OBRAS COMPLETAS
DE
SAN AGUSTÍN

XXXV

Escritos antipelagianos (3.°)

La perfección de la justicia del hombre. El matrimonio y la concupiscencia. Réplica a Juliano

INTRODUCCION GENERAL DE

ARGIMIRO TURRADO

TRADUCCION, INTRODUCCIONES Y NOTAS DE

TEODORO C. MADRID
Y
LUIS ARIAS ALVAREZ

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXIV

El texto latino del presente volumen está tomado, para las obras *De perfectione Iustitiae hominis* y *De nuptiis et concupiscentia,* del CSEL 42, anotadas las variantes de la PL (MIGNE) a pie de página, y para la obra *Contra Iulianum,* de la PL 44.

Madrid, 1984. Mateo Inurria, 15.
Depósito legal: M. 40.555-1984.
ISBN: 84-220-1170-0.
Impreso en España. Printed in Spain.

INDICE GENERAL

Págs.

REPLICA A JULIANO
(En seis libros)

Págs.

Págs.

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN

XXXV

ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (3.º)

LA ANTROPOLOGIA DE SAN AGUSTIN EN LA POLEMICA ANTIPELAGIANA *

SU LECTURA DESPUES DEL CONCILIO VATICANO II

Por ARGIMIRO TURRADO

I. *Panorama de contrastes entre las antropologías teológicas del Vaticano II y de San Agustín.*

1. El Vaticano II.—2. Líneas doctrinales de Agustín en la polémica pelagiana *(Enchiridion).*

II. *Hermenéutica de las culturas y géneros literarios-Mentalidad tribal y patriarcal judío-cristiana. «Situación humana de pecado» y su sentido hoy.*

1. Hermenéutica de las culturas y géneros literarios.—2. Mentalidad tribal y patriarcal judío-cristiana.—3. El origen del mal. La «situación humana de pecado» y su sentido hoy: *a)* Pecado original: Situación humana de pecado y su sentido hoy. *b)* El mal entró en el mundo por la envidia de los «ángeles caídos». *c)* El mal entró en el mundo por el pecado de Adán. *d)* Polémica entre Agustín y los pelagianos sobre el pecado de Adán y sus consecuencias: La noción pelagiana de «naturaleza humana íntegra» y de pecado como un acto insustancial, y por eso intransmisible a los demás «sujetos» (Aristotelismo). Doctrina de San Agustín sobre el pecado original y sus consecuencias. Pecado original, concupiscencia y matrimonio según San Agustín: Positivismo bíblico; antropología dinámica y unitaria; matices neoplatónicos. La transmisión del pecado original: generación con la concupiscencia; el bien del matrimonio; la concepción virginal de Jesús. La situación de pecado en las antropologías actuales: No pecado personal, sino el hombre mismo, libre y temporal, aún en camino *(viator).*

III. *Gracia justificante. Utopía de la «libertad verdadera». Presencia e inhabitación de la SS. Trinidad. Imagen trinitaria del hombre y su reforma por la caridad, la deleitación, la suavidad y la fuerza del Espíritu Santo. Predestinación.*

1. La gracia justificante y la utopía bíblica de la «vera libertas»: Gracia y libre albedrío antes y después del pecado de Adán y la utopía de la verdadera libertad: Pelagio, pelagianos y Agustín. La utopía de la «vera libertas».—2. Gracia como diálogo «deleitoso». Iniciativa de la SS. Trinidad presente en su imagen, que responde con el don de la caridad. La predestinación o «gratuidad de la gracia» y la

* Sólo citaré la *Patrología latina* de Migne (PL) en las pocas citas que no son de las obras antipelagianas.

pastoral de la confianza y de la oración humilde. La gracia es caridad del Espíritu Santo, suavidad, deleite, llamada y fuerza para cumplir por amor la voluntad de Dios. La predestinación o «gratuidad de la gracia» y la pastoral de la confianza y de la oración humilde. Llamada a la oración humilde y confiada en el Mediador, Cristo.

CONCLUSIÓN.

BIBLIOGRAFÍA.

Creo que hoy día no es ya oportuno hacer una introducción en exceso apologética y, por lo tanto, anacrónica a los escritos antipelagianos de San Agustín, teniendo en cuenta los cambios profundos que ha experimentado la Iglesia, sobre todo después del Vaticano II, en cuanto a su concepción del hombre y del mundo y en su misma praxis pastoral, como puede observarse en su nueva normativa acerca del bautismo de los niños. El lector moderno preferirá sin duda poder captar con claridad y con un juicio maduro, sin perder de vista la situación actual, los entresijos de un capítulo tan fundamental en la historia de la antropología teológica como es la polémica pelagiana del siglo V. Ya que, como escribía H. Rondet, refiriéndose a la antropología teológica de Agustín, que se concreta en su doctrina sobre la gracia de Dios en Cristo: «En adelante, la historia de la teología de la gracia en Occidente no será más que una historia de la interpretación del agustinismo» [1].

La antropología teológica del Vaticano II y de las teologías posconciliares nos sitúa ante un panorama en gran parte nuevo y muy distinto del que había en los siglos IV y V. La superación del *positivismo bíblico* a ultranza, debido a la nueva *hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios,* como único método válido para la interpretación de la Sagrada Escritura *(Constitución sobre la divina Revelación* n.12) y el influjo benéfico de todas las ciencias humanas, es decir, de la razón que ayuda a profundizar más y más en los misterios de la fe y a purificarla de las «gangas» que se le han adherido a través de los siglos, todo esto ha impulsado a los teólogos cristianos a reinterpretar

[1] H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) p.110. G. De Plinval la considera la «polémica más importante y dura hasta la Reforma» *(Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse* [Lausanne 1943] p.17).

el sentido de ciertos axiomas doctrinales, como el del *pecado original y sus consecuencias,* con una visión realmente universalista de la Mediación de Cristo. La *mentalidad tribal* judío-cristiana, con sus excesivas exigencias para la salvación del hombre, que aparecen de un modo extremado en todos los participantes en la polémica pelagiana (¡y no sólo en Agustín!), ha cedido el puesto a la visión universalista y bien matizada del Vaticano II. Será preciso repetir estas ideas con insistencia, porque son el fundamento de la renovación eclesial y teológica posconciliar.

Los contrastes evidentes no deben causar perplejidad a nadie, puesto que la fe cristiana no sufre quebranto alguno en su medula más radical, concretada en el *Credo* o *Charta Magna* del cristianismo, llamado por Agustín, con razón, recopilación de las Sagradas Escrituras «para que todo hombre pueda decir y conservar lo que cree» [2]. Precisamente San Agustín se consideró siempre en camino y en búsqueda de la verdad de Dios y del hombre, y estaba convencido de que nunca en esta vida lograremos alcanzarla plenamente: *Non arbitror in hac vita in cuiusquam mente posse compleri* [3]. Tal vez sea esta apertura al verdadero progreso en la búsqueda de la verdad una de las mejores lecciones de Agustín, quien, ya anciano, al iniciar sus *Retractationes* (a.426), dice que no se atribuye la perfección de no haberse equivocado, «ni siquiera ahora que ya soy anciano; cuánto menos cuando de joven comencé a escribir o a hablar ante la gente»[4]. Agustín conserva esta postura abierta hasta el final de su vida, sobre todo cuando los pelagianos le acusan de haber caído en contradicciones muy serias, porque en su juventud, en el *De libero arbitrio* y en el *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* no hablaba como ahora del bautismo de los párvulos y del comienzo de la fe *(initium fidei)* como obra de la gracia. Agustín reconoce su evolución, que él considera fidelidad a la doctrina del Apóstol, y les insta a que sigan su ejemplo para que al final de la vida merezcan recibir la luz plena y no el castigo por sus errores mantenidos con pertinacia [5].

Creo que esta apertura del Santo es muy aleccionadora a la hora de analizar y valorar sus elaboraciones teológicas, para no

[2] *De Symbolo,* sermo ad catech. 1,1: PL 40,627; S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 5: *De fide et Symbolo* 12-13: PG 33,519-523.
[3] *In Io.* tr.86,4: PL 35,1876.
[4] *Retract.,* Prólogo 2: PL 32,584. «Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt» *(Ep.* 143,2: PL 35,585); *De Trin.* XV 28,51: PL 42,1098.
[5] *De dono persev.* 21,55; 12,30; 24,68; *De praedest. sanct.* 3-4, 7-8.

caer en el error de principio de los jansenistas, que anteponían la autoridad de Agustín a la del magisterio de la Iglesia.

I. *PANORAMA DE CONTRASTES ENTRE LAS ANTROPOLOGIAS TEOLOGICAS DEL VATICANO II Y DE SAN AGUSTIN*

1. El Vaticano II

Esta visión panorámica pretende únicamente ayudar al lector a situarse ante dos concepciones antropológicas muy distintas, sin hacer apenas aún juicios de valor, pero sí advirtiendo de antemano que los contrastes tienen como punto de convergencia las grandes profesiones de fe del *Credo:* desde la creación, la *Mediación de Cristo* en un contexto trinitario de Amor a la humanidad y la resurrección final.

Al que lea atentamente el Vaticano II, en especial su *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* o *Gaudium et spes* (n.12ss), se encontrará con una antropología teológica *universalista,* abierta a la salvación de todos los hombres de buena voluntad, a pesar de que aún conserva algunas expresiones tradicionales *sobre la necesidad de la gracia* (allí mismo interpretadas de un modo nuevo también, por la voz de la conciencia o ley natural), y a pesar de que hace aún alguna referencia al relato del Génesis sobre Adán y Eva, hoy día considerado por la mayor parte de los biblistas y teólogos, según veremos luego, como una catequesis hebrea simbólica para explicar de algún modo el origen del mal en el mundo por el orgullo y el egoísmo del hombre y de la mujer.

En realidad, el Vaticano II, sin disminuir la sublimidad del gran don de la fe cristiana, ha redescubierto el valor profundo de la *rectitud de conciencia* del hombre en orden a la salvación. Rectitud de conciencia o buena voluntad, que implica el amor a Dios (si se le conoce y tal como se le conozca) y siempre el amor al prójimo, y que es la expresión por excelencia de que el hombre fue creado a *imagen de Dios,* es decir, dotado de libertad y capaz de amar. Por eso la rectitud de conciencia es el criterio último de ética, de moral y, por lo mismo, también de salvación (ib., 16-17).

Queda, pues, superada la *mentalidad tribal* judío-cristiana, que, según las épocas, consideraba como «arca única de salvación» al Pueblo elegido de Israel y, más tarde, a la Iglesia de Cristo. El Vaticano II va más allá de la «ignorancia invencible»

como apertura a la salvación, de que habló Pío IX, e incluso en esta *Constitución* no se contenta ya con dejar abierto el camino de la salvación a los fieles de buena voluntad de todas las religiones, sin excluir a los ateos (*Const. sobre la Iglesia* n.14-16). Como esa rectitud de conciencia implica siempre *el amor social,* según vimos antes, y este amor se concreta en ir venciendo el egoísmo y el orgullo y naciendo de continuo a una vida de amor y de justicia, el Concilio llega a afirmar que todos los hombres de buena voluntad, «en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible», se asocian de hecho *al misterio pascual* de Cristo: «Cristo murió por todos, y como la vocación última de todo hombre es en realidad la misma, es decir, la divina, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo sólo conocido por Dios, se asocien a este misterio pascual» (*G. et spes* n.22) [6].

El Vaticano II no sigue, pues, hablando de una universalidad de salvación en Cristo «mutilada» de hecho por la distinción forzada y poco misericordiosa de «objetivamente universal, pero subjetivamente sólo para los creyentes». En él aparece descrita la Iglesia como «sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano», así como «germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación para toda la humanidad» (*Lumen gentium* n.1 y 9). Es un don inestimable de Dios entrar a formar parte del Cuerpo de Cristo por el bautismo y por la consiguiente asimilación a la persona de Cristo (ib., n.7), pero el no pertenecer a la Iglesia no es un impedimento para la salvación de todos los hombres de buena voluntad.

Por otra parte, salta a la vista la importancia teológica que reviste el cambio en la praxis pastoral del *bautismo de los niños.* Las Conferencias episcopales y los obispos en particular, según las situaciones concretas de sus diócesis, no han hecho más que sacar las consecuencias prácticas de los principios pastorales del

[6] Cf. A. Turrado, *Iglesia-Ideologías-Salvación. Cuerpo de Cristo y salvación en la doctrina de San Agustín y del Vaticano II:* Estudios Eclesiásticos 48 (1973) 327-358; en ital., en «Atti della Settimana Agostiniana Pavese» 5 (Pavía 1975) 19-44.

Karl Rahner, en su interpretación teológica fundamental del Vaticano II, no duda en afirmar que este concilio es «la primera auto-actualización oficial de la Iglesia como una Iglesia mundial»: Por primera vez en su historia experimentó, aunque de forma rudimentaria, la universalidad del Evangelio: la presencia de jerarquías indígenas no occidentales, el impulso de lo vernáculo en la liturgia, la apertura al mundo expresada en la *Gaudium et spes,* la primera declaración positiva sobre las religiones no cristianas y la declaración sobre la libertad religiosa. Cf. K. Rahner, *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II:* Theological Studies 40 (1979) 716-727. Por otra parte, G. Greshake advierte con mucha razón que el concilio no emplea en general los términos abstractos «naturaleza-gracia», «natural-sobrenatural», y habla más bien del hombre concreto, el que es llamado realmente a amar por gracia y, en ese amor, a participar de la vida de Dios (*Geschenkte Freiheit.* Einführung in die Gnadenlehre [Freiburg-Basel-Wien 1977] 70).

Vaticano II. Este insiste en la doctrina tradicional de que por el bautismo somos incorporados a la Iglesia, configurados con Cristo, y nos hacemos participantes de su misterio pascual, de su vida y de sus funciones profética, sacerdotal y regia. De ahí que los nuevos ritos bautismales de los niños deban poner de manifiesto la participación y las obligaciones de los padres y padrinos en cuanto a la educación cristiana de los mismos, y la exigencia de que en el futuro *Ritual* se ponga claramente que el niño bautizado con el rito breve «ha sido ya recibido en la Iglesia» (*Const. sobre la s. Liturgia* n.67 y 69; cf. ib., 6-7); *Constitución sobre la Iglesia* n. 7,10-11; *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* n.7, etc.).

La Conferencia episcopal de Francia, seguida después en lo fundamental por todas las demás, pone el acento en la incorporación por el bautismo a Cristo y a su Iglesia, sin hablar ya de la «necesidad del bautismo para la salvación», punto crucial de la teología durante tantos siglos y principio motor de la actividad misionera. Dicen así: «Cuando se trata de adultos, la Iglesia no debe admitir al bautismo sino a aquellos que creen en Cristo. Cuando se trata de niños pequeños, no puede conferir el bautismo más que si está *moralmente segura* de que éstos recibirán una educación cristiana. En efecto, la gracia del bautismo no hay que considerarla solamente como un tesoro recibido que no ha de ser dilapidado, sino también como una vida, una simiente que debe crecer» [7].

Doctrina aceptada por el nuevo Código de Derecho canónico (c.868), si bien en el canon 849 sigue hablando al estilo tradicional de la necesidad del bautismo, recibido de hecho o sólo con el deseo, para la salvación *(in re vel saltem in voto ad salutem necessarius)*. Doctrina que, sobre todo después del Vaticano II y en la teología actual, se reduce a esa *rectitud de conciencia* antes expuesta, y que debería ser ya expresada en ese lenguaje personal del Concilio y no en el «institucional e irreal» de la mentalidad helénica del «hombre-especie».

Este cambio profundo de perspectiva con respecto a la pastoral del bautismo de los niños no tiene otra explicación que un cambio muy profundo en la antropología teológica, iniciado ya con claridad por el Vaticano II, por el que pasa al olvido el «pecado original», debido a unas razones muy fundadas que recordaremos más adelante.

[7] El documento episcopal en «La Maison-Dieu» 88 (1966) p.47. Cf. A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación* (Barcelona 1970) p.243.

2. LÍNEAS DOCTRINALES DE AGUSTÍN EN LA POLÉMICA PELAGIANA

Si ahora dirigimos la mirada al panorama que nos ofrece la antropología teológica durante la polémica pelagiana, sin excluir a ninguna de las partes por una u otra razón, no podremos menos de sentirnos sorprendidos ante el cambio e impulsados a buscar la raíz más honda del mismo, sin que el núcleo de la fe cristiana sufra menoscabo alguno. Y esto lleva consigo ante todo la aplicación de la misma *hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios,* empleada para la interpretación de la Biblia, a los documentos de los concilios de la Iglesia (en este caso, Cartago, Orange y Trento), a los rituales del bautismo y a los escritos de los Santos Padres y de los teólogos posteriores.

Se ha de advertir de antemano que tanto Jerónimo y Agustín, por no mencionar ahora los documentos de los papas Zósimo e Inocencio, como los corifeos del pelagianismo, Pelagio, Celestio y Juliano de Eclana, estaban todos ellos inmersos en la *mentalidad tribal* al exigir a todos los hombres el bautismo y la fe explícita en Cristo para la salvación después de la venida de Jesucristo. Todos ellos tenían una *concepción lineal* de la historia de salvación, según la cual los distintos períodos de la misma se sustituyen unos a otros abrogando a los anteriores: *antes de la Ley de Moisés; durante la Ley y, por último, después de la venida de Cristo.* Aunque Agustín no admite más que dos períodos con respecto a la naturaleza de la gracia (antes y después de la caída de Adán), sin embargo, en cuanto a la salvación admite también a su modo esos tres períodos, al menos para proclamar que por el bautismo le son perdonados todos sus pecados al que lo recibe, sea cual fuere el período en que él viva personalmente (*Enchiridion* 118: PL 40,287).

San Agustín escribió varios libros, cartas y sermones a raíz de la polémica pelagiana, que dura desde el 412 hasta el fin de su vida. Los libros son siempre respuestas a escritos pelagianos, más o menos expresamente citados, y a veces, como en los escritos contra el obispo pelagiano Juliano de Eclana, las citas ocupan la mitad de los mismos y son la fuente principal en que las obras pelagianas han llegado a nosotros. Por eso, los temas se repiten con una insistencia sin fin, aparecen sin cesar los mismos textos bíblicos, en especial de las cartas de San Pablo y del Evangelio y cartas de San Juan, y la dureza de la polémica se va centrando más y más en dar razón del *origen del mal en el*

mundo (ante las acusaciones furiosas de maniqueísmo que le hacían) y en comprender el sentido de la *Mediación de Cristo y de su liberación,* sin menoscabo de la omnipotencia de Dios y de la *gratuidad de su Amor.* Algo tan serio y fundamental para la vida y la fe cristianas se debatía en aquella polémica, siempre presente y viva en el cristianismo a través de los siglos, si bien algunos elementos de la antropología teológica deben ser sometidos hoy día a una renovación muy profunda.

San Agustín, gran corifeo en esa lucha por parte católica (Juliano de Eclana tratará de conservar para sí el título de ¡«católico»!), escribió hacia el año 421 un *Enchiridion* de la fe, la esperanza y la caridad, para responder al seglar «Laurentius» quien, entre otras cosas, le pedía una exposición breve y clara de las verdades de la fe cristiana para poder llevarla siempre consigo. Agustín le envía una exposición amplia del Símbolo de la fe o *Credo* y una breve reflexión sobre el Padrenuestro, refutando, aunque sin citarlas expresamente, varias herejías trinitario-cristológicas y, sobre todo, enfrentándose muy a fondo con el pelagianismo. El que conozca bien sus escritos antipelagianos encontrará en este *Enchiridion* el resumen más objetivo de la antropología teológica definitiva del Santo.

Para captar mejor los contrastes de esa antropología con la anterior del Vaticano II y de la teología actual, haré aquí un compendio de los principales puntos debatidos en la polémica antipelagiana, citando los capítulos de ese *Enchiridion.* A este respecto aparecen en él los temas fundamentales de la polémica:

1) *El origen del mal en el mundo,* ya que los pelagianos le acusaban sin cesar, sobre todo Juliano de Eclana, de ser maniqueo por su doctrina del pecado original transmitido por generación por obra de la concupiscencia o *vicio,* infligida a la naturaleza humana por el pecado de Adán.

2) *La solidaridad «físico-moral» de todos con Adán* (*raíz apóstata,* dirá), en el marco de la biología patriarcal judía, que, al desconocer la ovulación de la mujer durante tantos siglos, atribuía el germen de los hijos únicamente al hombre (*solus homo seminat,* dirá con insistencia a Juliano de Eclana); rechazando la idea pelagiana de atribuir los pecados del mundo al *mal ejemplo* de Adán.

3) *La gratitud de la gracia de Dios en Cristo* como tema central, con diversos matices muy importantes antes y después del pecado de Adán. Todo ello elaborado por ambas partes con un *positivismo bíblico* a ultranza, y, en el caso de los pelagianos, con una violencia «racionalista» inenarrable a los textos del Apóstol, cuando les conviene.

Creo que vale la pena ofrecer aquí esta visión general, antes de entrar en un análisis más detallado de los grandes temas de la polémica.

Dios omnipotente, único Creador, contra el maniqueísmo (9-14: PL 40,235ss).—Es la primera profesión de fe del *Credo.* Dios es el Creador único de todas las cosas, visibles e invisibles, materiales y espirituales, y a todas las hizo buenas. En cuanto al modo de esa creación, dice Agustín, no debemos preocuparnos de las sutilezas de esos sabios, llamados «físicos» por los griegos. *El mal* no es más que la privación del bien (*privatio boni,* su argumento metafísico clásico de las obras antimaniqueas) y no procede, por tanto, de una sustancia eterna mala en eterna lucha contra el principio del bien, Dios, tal como defendían los maniqueos.

Dios hizo buena a la naturaleza, pero de ella podría surgir una voluntad buena o mala. Y el pecado, tanto en los ángeles malos como en el hombre, procedió de la voluntad mala.

Pecado de Adán como un «suicidio» moral —Cristo, Mediador, Reconciliador— Bautismo (23-48: PL 40,244ss).—El gran pecado de Adán trajo consigo el castigo de la *ignorancia* y la *debilidad* o concupiscencia *(infirmitas),* por la que se transmite el pecado original, convirtiendo así a todo el género humano en una masa de perdición *(massa perditionis).* Y de esa masa de perdición el Dios justo y misericordioso salva a muchos, si bien nadie sabe su número.

Por el pecado de Adán, el hombre perdió, no la *voluntad,* sino *el uso de la libertad* (libre albedrío) *para hacer el bien por sí solo* sin la gracia de Cristo; aunque sí puede por sí solo hacer el mal o pecar, quedando así como un siervo o esclavo del pecado *(servus peccati:* c.30; ib., 246-247). Agustín compara aquí el pecado de Adán con un *suicidio,* puesto que, según él, al perder Adán por el pecado la posibilidad de no pecar si quería, murió espiritualmente, y es obvio que el hombre puede matarse, pero no resucitarse a sí mismo (30: ib., 246-247; 106: ibídem, 282). Aquí expone Agustín su distinción célebre, y tan mal interpretada siglos después por los jansenistas, del *auxilium sine quo non* y el *auxilium quo* recibido por Adán antes y después del pecado, respectivamente.

Más adelante, siguiendo la mentalidad semita (y en cierto modo platónica) de la *utopía evangélica* de imitar la perfección suma del Padre celestial, de algún modo participada por los bie-

naventurados, nos dirá Agustín que la única verdadera libertad consiste en «no poder pecar»: *Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato* (105: ib., 281). Esta utopía evangélica nunca la podrán comprender los pelagianos con su definición estoica de la libertad como, copiando a Cicerón, la posibilidad de elegir el bien o el mal, el bien o el pecado; ni los teólogos escolásticos que conservaron esta misma definición.

De ahí la necesidad del *Mediador y Reconciliador* entre Dios y los hombres, Jesucristo, Dios y hombre, nacido sin pecado original y, por lo mismo, nacido de una Virgen sin obra de la concupiscencia. Virgen, que es figura de la Iglesia, madre de los regenerados en Cristo (33-34,41).

Según su idea predilecta en esta polémica, Agustín insiste en que la *gracia de Dios* se nos manifiesta en la Encarnación, en la que la naturaleza humana fue elevada en Cristo a la dignidad de Hijo de Dios *sin méritos precedentes;* así como también por el hecho de haber nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María: del Espíritu Santo no como padre, de la Virgen María sí como madre (36-38: ib., 250-252).

En el gran sacramento del bautismo todos morimos, según dice el Apóstol, con Cristo al pecado: los párvulos, al pecado original; y los mayores, a todos los pecados (42-43: ib., 253). Después de analizar la gravedad del pecado de origen, en el que hay otros muchos pecados (soberbia, sacrilegio, homicidio, fornicación espiritual, o infidelidad, hurto, avaricia), llega a afirmar con el clásico positivismo bíblico de la época y citando textos del Antiguo Testamento, que los pecados de los padres pasan en su culpabilidad *(reatu)* a los hijos (45-48: ib., 254-258). Textos que le servirán para defender de raíz su doctrina del pecado original contra los ataques de Juliano de Eclana.

Después de exponer la virtud del *Padrenuestro* y de la limosna para recibir el perdón de los pecados leves, vuelve a insistir en que las causas de todos los pecados son la ignorancia y la debilidad, castigo del pecado de origen. Y aquí cita Agustín uno de los aspectos más ricos y profundos de su teología de la gracia, que deberá ser analizada con esmero más adelante, concibiendo la ayuda de Dios para hacer el bien como un deleite en la justicia o voluntad de Dios *(delectatio iustitiae:* 81: ibídem, 271).

El castigo más suave para los párvulos que mueren sin el bautismo.—Al hablar de la resurrección de la carne (sin escatimar lucubraciones muy peregrinas acerca de los fetos, los monstruos, los justos y los condenados; preguntas que el pueblo le hacía), saca la consecuencia lógica de su doctrina sobre la necesidad del bautismo para el perdón del pecado original en los párvulos: los que mueran sólo con ese pecado original, recibirán la pena más suave que darse pueda *(mitissima poena:* 93: ibídem, 275).

Omnipotencia y justicia de Dios-Predestinación y gracia-Oración.—En el marco de su antropología teológica, Agustín plantea con toda claridad y hasta con crudeza los dos polos del misterio de salvación: la omnipotencia de Dios y su justicia, y la libertad y el pecado del hombre.

Citando el salmo 113,11: «Dios hace cuanto quiere en el cielo y en la tierra», Agustín concluye que todas las cosas dependen de la voluntad divina, bien porque las permite o porque ella misma las hace (95-96: ib., 276). Según esto, como de hecho unos se salvan y otros no, Agustín nos dice que la *voluntad salvífica universal de Dios* (1 Tim 2,4) sólo debe entenderse bajo la perspectiva del pecado original: Poniendo la mirada en el mismo Dios, ve que él hace un *justo juicio* cuando condena a algunos de la masa de perdición, y *misericordia y gracia* cuando salva a otros. Y aquí se enfrenta con la tesis fundamental del pelagianismo: Dios, según éstos, otorgaría su gracia (la naturaleza libre, el conocimiento de la Ley y, después, el Evangelio) solamente a aquellos *cuyos méritos futuros* él conoce con su *presciencia eterna.* Agustín les arguye con el Apóstol que, en ese caso, la gracia ya no es gracia, sino deuda, y la salvación, pura obra del hombre. La salvación es pura gracia de Dios, tal como aparece en la elección de Jacob y en el rechazo de Esaú ya antes de nacer (Rom 9); y esto porque todos somos «hijos de la ira» (Ef 2,3) debido a la condenación originaria en Adán *(originaliter ex Adam vinculo damnationis obstricti).* Para Agustín, éste es el panorama o la faz de las Sagradas Escrituras *(facies, vultus sanctarum Scripturarum),* de tal modo que el que se gloríe, se gloríe en el Señor (1 Cor 1,31) (98: ib., 277-278).

Al que le diga que eso no puede compaginarse con la justicia de Dios, como hacían de continuo los pelagianos, fundados en la *razón,* la *piedad* para con los párvulos y la noción de *justicia,* Agustín les responde como siempre con las palabras del Apóstol, que él considera como una llamada al orden y al respeto al misterio de Dios: « ¡Oh hombre! , ¿quién eres tú para salir respondón a Dios?» (Rom 9,11-21) (99: ib., 278).

Si pone su mirada en Dios mismo, omnipotente y justo, todo lo que él hace tiene que estar bien hecho. Así que, volviendo a

su voluntad salvífica universal (1 Tim 2,4), el hecho mismo de que unos se salven y otros se condenen indica que Dios no quiere de hecho que todos se salven, sino que ninguno se salvará si Dios no lo quiere. Pero esto es inseparable *del plano pastoral,* es decir, poniendo la mirada en la vida normal del cristiano y no en la eternidad inmutable de Dios, *hemos de orar* para que Dios quiera nuestra salvación, porque necesariamente sucederá tal como él lo quiera: *et ideo sit rogandus ut velit, quia necesse est fieri si voluerit* (103: ib., 280). Porque la oración de los humildes puede salvar a los fuertes. Lo importante es dejar siempre a salvo la *omnipotencia de Dios* (103: ib., 280-281).

Dios sabía eternamente que Adán iba a pecar, a hacer mal uso de su libre albedrío, y preparó su divina voluntad buena para hacer bien del que hacía mal. Adán perdió así la posibilidad de no pecar si quería, y necesita de la ayuda especial de la gracia para obrar el bien. Por eso, la vida eterna, aun siendo una merced de Dios por las buenas obras del justo, es siempre gracia, ya que los méritos del hombre son dones de Dios: *ipsa hominis bona merita esse Dei munera,* por haberlo sacado graciosamente de la masa de perdición (104-106: ib., 281-282). Después de volver al Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo (1 Tim 2,5), que lo es por ser Dios y hombre, hace un cántico sublime a la caridad, difundida por el Espíritu Santo en nuestros corazones (Rom 5,5), vida de todas las demás virtudes y expresión sin igual de la gratuidad de la gracia de Dios en Cristo Jesús (117: ib., 286).

Hoy día no puede menos de llamar la atención esa insistencia de Agustín en el pecado original y en sus consecuencias precisamente al exponer el Símbolo de la fe, en el que esa «causa del mal en el mundo» no se menciona para nada. El Símbolo profesa que Jesucristo, «por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo», y que creemos «en un solo bautismo para el perdón de los pecados». Es cierto que Agustín ha proclamado sin cesar en sus escritos antipelagianos y, de un modo especial, en este *Enchiridion* la *Mediación* de Jesucristo, reconciliador y liberador del hombre caído, al mismo tiempo que describe con caracteres y analogías trágicos (como esa del *suicidio*) el pecado de Adán y sus consecuencias. Sin embargo, esa antropología teológica que Agustín no hizo más que ampliar y llevar a sus últimas consecuencias, tiene sus raíces más hondas en las teologías bíblicas del Génesis (del Yahvista) y, en el Nuevo Tetamento, sólo en San Pablo. De ahí que hoy día esté sometida a un análisis crítico muy matizado, teniendo en cuenta que,

cuando surgió, no existía aún la hipótesis científica del *evolucionismo,* ni la *hermenéutica* actual, ni el *personalismo* equilibrado de las ciencias humanas modernas, con su influjo inevitable en la noción relativa de la libertad humana y en la ética o moral de actitudes y de la opción fundamental.

II. *HERMENEUTICA DE LAS CULTURAS Y GENEROS LITERARIOS. MENTALIDAD TRIBAL Y PATRIARCAL JUDIO-CRISTIANA. «SITUACION HUMANA DE PECADO» Y SU SENTIDO HOY*

Hay que analizar con esmero estos puntos fundamentales si se quiere llegar realmente a la raíz de esa antropología teológica y a una valoración justa de la misma en sus «luces y sombras», aprendiendo a discernir lo que es fundamental en la fe cristiana y lo que proviene ya de las culturas humanas, sin las cuales no es posible ciertamente exponer esa fe. Pero hay que ser conscientes de que esa fe no depende de ninguna cultura humana en particular. Como enseña el *Decreto de ecumenismo* (n.6), el modo de exponer la doctrina de la fe debe ser distinguido con esmero del depósito mismo de la fe. Y en un capítulo teológico de la envergadura de éste sobre la gracia y el pecado original, hay que plantearse los problemas muy en serio.

1. Hermenéutica de las culturas y géneros literarios

Pongo expresamente en primer lugar «las culturas» como elemento fundamental para interpretar con objetividad los textos escritos, el lenguaje en general y las obras de arte de todo tipo, porque los géneros literarios no son más que diversas modalidades de expresar las culturas según los autores, los lugares y las épocas. La pura filología es una ayuda de primer orden para la hermenéutica, pero a veces, si no se conoce a fondo la «cultura», puede ser incluso un impedimento, como en el caso del Nuevo Testamento, que está escrito en griego, pero su cultura es la semita o hebrea, muy distinta de la helénica.

No voy a entrar aquí en las múltiples discusiones acerca de una recta definición de la *cultura,* que, según algún autor, pasan

ya de trescientas [8]. Podemos decir que la cultura equivale al «modo de vida de un pueblo particular», a su concepción del hombre, del cosmos, de las divinidades, tal como se concretan en sus expresiones sociales, artísticas, religiosas e institucionales. Tal vez lo más importante para la cuestión que aquí analizamos sea la distinción neta y evidente entre: el *nombre (ónoma;* término, significante) en cualquier idioma; su *significado* universal e inmediato (hombre, mujer, dioses: *semántica);* y aquellas *características propias* o *matices* de sentido que ese significado tiene en un grupo étnico determinado *(cultura):* por ejemplo, y esto es evidente en nuestras sociedades, la noción de *hombre* no tiene el mismo sentido en una sociedad patriarcal como la judío-cristiana que el que pueda tener en una sociedad matriarcal como la de algunas islas de Oceanía; y en España, en la sociedad vasca, hasta su cristianización. Y este último aspecto (el de la cultura) es realmente el que más interesa a la hora de interpretar el lenguaje y demás símbolos de la mentalidad de un pueblo o de una persona concreta.

Hoy día la antropología cultural no admite ya un proceso de cambio cultural puro, como si fuese cambiar una cultura por otra nueva, sin más. Lo que sucede es una especie de simbiosis o asimilación mutua de elementos, llamada «interculturación o transculturación». Y si en ese proceso de asimilación, sobre todo en el campo religioso, no hay una vigilancia muy consciente y responsable, puede darse el fenómeno lamentable de una pérdida de valores inestimables de la tradición originaria, o también una falta de discernimiento entre los valores originales de la revelación y los elementos culturales de pura cosecha humana convertidos en «ideología». Este problema complejo e inevitable en toda teología de la misión o evangelización está ya muy presente en la misma Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento [9].

Pero esta «hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios» puede ser un arma de dos filos al aplicarla a la interpretación de los textos bíblicos, como lo ha demostrado con creces el uso que hicieron de la misma los protestantes liberales y los modernistas. Si se parte de una epistemología o presupuestos filosófico-teológicos de interpretación que reducen ya de antemano el mensaje bíblico a una simple expresión de experiencias humanas colectivas sin más, entonces es evidente que esa hermenéutica cierra ya de raíz el paso a todo «don de revelación por parte de Dios», con la consiguiente destrucción radical de la fe cristiana que todos profesamos en el *Credo.*

[8] Cf: P. AGUIRREBALZATEGUI, *Configuración eclesial de las culturas* (Bilbao 1976) p.27-82; A. A. ROEST CROLLIUS, *Inculturation and the Meaning of Culture:* Gregorianum 61 (1980) 253-274. Desde el punto de vista antropológico y sociológico, cf. P. SOROKIN, *Sociedad, Cultura y Personalidad. Su estructura y su dinámica* (Madrid ^{2}1962).

[9] *Fede e cultura alla luce della Bibbia.* Atti della Sessione Plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica (Torino 1981); estudios de J.-D. BARTHÉLEMY, H. CAZELLES, B. WAMBACQ, J. ALONSO DÍAZ, A. MORENO, A. DEISSLER, J. DUPONT, etc.

Baste recordar aquí que los *protestantes liberales* de la escuela de Tubinga y sus seguidores desde Christian Baur hasta los más recientes, y con diversos matices A. von Harnack, E. Bultmann, P. Tillich, así como los llamados teólogos radicacales o de la muerte de Dios, y, por otra parte, los *modernistas,* procedentes del campo católico, tienen todos ellos la misma matriz epistemológica, que desemboca en una interpretación global de cristianismo como fruto de la evolución de la conciencia colectiva de los seguidores de Jesús de Nazaret. Si nuestro conocimiento está esencialmente limitado por las fronteras de lo sensible y lo experimentable, tanto en el campo de la historia como en el de la propia conciencia *(agnosticismo,* interpretando a Kant a su antojo), es evidente que no podemos conocer nada que supere esas fronteras, y, por lo mismo, no podemos recibir una revelación de Dios ni podemos hablar de la divinidad de Jesucristo y de una historia de salvación trinitario-cristológica, tal como está compendiada en el Símbolo de la fe. Por otra parte, el fenómeno religioso, y entre ellos el fenómeno cristiano, no tiene para ellos otra explicación que la que nos ofrece el *inmanentismo* o la fenomenología del espíritu humano ante lo desconocido, lo absoluto, lo sacro: al llegar a las fronteras de nuestro conocimiento (de los fenómenos), sobre todo en los momentos fuertes de la vida, el hombre experimenta un *sentimiento* de inferioridad y de indigencia ante eso *Desconocido,* y este es para ellos el origen de todo fenómeno religioso *(sensus religiosus).* De este modo todo tiene una explicación intrahumana, y el cristianismo está formado por los seguidores de Jesús de Nazaret, el cual vivió esa relación o sentimiento religioso con lo Absoluto como una *filiación.* Todo lo demás, la organización de la Iglesia, el canon de las Escrituras, los dogmas, no son más que una elaboración de la «conciencia evolutiva de las comunidades cristianas a través de los siglos».

Fue una verdadera pena que la condenación de estos movimientos doctrinales agnósticos por San Pío X en su encíclica *Pascendi* (a.1907) llevara a la exégesis y teología católicas a un rechazo total del método que usaban los liberales y modernistas, es decir, el método histórico-crítico como «hermenéutica» inseparable de las culturas y de los géneros literarios, ahora adop-

tado por el Vaticano II como el único válido, con tal que se mantenga dentro de los límites que exige la fe fundamental de la Iglesia y el magisterio eclesiástico como custodio de la misma.

La historia de la «hermenéutica» es bastante compleja, incluso en la época más moderna, sobre todo porque es un problema de raigambre profundamente filosófica, y, por ello, las distintas filosofías del lenguaje van dejando en ella su impronta y su influjo, a veces muy difícil de compaginar con las exigencias de la fe cristiana. Pero no olvidemos que los presupuestos epistemológicos de la fe cristiana (y no la pura *Vor-Verständnis,* de R. Bultmann, cuya comprensión de la palabra *fe* no pasa de la existencia humana, sin más) tienen que ser uno de los elementos integrantes de la hermenéutica en cuestión aplicada a los textos bíblicos.

Es preciso mencionar aquí, al menos, el problema que plantea hoy día la llamada «hermenéutica ontológica», en la línea de M. Heidegger, y que ha sido desarrollada sobre todo por H. G. Gadamer desde el punto de vista filosófico, pero con unas consecuencias muy serias para la teología bíblica, al ser aplicado a la exégesis sobre todo por algunos teólogos luteranos. Según ellos, todas las tradiciones expresadas en el lenguaje, en el arte y en la historia contienen en sí un sentido real u objetivo *(ontológico)* que manifiesta la existencia humana con sus anhelos, inquietudes y problemas; sentido o mensaje que habla o interpela al «aquí y ahora». Es lo que llaman *el círculo hermenéutico* cerrado, por comparación con otras hermenéuticas, y que se puede formular de este modo: la persona (el *sujeto)* busca el mensaje o contenido del texto, obra de arte o tradición *(objeto);* y este contenido o mensaje *(objeto)* habla o interpela a su vez al *sujeto* o intérprete en cuanto tal «aquí y ahora». Pero lo más importante en esta hermenéutica consiste precisamente en la razón de su origen, o en la «conciencia hermenéutica» que nace de *la duda* acerca de la autenticidad originaria del mensaje de tal texto, tradición u obra de arte. Por eso esa hermenéutica sólo puede darse bajo unas determinadas condiciones, y, desde luego, teniendo en cuenta el *historicismo* o evolución progresiva de las culturas y del lenguaje que las expresa, es decir, de la vida. Si se absolutiza una tradición, ya no es posible la hermenéutica. Por eso dice el mismo Gadamer que «en San Agustín es posible apreciar una conciencia de este género frente al Antiguo Testamento, y en la Reforma se desarrolla una hermenéutica protestante a partir del intento de comprender la Sa-

grada Escritura desde sí misma *(sola Scriptura)* frente al principio de la tradición de la Iglesia romana» [10].

La aceptación de esta «hermenéutica ontológica» por exegetas luteranos, como G. Ebeling y P. Stuhlmacher, ha puesto de relieve que esa «duda de la autenticidad de la tradición recibida» obliga de nuevo a analizar su contenido originario, o sea, obliga a volver al principio de la «sola Scriptura» de la Reforma como «norma normans» de la fe cristiana, sin las mediaciones del magisterio eclesiástico. Pero, por otra parte, los teólogos católicos insisten en que no se puede prescindir de esa mediación, precisamente porque la Iglesia misma fue la que instituyó el canon de las SS. Escrituras, base de toda la teología, desechando los libros apócrifos que pululaban en los dos primeros siglos del cristianismo. De este modo, la «hermenéutica ontológica» ha pasado a constituir hoy día un verdadero *problema ecuménico,* según la expresión de G. H. Stobbe, sobre todo al ser aceptada también por algunos católicos con las consecuencias inevitables de confusión doctrinal y pastoral [11].

Lo más grave de esa «conciencia hermenéutica» está en que la duda que la produce sobre la autenticidad originaria del mensaje de una tradición puede extenderse, como así ha sucedido, a las verdades fundamentales de la fe: el misterio trinitario, o la «intercomunión personal divina», y la divinidad de Jesucristo. Y esto debido precisamente a un olvido total de las culturas semita y griega, con sus diferencias esenciales en cuanto al modo de expresar las realidades de la vida, cuando ésa debería ser la base de toda hermenéutica bíblica y conciliar realmente seria y objetiva. Pero no es éste el lugar para detenernos a analizar esta cuestión gravísima en el cristianismo actual, reflejo fiel de las tesis del protestantismo liberal y del modernismo, y que, al destruir la divinidad de Jesucristo, bien en aras de su humanidad (error tantas veces repetido ya en la historia), o en aras de un falso irenismo en el ecumenismo con judíos y musulmanes, deja al cristianismo «sin corazón», como decía ya el gran teólogo Karl Adam a los liberales de su tiempo [12].

[10] Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método.* Fundamentos de una hermenéutica filosófica (Salamanca 1977) p.16; E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica* (Barcelona 1972); H. ZIMMERMANN, *Los métodos históricos-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969); historia de las diversas hermenéuticas en la exégesis del Nuevo Testamento por el luterano y seguidor de Gadamer, P. Stuhlmacher *(Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik,* Göttingen 1979).

[11] H. G. STOBBE, *Hermeneutik, ein ökumenisches Problem.* Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption (Zürich-Köln-Gütersloh 1981); amplia bibliografía (263-274); J. GARCÍA ROCA, *Ontología hermenéutica y teología de la palabra:* Anales Valentinos 5 (1979) 179-225.

[12] Cf. A. TURRADO, *¿Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologías actuales?:* Revista Agustiniana de Espiritualidad 18 (1977) 265-340; y en «Estudios Trinitarios» 12 (1978) 87-139; ID., *Anotación acerca*

Y esto nos enfrenta de lleno con el gran problema de la hermenéutica, es decir: la salvaguarda del *objeto fundamental de la fe,* de ese contenido último que se expresa mediante el *lenguaje de invocación,* y que, según dije antes, está de algún modo contenido en el Símbolo de la fe, y el análisis cuidadoso de *las culturas en continua evolución* (historicismo), de las cuales, en una simbiosis mutua y siempre viva, procede el lenguaje y las analogías o comparaciones que nos sirven para las reflexiones sobre Jesús y su mensaje *(teologías: lenguaje de exposición o explicación).*

Solamente comprendiendo esos dos aspectos de todas las formulaciones de la fe, es decir, el contenido inmutable (Dios-Trinidad, Cristo Dios-hombre...) y las analogías, sobre todo antropológicas, en que las expresan la Sagrada Escritura y los concilios (Padre - Hijo - Espíritu, naturaleza, persona, encarnación, mediación), tomadas de las culturas, solamente de ese modo podrá captarse el *carácter dialéctico,* o de afirmación y de negación a la vez, de todo el lenguaje religioso: Dios es Amor, pero no como yo lo conozco o experimento; de ahí la preferencia de los SS. Padres por la «teología negativa» y apofática, que expresa la suprema perfección de Dios mediante términos en sí negativos: inefable, inmenso, infinito, absoluto. Debido, pues, a ese contenido inmutable de la fe en las formulaciones de invocación, y al historicismo relativo o evolución de las culturas y del lenguaje de exposición, se habla con razón de la *filosofía y teología de la verdad y de la imperfección o el error* en todas las formulaciones de la fe [13].

El Vaticano II y la noción actualmente más común de la inspiración divina nos aclaran aún más este panorama, del todo imprescindible para enfrentarnos con el problema de la antropología teológica de San Agustín y de los concilios de la Iglesia. Y ante todo hay que distinguir con cuidado lo que significa *revelación divina* y las características de la *inspiración de la Biblia.*

El Concilio nos dice en su *Constitución sobre la divina Revelación* lo que implica *la idea de revelación,* o manifestación de Dios a los hombres, y que bien puede identificarse con la historia de salvación tal como la profesamos en el *Credo.* Pues la Sagrada Escritura contiene o enseña «con firmeza, con fidelidad

de *«Cristo y los cristianos»* de *E. Schillebeeckx:* Revista Española de Teología 38 (1978) 173-183, y en «Rev. Agustin. de Espiritualidad» 20 (1979) 203-216; ID., *Reflexiones en torno al «caso Hans Küng» y a sus consecuencias:* Rev. Esp. de Teología 39/40 (1979/80) 391-420; y en «Rev. Agustin. de Espiritualidad» 20 (1979) 291-330.

[13] Cuestión expuesta con cierta amplitud en mi art. *Reflexiones en torno al «caso H. Küng» y a sus consecuencias* (cit. en la nt.12). Cf. GEFFRÉ, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación.* Ensayos de hermenéutica teológica (Madrid 1984).

y sin error *la verdad* que Dios nos quiso enseñar *para nuestra salvación»* (n.11). Contiene, pues, las verdades de la historia de salvación, cuyo suceso central es Jesucristo, hacia el cual se ordenaba como una penumbra todo el Antiguo Testamento y en quien se nos manifestó «el misterio escondido por los siglos y las generaciones y ahora manifestado a sus santos» (Col 1,26; Rom 16,25-26).

Jesucristo es, pues, la revelación definitiva del Padre, de sí mismo en cuanto Hijo eterno del Padre encarnado, y del Espíritu Santo «con sus obras y palabras, y completó su obra con la muerte, resurrección y gloriosa ascensión y con la misión del Espíritu Santo». Dio su Buena Nueva o Evangelio a sus santos apóstoles y profetas en el Espíritu Santo para que lo predicaran, suscitaran la fe en Jesús, Cristo y Señor, y congregaran la Iglesia. De todo lo cual los escritos del Nuevo Testamento son un testimonio perenne y divino (ib., n.17; cf. *Lumen gentium* n.2-4).

No es éste el lugar para exponer con amplitud la relación entre la Escritura y la tradición, como fuentes de esa revelación divina, y que el Vaticano II no aclaró del todo, porque se plantean a este respecto problemas históricos y teológicos bastante complejos que no vienen ahora al caso, como el de los dogmas «virtualmente revelados» en otras verdades abiertamente reveladas, etc. (ib., n.7-10).

Sobre la *inspiración* del Espíritu Santo a los hagiógrafos, después de afirmar que todos los libros de la Sagrada Escritura tienen a Dios como autor, y que como tales han sido confiados a la Iglesia, nos enseña que «Dios se valió de hombres elegidos, que usaban *de todas sus facultades y talentos,* y de ese modo Dios nos manifestó por su medio todo y sólo lo que él quería, que es la verdad de nuestra salvación» (ib., n.11).

La teología actual de la inspiración, apartándose de la psicología racional aristotélica en este caso y de la consiguiente *noción fisicista del concurso divino,* atiende más bien al modo cómo suele actuar el apóstol en un contacto filial con Dios y mirando a la utilidad de la Iglesia y de los fieles, que de algún modo lo solicitaban. Según esto, la *inspiración divina* podría ser descrita como *la urgencia* que sentían los hagiógrafos de poner por escrito la predicación apostólica (ya directamente, como Mateo y Juan, o indirectamente como Lucas y Marcos, Pablo, etcétera) *para utilidad* de las Iglesias; siendo sus escritos *aceptados* por los apóstoles y comunidades cristianas como fieles a la predicación apostólica. Esta fenomenología de la inspiración

divina es más inteligible que la aristotélico-tomista del «concurso sobrenatural» de Dios como iluminando el entendimiento y moviendo la voluntad del hagiógrafo a escribir, tal como la propuso sobre todo León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus* (1893), y es resumida por el Vaticano II con estas palabras genéricas: «De este modo, obrando Dios en ellos y mediante ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería» (ib., n.11). El modo de explicar la fenomenología de la inspiración, al igual que sucederá con la fenomenología de la conversión o de la gracia, depende en gran parte de la antropología filosófica (y de la psicología racional), que le sirven de base [14].

Por lo tanto, si la Sagrada Escritura contiene como revelación de Dios *la verdad para nuestra salvación* (ib., n.11), el hecho mismo de que esa revelación nos haya sido comunicada por medio de hombres y al modo humano exige que el intérprete conozca los géneros literarios y las culturas, para captar lo que «el autor sagrado dice o intenta decir, *según su tiempo y cultura,* por medio de los géneros literarios propios de la época», teniendo en cuenta «el modo de pensar, de expresarse, de narrar que se usaba en tiempos del escritor y también el uso más frecuente de los mismos en aquella época en la vida ordinaria» (ibídem, n.12).

Obviamente, según indicamos antes, el Concilio vuelve a insistir en que todo lo referente a la interpretación de la Sagrada Escritura «queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el mandato y el ministerio de conservar y de interpretar la palabra de Dios» (ib., n.12).

Todo esto nos plantea la cuestión fundamental de toda renovación de la Iglesia y de la teología, es decir: *que todo lo que no diga relación directa con esa historia de salvación, cuyo suceso central es Jesucristo, y que proceda ya de las culturas y géneros literarios de los hagiógrafos y sus épocas y lugares correspondientes, no debe ser tenido como revelación de Dios, sino como fruto de las culturas y ropaje humano de dicha revelación.* Por eso, Dios no ha revelado a la humanidad una mentalidad patriarcal o matriarcal, dinámica o estática, ni una biología o cosmogonía, ni costumbres de este u otro tipo, ni organización política y económica, ni, por supuesto, ningún género literario (*histórico; tipo saga* o historia familiar novelada; *etiológico,* para expresar de algún modo la causa de un fenómeno, ni siquiera del mal en el mundo; *profético,* que con frecuencia no expresa más que los deseos aún incumplidos; *poético, parabólico,* y si hay algún otro posible).

[14] Cf. A. M. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración.* Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica (Bilbao 1983).

Y —lo que nunca se repetirá lo bastante— el mandato y el ministerio de Dios a la Iglesia de conservar y de interpretar la Sagrada Escritura no puede ni debe extenderse más que a *la verdad de nuestra salvación,* bajo sus aspectos inseparables de *fe y ética, verdad y compromiso* (la ética del amor), pero nunca debiera atribuirse una asistencia especial del Espíritu Santo para imponer, como, por desgracia, ha sucedido varias veces, ninguno de esos elementos culturales de la Biblia como si se tratara de verdades reveladas. Aquí conviene dejar «un amplio horizonte entre dos luces» para que el lector apercibido piense en la conversión y bautismo forzados por algunos emperadores y reyes cristianos, en la excesiva aceptación de los esquemas imperiales romanos y de sus potestades desde la época del «constantinismo», en la Inquisición para salvaguardar a toda costa la unidad de la fe (como en Roma, cuyo principio fundamental era: *salus patriae suprema lex),* en el tristemente célebre caso Galileo Galilei en astronomía por el dichoso libro de los Jueces (¡y el sol se paró para que Josué pudiera acabar del todo con sus enemigos!), en la justificación de la pena de muerte con algunos textos del Antiguo Testamento en los que el «Dios tribal» hebreo sirve de justificante a todos los atropellos de Israel, por no mencionar los más recientes conflictos del liberalismo, comunismo, propiedad privada y sus límites, etc. Ya me he referido antes a la importancia de la *mentalidad patriarcal* hebrea, debido en gran parte a la biología, al desconocer la ovulación de la mujer y atribuir al hombre el origen de toda descendencia, con las consecuencias que esto ha traído para la organización de la misma sociedad judía y cristiana, de la Sinagoga y de la Iglesia, y con el influjo que esto va a tener en todo lo que se refiere a la *antropología del pecado de Adán.*

Y esto nos enfrenta ya de lleno con un problema puramente cultural de una importancia decisiva para toda la antropología teológica, que es lo que realmente nos interesa: *la mentalidad tribal y patriarcal judío-cristiana y sus consecuencias para la teología del pecado y de la gracia.*

Porque San Agustín no absolutizó ciertas tradiciones del Antiguo Testamento, como la descripción que hace el Génesis de los días de la creación, y por eso las sometió a una hermenéutica no literalista, desmitificándolas y enriqueciéndolas con su intuición célebre de las *razones seminales,* como virtualidades

contenidas en la materia o creación inicial que van surgiendo a la vida a su debido tiempo. En cambio, sí absolutizó y tomó como histórico, según era ya costumbre secular, el relato del Génesis sobre el paraíso terrenal y los primeros padres, Adán y Eva, sin duda porque se encontraba en el momento fuerte de la *soteriología de San Pablo* (¡el único autor del Nuevo Testamento que recuerda en serio ese relato del Génesis!) al atribuir al pecado de Adán el origen del mal, de la muerte y del pecado en el mundo. En las cartas a los *Romanos* y *primera a los Corintios* aparece este relato con insistencia, deteniéndose además el Apóstol, según su habitual estilo dialéctico, en contraponer al primer Adán terreno y al segundo Adán celeste, Cristo, como tipos del hombre viejo y del hombre nuevo o nueva creación, respectivamente.

2. Mentalidad tribal y patriarcal judío-cristiana

Las características de esta mentalidad tribal aparecen en todo el Antiguo Testamento con esa unión indisoluble, típica de los hebreos, entre raza y religión, entre sociedad y sinagoga: con su politeísmo antes de la época de los grandes profetas (siglo IX a.C.), su Dios es más grande que todos los dioses de los demás pueblos, y va con ellos a todas partes para protegerlos; en lucha continua con todos los pueblos vecinos, para los hebreos su prójimo es el de su mismo pueblo, y los demás son sus enemigos; para tener el mayor número posible de guerreros y ante la mortandad de entonces, especialmente en los niños, cada hombre puede tener varias mujeres y concubinas, y se *teologizan* o atribuyen a Dios una serie interminable de leyes higiénicas para proteger la vida (circuncisión, prohibición de comer carne de cerdo y animales semejantes debido a la triquina) y para conservar el orden y la convivencia, tan difíciles, sobre todo, en marcha por el desierto (¡la ley del talión!).

Pero el aspecto religioso del pueblo hebreo aparece aún más dominado por la mentalidad tribal. El es el único pueblo elegido por Dios para rendirle culto, y esa elección fue sellada por una *Alianza* singular, cuyo memorial era la inseparable Arca de la Alianza. El los protege o castiga en las guerras con sus vecinos, según que le sean agradables por sus virtudes o le desagraden por sus pecados. *Los pecados de los padres pasan a los hijos hasta la séptima generación,* que equivale a decir para siempre. Y cuando, debido a las intuiciones de los grandes profetas como Isaías, comienzan a hablar un lenguaje universalista, el punto de

referencia de ese universalismo no es otro que Sión o Jerusalén, adonde confluirán todas las gentes.

Un autor moderno resume de este modo ese aparente universalismo del Antiguo Testamento, después de hacer notar que la oposición entre los israelitas «elegidos» y los no pertenecientes al ámbito religioso hebreo aparece descrita en general con caracteres belicosos de gran violencia. Resumiendo un sin fin de textos bíblicos, puede concluir: «El verdadero Dios, podría decirse, no se ha revelado íntimamente más que a Israel, a quien ha hecho testigo suyo entre los hombres; en cuanto a las demás naciones, no exige más que una rectitud moral, que incluye la repulsa de los ídolos. Pero la iniquidad de las naciones y su hostilidad contra Dios y contra sus escogidos les inducirán al final de los tiempos a marchar todos juntos en contra de la Ciudad Santa. Dios combatirá entonces contra ellos y les castigará terriblemente; pero dejará que algunos sobrevivan y que, después de repudiar a los ídolos, sean admitidos a compartir en adelante la santidad y la felicidad de Israel» [15].

No perdamos de vista para nuestro propósito ese aspecto de la *mentalidad tribal* que vive como algo connatural la participación de los hijos en los pecados de los padres, aunque algún profeta como Ezequiel sea ya de otro parecer, porque eso nos podrá aclarar el fondo de la teología del pecado original, y así consta con creces en la polémica entre Agustín y Juliano de Eclana, citando ambos precisamente esos textos que realmente se contradicen entre sí.

También juega un papel de primer orden en esa teología del pecado la *mentalidad patriarcal,* que atribuye el pecado, más bien y a veces con exclusividad, a Adán, a pesar de que fue Eva la primera en cometerlo y en incitar a Adán a imitarla. Debido a aquella biología rudimentaria, y que había de durar tantos siglos aún, que nadie se extrañe de encontrar en Santo Tomás la misma mentalidad cuando, al igual que Aristóteles en su *Etica,* llama a la mujer «varón frustrado» *(vir frustratus)* y opina que la masturbación, debido a esa biología, es el crimen más grande después del homicidio.

Por eso, la única genealogía que existe para los hebreos es la del hombre, tal como aparece aún en la genealogía de José al comienzo del evangelio de San Mateo. Las mujeres hebreas no podían ser testigos en los juicios, ni participar en los cultos de las sinagogas. Algo semejante a lo que sucede aún hoy día con los musulmanes, ya que el Corán es en buena parte una adap-

[15] P. E. Dion, *Universalismo religioso en Israel* (Estella 1976) 225.

tación de la Ley de Moisés a su situación peculiar. Así se explica que Eva apenas vuelva a ser citada en el Antiguo Testamento, y que San Pablo no la mencione en estas cartas al hablar del pecado de Adán. Eso no es misoginia o antifeminismo, como dicen algunos, sino mentalidad patriarcal hebrea, según la cual fue organizada la Iglesia primitiva y no podía serlo de otro modo.

Es cierto que, ya desde el Génesis, el hombre y la mujer aparecen como *una sola carne,* es decir, como llamados al ideal de irse convirtiendo por el amor matrimonial en una sola persona moral *(basār),* unión celebrada incomparablemente en sus tristezas y alegrías por el *Cantar de los Cantares* y recordada muchas veces para expresar el amor entre Dios y su Pueblo. Sin embargo, como dice E. Jacob, «el conjunto del AT insiste sobre la subordinación de la mujer al hombre. El hombre es en sí mismo un ser completo, la mujer que le es dada no añade cosa alguna a su naturaleza; mientras que la mujer, extraída del hombre, debe a éste toda su naturaleza, aun cuando el hombre haya sido pasivo en su creación, que se debe enteramente a Yahveh, y cuyo resultado hace exclamar a aquél de admiración: '¡Esta es carne de mi carne!' (Gén 2,23)». De hecho, desde el período yahvista no hay el menor indicio de una sociedad matriarcal, y a la mujer se le asignan funciones secundarias en el orden religioso y social, sobre todo como mujer de su hogar para servir al hombre y asegurar la continuidad de las generaciones. El ideal de la monogamia no era cumplido en general [16], por no hablar de la facilidad con que los hombres resolvían la cuestión del divorcio con su «libelo de repudio» por causas de todo tipo (Deut 24).

Esta *mentalidad tribal y patriarcal* judía pasó en buena parte al Nuevo Testamento y, bajo algunos aspectos, fue agudizándose más y más en el transcurso de los siglos. Solamente si se comprenden las limitaciones de esta mentalidad, que en el fondo no son más que limitaciones procedentes de la antropología tomada en sentido amplio, podrá comprenderse la razón de los nuevos cambios en la *antropología teológica,* iniciados, según hemos visto, por el Vaticano II. No en vano nos recuerda el mismo Concilio que en la humanidad actual se puede hablar de «una verdadera transformación o metamorfosis social y cultural, que se extiende también a la vida religiosa», y que las ciencias humanas, biológicas, psicológicas y sociales, además de otras cosas, permiten al hombre conocerse mejor *(G. et spes* n.4-5), por no

[16] E. Jacob, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969) p.165-166.

hablar del *universalismo* social, económico y, en general, humanístico presente en todo el Concilio.

Pues bien, los hagiógrafos del Nuevo Testamento nos dejaron constancia de que los apóstoles y discípulos de Cristo comprendieron muy bien que su Maestro había roto definitivamente la unión entre raza y religión, predicando un Reino de Dios universal, para todas las razas o etnias (Mt 28,19-20). Describen con gran plasticidad la escenificación del «juicio final», en el que las obras de misericordia o amor social serán el criterio definitivo de salvación o de condenación para todos los hombres (Mt 25, par.; cf. 1 Cor 13; 1 Jn 4, etc.). Pero también es cierto que para ellos la Iglesia de Cristo es ahora el *nuevo Israel,* o nuevo pueblo de Dios *en sustitución* del antiguo, y que no dudan en atribuirle las promesas fundamentales que Dios hacía al pueblo de Israel (Mt 1,21; 2,6; 2 Cor 6,16; 1 Pe 2,9-10; Apoc 21,3, etc.). Es evidente que exigen la fe explícita en Jesucristo y el bautismo para la salvación, tal como aparece ya en San Marcos 16,16: «El que creyere y se bautizare, será salvo; y el que no creyere será condenado».

San Pablo mantiene además, como buen doctor de la Ley, el relato del yahvista en el Génesis que atribuye *el origen del mal, del dolor, de la muerte y, de algún modo, también del pecado* en el mundo al primer pecado de Adán.

Y esto es preciso repetirlo y recordarlo siempre, porque va a pasar a la antropología teológica de los siglos posteriores, aunque sea con diversos matices en Oriente y en Occidente. Esta mentalidad tribal y patriarcal se va a reflejar en las diversas teologías sobre el pecado del mundo y su redención, así como en la teología bautismal y en la eclesiología, hasta culminar en el célebre axioma del concilio de Florencia: Fuera de la Iglesia no hay salvación (*Extra Ecclesiam nulla salus:* D-Sch., 1351) [17]. El cambio de perspectiva que ha durado varios siglos, hasta su culmen en el Vaticano II, según indicamos al comienzo de este estudio, debiera indicarnos ya de consuno que se trata de *un cambio de mentalidad o de cultura,* y no de un cambio en las verdades fundamentales de nuestra fe. El mundo entonces conocido por los hagiógrafos y los SS. Padres era tan limitado, y tenían tal convicción de que todos habían oído el Evangelio de Cristo y de que, si no lo aceptaban, era por culpa personal, que no dudaban en excluir de la salvación a todos los que de hecho

[17] Cf. Y. Congar, *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) p.367-392; J. Ratzinger, *El Nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) p.375-415. Sobre San Agustín y el Vaticano II, mi art. cit. en la nt.6; W. Kern, *Ausserhalb der Kirche kein Heil?* (Freiburg-Basel-Wien 1979).

no pertenecieran a la Iglesia. Pero junto a esta creencia anidaba en el fondo el *gran problema de la explicación del origen del mal en el mundo* por el pecado de Adán, según las palabras del Apóstol.

Y de este problema, ya situado de lleno en la polémica pelagiana, vamos a ocuparnos a continuación con la amplitud suficiente para que el lector pueda captar la complejidad y las consecuencias de haber tomado como histórico el relato del Génesis sobre el paraíso terrenal.

3. El origen del mal. La «situación humana de pecado» y su sentido hoy

Uno de los problemas más inquietantes del hombre ha sido siempre buscar la razón del origen del mal en el mundo: de la muerte, del dolor, de la injusticia y de todo desorden y pecado. Y éste es uno de los sustratos más frecuentes en todos los libros de la Sagrada Escritura a partir de los relatos del Génesis sobre el paraíso terrenal.

Las polémicas maniquea y pelagiana, en las que se vio envuelto San Agustín a lo largo de toda su vida, tienen ese mismo problema como telón de fondo, que implica nada menos que las más grandes profesiones de fe del cristianismo: el Dios creador único, la bondad de la creación, la libertad humana y el pecado, el dolor, la muerte y la redención o mediación de Cristo, y todo ello ordenado a las grandes cuestiones de la gracia, la predestinación y la justicia de Dios.

En la polémica pelagiana está siempre presente la acusación feroz que los pelagianos hacían a Agustín de seguir siendo maniqueo debido a su doctrina del *pecado original*. Porque, le dicen, si el origen de la muerte y de todas las miserias y pecados de la humanidad está en el pecado de Adán, transmitido por generación a todos sus descendientes, sin que, por lo tanto, ese pecado original dependa de la libertad de cada uno de ellos, entonces es que en la naturaleza humana hay incrustado *un principio del mal* o la sustancia eterna de los maniqueos en perpetua lucha con el principio del bien, Dios.

Agustín, además de aducir en su favor a San Pablo y a los SS. Padres y sínodos de la Iglesia, según veremos, les objeta de un modo incontestable, dados los presupuestos del positivismo bíblico en que todos ellos se movían, con el gran argumento del *origen del mal y de las miserias* de toda la humanidad a partir ya del nacimiento; por tanto, también de los párvulos que

aún no tienen el uso de la libertad. Les cita sin cesar el texto del *Eclesiástico* (40,1): «Una penosa tarea se impuso a todo hombre y un *pesado yugo* oprime a los hijos de Adán desde el día en que salen del seno de su madre hasta el día en que vuelven a la tierra, madre de todos». Este va a ser el contrapunto más fuerte de Agustín contra el optimismo pelagiano y en defensa de su doctrina sobre el pecado original, sobre todo en la época más álgida en contra de Juliano de Eclana [18]. Si no le explican eso de algún modo y siguen acusándole a él de maniqueísmo y de quebrantador de la justicia y de la bondad de Dios, entonces es que los verdaderos maniqueos son ellos, los pelagianos: *Respondete igitur Maniquaeis!* Contestad, pues, a los maniqueos; porque si, según vosotros y vuestro ficticio paraíso «del dolor», todos esos males y miserias son naturales, entonces sí que destruís la justicia de Dios y ponéis en la naturaleza humana «a esas dos naturalezas, una del bien y otra del mal, contrarias entre sí desde la eternidad y más tarde mezcladas en continua guerra» [19]. Por eso, durante toda la polémica, Agustín recurre, para explicar el origen del mal y de la muerte, al pecado primero, *libre en Adán,* en quien estaba toda la humanidad *(in lumbis eius),* y a las penas o castigos de ese pecado: el mal, el vicio de la concupiscencia, la muerte *(poena peccati).*

Y, como no podría ser de otro modo, la fuente principal de su doctrina va a ser el relato del Génesis y la interpretación que del mismo hace el Apóstol San Pablo.

Por eso, creo que es más importante exponer de antemano, también en este problema fundamental de la antropología teológica, la situación actual de la exégesis y de la teología en general, que no perderse en un sinfín de textos y de acotaciones

[18] «Dime con qué justicia sufren tantos males los párvulos, y esto hay que repetirlo sin cesar. En cambio, vosotros no os avergonzáis de transportar esos males al paraíso, aunque nadie hubiese pecado aún. Tú dices: 'No son creados malos, es decir, trayendo el pecado original; entonces, ¿con qué justicia son oprimidos por el yugo pesado desde el mismo día en que salen del vientre materno? (Eclo 40,1). Y en ese pesado yugo hay tanta miseria, que nos es más fácil lamentarla que explicarla' *(Op. imperf. c. Jul.* V 64)». Vale la pena recordar aquí la frecuencia de esta cita, aunque sólo sea en esta obra: I 31, 116, 120, 122; II 110, 116, 117, 119, 124, 141, 144, 163, 164, 176, 236; III 5-8, 42, 48, 61, 65, 68, 77, 83, 102, 109, 126, 134-135, 154, 155-160 (sobre los subnormales y los fatuos), 161 (las miserias de la imagen de Dios), 162, 198, 211; IV 1-2, 123 *(unde sunt vitia debet dicere, qui vult resistere Manichaeo),* 125, 136; V 1-3, 6, 15, 64; VI 3-5, 7-9, 13-14, 16-17, 20, 22, 24-25, 27. No parece muy objetivo contraponer la doctrina de San Agustín antes y después de la polémica pelagiana sobre las miserias de los párvulos, como lo hace W. Eborowicz *(La misère des enfants d'après les Confessions de saint Augustin et ses écrits antipélagiennes,* en *Studia Patristica, Texte und Untersuchungen* 117 (Berlín 1976) p.410-416.

[19] *Op. imperf. c. Jul.* VI 5. Para ver la importancia cada vez más radical que da Agustín al pecado de Adán y a su secuela, el pecado original, como causas del mal en el mundo, cf. la monografía de H. Häring *(Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* [Zürich-Köln-Gütersloh 1979]; bibliogr. 325-335); G. R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge 1982). Si bien en estas páginas podrá verse que no es «una herencia de Agustín», sino del Génesis, San Pablo y, de un modo u otro, de toda la teología patrística por su exégesis histórico-literal de esos textos bíblicos.

a las distintas opiniones de los corifeos de la polémica pelagiana. De ésta iremos tratando en cada uno de los temas, si bien la visión global de la teología moderna al explicar de otro modo el origen del mal y la situación de pecado de la humanidad viene a hacer inútiles o al menos anacrónicos muchos aspectos de la famosa polémica del siglo v.

a) *Pecado original: Situación humana de pecado y su sentido hoy.*—Para comprender rectamente el nuevo panorama de la antropología teológica hay que añadir a la cultura tribal y patriarcal judío-cristiana otra característica esencial, es decir: *su concepción dialéctica de la vida en todos sus aspectos (dialéctica vital, no puramente lógica).*

Es una mentalidad dinámica, funcional, que sólo puede concebir los seres en acción, a Dios actuando en la historia y al hombre haciéndose justo o injusto en una *pugna íntima de contrarios* que constituye la vida y la historia y que se resuelve en la lucha continua entre *el bien y el mal:* Dios y la serpiente, ángeles buenos-ángeles malos, Caín y Abel, Israel-Egipto, justos-injustos, hombre viejo y según la carne-hombre nuevo y según el espíritu, primer Adán terreno-segundo Adán celeste o Cristo, hasta el binomio final de San Juan, Cristo-Anticristo. Dialéctica vital que se da sin cesar tanto en cada persona como en la sociedad en su conjunto, y que es una llamada a la lucha por la justica y el amor y a la oración humilde al Dios de las misericordias.

Pues bien; de esos diversos aspectos de la mentalidad judío-cristiana surgieron dos tipos de teología para explicar de algún el *origen del mal en el mundo* sin que sufriera detrimento alguno ni la bondad y la justicia del Dios Creador ni la bondad inicial de todas las criaturas, en especial y según sus esquemas mentales, los ángeles y los hombres. Son dos explicaciones míticas diferentes, pero con un mensaje muy semejante, por no decir igual.

b) *El mal entró en el mundo por la envidia de los «ángeles caídos».*—Esta explicación se encuentra con diversos matices en todas las religiones orientales hasta nuestros días, y en la Biblia es mucho más frecuente que el recurso al pecado de Adán y Eva en el paraíso terrenal.

Lo que nos relata con gran lujo de detalles el «Apocalipsis de Adán y Eva», apócrifo del siglo I [20], sobre el origen del mal en el mundo por la envidia del demonio, no es más que un reflejo del relato del Génesis y de gran parte de la Sagrada

[20] M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica* (Madrid 1977) p.105ss.

Escritura a este respecto. Dice ese apócrifo que, como el hombre fue hecho «a imagen y semejanza de Dios», el Creador conminó al diablo a que adorase a esa imagen suya, pero él se rebeló a Dios henchido de envidia y dispuesto a hacer al hombre todo el mal posible. No en vano la serpiente del relato del Génesis aparece como una encarnación del demonio para tentar al hombre (Gén 3,1.4.13.14; Apoc 12,9.14.15; 20,2).

En el libro de la *Sabiduría* (2,24) se recoge esta misma tradición: «Por envidia del diablo entró *la muerte* en el mundo». Y esto se repite en ambos Testamentos, atribuyendo al diablo las tentaciones más graves: además del relato del paraíso terrenal, el diablo es el que tienta a Saúl y a David, y el que protagoniza todas las calamidades en el libro de Job; él es, asimismo, el que «entró en Judas», el traidor (Lc 22,3), el que lucha contra el Reino de Dios, el causante de todos los males y enfermedades, el que tentó en el desierto al mismo Jesús (Mt 4,1-11) y le entregó a la muerte por medio de Judas (Lc 23,3; Jn 13, 2.27). Por eso el demonio o Satanás debe ser destruido desde su raíz (Mt 25,41; 1 Tes 2,3-10; 2 Pe 2,4; Apoc 19,19-21, etc.).

Esta explicación bíblica del origen del mal en el mundo por la envidia de Satán y sus ángeles, que andan sueltos por todas partes para hacer daño al hombre, es uno de los aspectos de la teología bíblica de la redención que más influyeron en la teología patrística, y de un modo muy especial en la de San Agustín. En el Nuevo Testamento se nos dice que *por la muerte de Jesús en la cruz fue vencido el poder del demonio* (Lc 10,18; Jn 12, 31; 14,30; 16,11; 1 Jn 3,8; Heb 2,14-15). Y éste es uno de los aspectos de la redención que Agustín repetirá durante toda su vida, con su expresión favorita de que el diablo suelto fue encadenado o ligado por el triunfo de Cristo en la cruz. Y el mismo Lutero, tan imbuido de la tradición bíblica, no cesará de aducir esta lucha contra el pecado, resultando a veces como obsesionado por ella, según puede verse sobre todo en sus *Catecismos,* el grande y el breve. Los modernistas, como Turmel, harán buen uso de esta tradición mítica de la redención para reducir el cristianismo a una «evolución de la conciencia colectiva» de los seguidores de Jesús de Nazaret.

San Pablo, el doctor de la Ley, ahora ya convertido, es el único hagiógrafo del Nuevo Testamento que va a explicar el origen del mal y de la muerte en el mundo mediante el relato del Génesis sobre el paraíso terrenal, considerando la muerte de Cristo en la cruz como *una victoria sobre la muerte y el*

pecado que entraron en el mundo por el pecado de Adán (1 Cor 15,42-56).

c) *El mal entró en el mundo por el pecado de Adán.*—En el relato del yahvista sobre la primera pareja humana y sus avatares en el «paraíso terrenal» se funden de nuevo la mentalidad tribal y patriarcal hebrea junto con su *carácter esencialmente funcional y dinámico,* que no puede comprender más que el *ser-en-acción (hayāh),* y que no tiene ni ideas abstractas ni palabras abstractas. Por eso tiene que servirse de *narraciones* o escenificaciones con nombres propios ficticios, de parábolas y de proverbios sacados de la vida diaria, por no hablar del género poético tan enraizado en los pueblos semitas [21]. Es, pues, una mentalidad muy distinta de la mentalidad griega, estática, esencialista, que sólo se preocupa del interrogante: *¿qué es esto?,* ¿qué esencia, naturaleza o sustancia tiene esto, y cómo logro definirlo con su género próximo y su última diferencia (animalidad y racionalidad, para el hombre)? Dejo por ahora esta breve comparación entre la mentalidad hebrea y la griega, pero será preciso volver sobre ella, porque en la polémica pelagiana va a jugar un papel de primera importancia la militancia aristotélica de los pelagianos, sobre todo de Juliano de Eclana, y la adhesión de Agustín a la mentalidad vital bíblica, aunque tenga algunos matices neoplatónicos, a veces de importancia secundaria.

Según esto, el relato del yahvista sobre el paraíso terrenal, con sus diálogos entre la mujer y el demonio camuflado bajo la forma de serpiente, el árbol de la ciencia *del bien y del mal* con cuyo fruto llegarían Adán y Eva a «ser iguales a Dios», el pecado de la *desobediencia* al mandato de Dios de no comer de él, el pudor que comienzan a sentir al verse desnudos y su expulsión del paraíso (Gén 2,15-16; 3,6.17-19), todo ello constituye una catequesis simbólica insuperable y un género literario etiológico o para buscar de algún modo la causa del mal que existe de hecho en el mundo. Y esa causa, según este relato, no es otra que la *soberbia, el egoísmo* y *la desobediencia* a Dios del hombre y de la mujer, simbolizados en Adán y Eva: *Isch-Ischāh,* varón y hembra, que en hebreo está expresado a la perfección con dos términos que proceden uno del otro (como en latín: *vir-virago),* reflejo fiel de la mentalidad patriarcal.

Llama la atención que esta catequesis simbólica del yahvista, apenas citada en el Antiguo Testamento y sin mucha insis-

[21] Cf. T. BOMAN, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London 1960); W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche* (varios) (Berlín 1959); B. CASPER, *Sprache und Theologie.* Eine philosophische Hinführung (Freiburg-Basel-Wien 1975).

tencia (Job 14,4; Salmo 50,7; *Apocalipsis de Baruc,* el *IV de Esdras,* etc.), se convirtiera más tarde en una piedra miliar para la teología cristiana. Y es que San Pablo tomó ese relato simbólico *como historia,* contempló ese pecado de Adán como el origen de la muerte, del pecado y de la condenación (Rom 5,12-21; 3,23), iniciando así, con su visión dialéctica de la salvación, el célebre binomio: *Adán terreno y carnal = Adán celeste y espiritual, Cristo* (1 Cor 15,45.56). El autor de la primera Carta a Timoteo (2,14), al menos perteneciente al paulinismo, no duda en perfilar hasta el extremo su mentalidad patriarcal, dando duros mandatos de modestia, silencio y sumisión a las mujeres, puesto que, dice, «el primero fue formado Adán, después Eva. Y no fue Adán el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión».

El *positivismo bíblico* de toda la tradición cristiana, siguiendo la teología de San Pablo a este respecto, tomó como histórico ese relato del Génesis, que no pasa de ser una de las explicaciones simbólicas del origen del mal en el mundo, y con esto elaboró una antropología de tipo tribal y patriarcal, que no puede en modo alguno seguir siendo cerrilmente mantenida ante el nuevo panorama del *evolucionismo científico,* del *personalismo* de las ciencias humanas y de la ética junto con la mentalidad universalista actual, y con los hallazgos de las diversas *ciencias del lenguaje y de la hermenéutica bíblica.*

Y digamos ya de antemano que esos *cánones antropológicos* de los concilios de Cartago, Orange, y Trento sobre el pecado original, constituyen únicamente una teología «tribal» que va a condicionar de un modo absoluto la verdadera universalidad de la teología de la redención, o mejor, de la *Mediación de Cristo,* según lo hemos mencionado ya al exponer la mentalidad tribal y patriarcal, y que será preciso volver a analizar al exponer la polémica pelagiana acerca de la gracia. Baste recordar lo que nos enseña el Vaticano II sobre la rectitud de conciencia como criterio último de moral y de salvación *(Gaudium et spes* n.16-17.22). De ahí la importancia suma de distinguir entre las profesiones de fe *(Credo)* y las teologías.

De este modo, la gran polémica pelagiana sobre el pecado de Adán y sus consecuencias, en el marco del *positivismo bíblico* en que todos ellos se movían, debería pasar ya a ser un triste recuerdo, *si no fuera por sus secuelas graves para la teología de la gracia.* Por eso creo oportuno exponer ahora los puntos de esa polémica, pero con vistas a las explicaciones de la teología actual sobre «la situación de pecado de la humanidad». Todo

lo cual nos llevará a una breve crítica constructiva de las teologías tribales de la redención para desembocar, con el Vaticano II, en la teología realmente universal de la Mediación de Cristo y en el pluralismo de las teologías de la gracia, ya que los caminos de la salvación son también «plurales» o variados.

d) *Polémica entre Agustín y los pelagianos sobre el pecado de Adán y sus consecuencias.*—Según nos dice el mismo San Agustín, ya al final de su vida, en su libro *Sobre el don de la perseverancia* (c.429), fue el mismo Pelagio quien comenzó la polémica en Roma, cuando un hermano religioso de Agustín y obispo recordó la célebre frase de las *Confesiones:* «Da lo que mandas, y manda lo que quieras» *(Da quod iubes, et iube quod vis).* Probablemente se trata de Alipio, verdadero «relaciones públicas» de Agustín para todo lo referente a Roma. Agustín nos dice que Pelagio, al oír esa frase, «no la pudo soportar, se puso a contradecirla bastante excitado, y poco faltó para querellarse por ello con el que la había recordado» [22].

La polémica pelagiana comenzó, pues, por la *teología de la gracia,* de la relación entre la naturaleza y la gracia y, por lo mismo, por *la noción misma de la gracia de Cristo* y su necesidad en cuanto al cumplimiento de la ley o voluntad de Dios y en cuanto a la *posibilidad, natural o no, de no pecar.* Y esto no debemos olvidarlo nunca, porque va a condicionar todos los demás elementos de la polémica: pecado original, presciencia, predestinación, según lo advierte Agustín en ese mismo lugar. Todo se reduce para él a defender la divina Escritura, en la que se nos enseña la predestinación, ya que «los pelagianos dicen que la gracia se nos da según nuestros méritos (presabidos por Dios eternamente), y esto equivale a la negación más absoluta de la gracia» [23].

Sin embargo, y no podía ser de otro modo, la noción misma de la gracia de Cristo (o la «gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor», según la expresión más frecuente en Agustín) y su relación con la naturaleza humana llevó inmediatamente la polémica a las fuentes bíblicas en que se nos habla de los avatares de esa naturaleza humana en relación con Dios: *el relato del Génesis* sobre los primeros padres en el paraíso terrenal y,

[22] «Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coepiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotius, pene cum eo qui illa commemoraverat litigavit» *(De dono persev.* 20,53). El mismo Agustín cita ahí sus *Confessiones* (X c.19,31,37) y recuerda agradecido el relato que allí hizo de su conversión a la fe (ib., III c.11-12 y IX c.18) por el don de Dios y las lágrimas de su santa madre *(De dono persev.* 20,53).

[23] Ib., 20,53: «Quid autem coegit loca Scripturarum, quibus praedestinatio commendata est, nisi quod Pelagiani dicunt gratiam Dei secundum merita nostra dari? quod quid est aliud quam gratiae omnino negatio?»

en el NT, *las Cartas de San Pablo,* que sigue esa misma tradición adámica para explicar, según vimos, el origen del mal en el mundo. El *pecado de Adán* va a ser, de este modo, el centro de las discusiones; porque, aun considerándolo todos ellos como realmente histórico, las interpretaciones acerca del mismo, con todo lo que ello implica, son opuestas e irreconocibles.

San Agustín tiene siempre presente la experiencia tremenda de su conversión, y así lo recuerda en ese mismo texto antes citado sobre el don de la perseverancia: «Dios me convirtió a aquella fe, que yo devastaba con la más miserable y más furiosa locuacidad, y narré (en las *Confesiones)* esa conversión de modo que apareciese cómo se me otorgó no sucumbir por las lágrimas fieles y cotidianas de mi madre» [24]. Lo mismo cabría decir de la conversión de San Pablo, descrita con caracteres trágicos en los Hechos de los Apóstoles (9,1-30), y que va a quedar reflejada con toda viveza en sus Cartas, fuente por excelencia de la teología de San Agustín sobre la gracia y el pecado. Por el modo de su conversión, Pablo y Agustín son dos almas gemelas y pueden sentir como nadie lo que significa la gracia de Cristo y la impotencia del hombre para salir por sí solo del dominio del pecado y del desorden. Por eso creo que, al menos en parte, tienen razón los autores que ven en la teología del pecado y de la gracia de Agustín un fiel reflejo de la experiencia de su propia conversión [25].

Además de esta experiencia de conversión, sería preciso tener en cuenta *los principios fundamentales de la hermenéutica bíblica* de San Agustín, de los cuales se ha escrito mucho, pero sin hacer hincapié en el *positivismo bíblico* dominante en esa época y en tantos siglos hasta casi nuestros días. La falta de la «hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios», antes mencionada, hace que ciertos relatos bíblicos y hasta libros completos, como el de Job, sean considerados como realmente históricos, cuando son únicamente relatos o libros *simbólicos y míticos* que tratan de transmitirnos una profesión de fe o de moral, o bien una explicación de la realidad humana, como en el relato del Génesis sobre el origen del mal en el mundo.

San Agustín es fiel, sobre todo en sus abundantes sermones, al principio contenido en la *dialéctica* de San Pablo: Opo-

[24] *De dono persev.* 20,53.

[25] Cf. H. RONDET, *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne,* en *Saint Augustin parmi nous* (varios) (Le Puy-Paris 1954) p.199-222; esp. p.218; P. I. KAUFMANN, *The Lesson of Conversion:* A Note on the Question of Continuity in Augustine's Understanding of Grace and Human Will: Augustinian Studies 11 (1980) 49-64; él encuentra la expresión teológica más fiel de la experiencia de la conversión de Agustín en su obra *De la gracia y el libre albedrío,* escrita cuarenta años más tarde.

sición entre la *letra de la Ley,* que mata, y el *espíritu* del Evangelio, que vivifica (2 Cor 3,6). La escuela exegética alejandrina a partir de Orígenes, y luego seguido por San Ambrosio, buscan ante todo en el lenguaje de la Biblia el *sentido espiritual* o pneumático, influidos por la mentalidad neoplatónica de buscar la realidad de las Ideas ejemplares en sus reflejos o apariencias mundanas. Agustín, también imbuido de ciertos matices neoplatónicos, trata de buscar con preferencia, bajo el signo o *sacramentum* del lenguaje bíblico, su sentido espiritual o *res,* es decir, *la revelación de Dios en Jesucristo* [26]. Pero la fuerte y penosa polémica antidonatista llevará a Agustín a una conclusión fundamental y criterio último de la interpretación bíblica: Ese sentido espiritual que nos otorga el Espíritu de Dios con su luz solamente puede alcanzarse *dentro de la Iglesia* o «Mater Catholica», puesto que ese Espíritu sólo se nos da mediante o a través de su Iglesia. De ahí la importancia decisiva para Agustín *del magisterio de la Iglesia como único intérprete autorizado de la S. Escritura.* Ya hacia el año 397, en su libro contra la llamada «Epístola fundamental de Manés», en la que éste se llamaba a sí mismo «Apóstol de Jesucristo por la providencia de Dios Padre», dice Agustín a los maniqueos que él no tiene más Evangelio que el de los católicos, de tal modo que: «Yo no creería al Evangelio si no me moviere a ello la autoridad de la Iglesia católica» o universal; por eso no puede creer en el evangelio de Manés. Agustín hace siempre una integración entre Evangelio e Iglesia, de tal modo que el sentido auténtico de aquél sólo puede encontrarse en la *tradición* de la Iglesia universal [27].

Esta mediación esencial de la «Iglesia Católica del Espíritu Santo» como criterio único para la interpretación auténtica de la S. Escritura es un *punto clave* para comprender toda la teología de San Agustín. Esa interpretación tradicional de la S. Es-

[26] Cito sólo a algunos autores más actuales: H.-J. SIEBEN, *Die «res» der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De doctr. christ. I-II:* Rev. des Etudes Augustiniennes 21 (1975) 72-90; U. DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Tübingen 1965); G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione* (Brescia 1980); P. GRECH, *I principi ermeneutici di Sant'Agostino:* Lateranum 48 (1982) 209-223; A. TRAPÈ, *S. Agostino esegeta: teoria e prassi:* Lateranum 48 (1982) 224-237.

[27] *Contra Ep. Fundam.* 5,6; PL 42,176. Cf. TH. CAMELOT, *Autorité de l'Ecriture, autorité de l'Eglise. A propos d'un texte de saint Augustin,* en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Bibliothèque Thomiste 37) (París 1967) p.127-133. Digamos de paso que esta mediación eclesial de Agustín en la interpretación de la S. Escritura no fue seguida por Lutero, más bien como principio que en la praxis, y que éste propuso la interpretación bíblica «bajo la inspiración personal del Espíritu Santo» (libre examen), la «Escritura interpretada por sí misma, con la clave global de la cruz de Cristo: *Crux probat omnia* (W. 5,31,179). Cf. J. D. KRAEGE, *La réforme herméneutique de Luther:* Lumière et Vie 31 (1982) 27-40. Sin duda influyó en esa postura de Lutero la mentalidad bastante común entonces en Roma, y que el cardenal Cayetano se la repitió en su reunión de Ausburgo (1518), de que el papa estaba por encima de la S. Escritura.

critura será su argumento central contra los maniqueos, los donatistas, los arrianos o semi-arrianos, y de un modo muy singular, tal vez por la dureza de los argumentos «racionales» de sus oponentes, en toda la polémica pelagiana, sobre todo en sus libros contra Juliano de Eclana. Y ese recurso continuo a los escritores eclesiásticos notables por su doctrina, santidad y aceptación eclesial, que hoy llamamos «Santos Padres» y que, junto con la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia, constituyen la *Tradición,* va dirigido en Agustín precisamente a la defensa de su *doctrina sobre el pecado original y sus consecuencias* [28], ya que lo más duro de la polémica con Juliano se centra en la defensa de su libro *Sobre el matrimonio y la concupiscencia,* sobre el modo, pues, de la transmisión de ese pecado, el problema complejo del *bautismo de los niños* y el del origen del mal en el mundo.

La dureza de la polémica con Juliano de Eclana, que aduce la autoridad de Rufino de Aquilea para negar el pecado original, obliga a Agustín a bajar a la arena bien provisto de argumentos de la tradición, con sus nombres propios y sus textos correspondientes: Ireneo, Cipriano, Reticio, Olimpio Hispánico, Hilario, Ambrosio, Jerónimo; y de los orientales, Gregorio Nazianceno, Basilio, Juan Constantinopolitano (Crisóstomo), etc. [29]. El más citado por Agustín es San Ambrosio, precisamente porque Pelagio lo había alabado en extremo en su autodefensa en el libro segundo *Sobre el libre albedrío:* «Ambrosius, pontifex magnus, haeresiarchae vestri excellenter ore laudatus» [30]. Junto a estos «santos e ilustres obispos de Dios en la santa Iglesia, todos ellos eruditos en las sagradas Letras, frente a tus platónicos, aristo-

[28] Cf. F. PERAGO, *Il valore della tradizione nella polemica tra S. Agostino e Giuliano d'Eclano:* Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli 10 (1962-63) 143-160. Los diversos estudios, sobre todo en relación con los Padres griegos, de B. ALTANER, *Kleine Patristische Schriften* (Berlín 1967) p.1-331. Nótese que, cuando Pelagio trata de defender su tesis del «poder no pecar» natural con textos de Lactancio, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo y del mismo Agustín *(De lib. arb.),* éste le dice que él sólo debe un *asentimiento absoluto* a la S. Escritura, «quia solis canonicis debeo sine ulla recusatione consensum» *(De nat. et gr.* 61,71).

[29] *Contra Jul.* I 4-7,12-35; II 1,1; 10,33-34; *Op. imperf. c. Jul.* I 59 (Juliano lo acusaba de ser como Manés, Marción, Fausto y Adimanto); II 33ss; IV 72-73; 118ss; VI 14. Y si a veces, como en el caso de San Juan Crisóstomo, los textos no dicen nada del pecado original, al menos le sirven de testimonios para el bautismo de los niños. Cf. F.-J. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne:* REtAug. 25 (1967) 189-218.

[30] *Op. imperf. c. Jul.* II 8. Cita con frecuencia la afirmación rotunda de San Ambrosio en su *De poenitentia* I c.2: «Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est». Agustín recurre muchas veces a San Ambrosio, tan alabado por Pelagio en su *De lib. arb.,* para apoyar su doctrina sobre el pecado de origen transmitido por generación *(ex traduce).* Por ej., en esta última obra: *Op. imperf. c. Jul.* I 109, 112, 115, 117-118, 123, 126, 138; II 1-2, 8, 14-15, 21, 31-32, 36, 73, 113, 163, 208, 228; III 25, 37, 56, 79, 178, 181, 185, 200, 205, 213; IV 10, 23, 42, 56, 64, 67, 71-73, 88, 94, 104, 106, 109-110, 113, 117, 119-120; V 25, 30, 41, 43; VI 6, 8, 12, 21, 41.

télicos y discípulos de Zenón» [31], Agustín citará con frecuencia el sínodo episcopal de Cartago contra Celestio (a.411), el juicio de Dióspolis, en Palestina, del año 415 (con 14 obispos para examinar la doctrina de Pelagio), el concilio de Cartago del 418, y las condenaciones del pelagianismo por los papas Inocencio I, Zósimo y Celestino I.

Este es el panorama exegético de San Agustín cuando se enfrenta con los pelagianos para defender la «gratuidad de la gracia», poniendo como base de esa defensa la división de la historia de la naturaleza humana en dos períodos: *antes del pecado de Adán,* y *después del pecado de Adán y de su castigo: el pecado original y la concupiscencia (poena peccati).* Y sus argumentos fundamentales serán, como es obvio, tomados de la Sagrada Escritura: el relato del Génesis y las cartas de San Pablo, en especial a los *Romanos* y la *primera a los Corintios.* No perdamos de vista, según vimos antes, que se trata de una de las explicaciones míticas del origen del mal junto con la «envidia de los demonios», y que solamente es aceptada por San Pablo entre los hagiógrafos del Nuevo Testamento.

Hagamos ahora un paréntesis, antes de exponer con más detalle la doctrina de San Agustín sobre el pecado original, a fin de conocer quiénes eran los pelagianos y qué cultura y situación personal influía en su lucha por los «fueros de la naturaleza humana» frente a ese pecado de origen y a sus consecuencias. No conocemos muchos datos históricos de sus vidas: ni de Pelagio, fautor de la doctrina a la que San Jerónimo llamó por primera vez «pelagiana», ni de sus discípulos más notables, Celestio y Juliano de Eclana. Además puede decirse que una buena parte de sus escritos han llegado a nosotros gracias al método seguido por San Agustín de copiar sus textos (casi siempre acusaciones a él mismo) para refutarlos seguidamente. Por otra parte, en esta introducción general no son de gran importancia muchos detalles históricos que, sin duda, irán apareciendo en las introducciones a cada una de las obras del Santo Doctor.

Pelagio, nombre que según algunos autores sería la traducción latina del celta *Morgan* (océano), fue un monje no presbítero, nacido en Gran Bretaña, según San Agustín *(Brito),* y, según San Jerónimo, en Irlanda. Vivió en Roma probablemente del año 400 al 411, cuando, como muchos otros romanos, se embarcó hacia el Norte de Africa huyendo de los bárbaros de Alarico.

Todos están de acuerdo en que Pelagio, ante los abusos de

[31] *Contra Jul.* II 10,34.

muchos falsamente convertidos al cristianismo, enseñaba y vivía personalmente una moral «ascética», que él aconsejaba a los demás y trataba de fundar en la doctrina bíblica, especialmente en las Cartas de San Pablo. El mismo San Agustín, en su primera obra contra el pelagianismo *Sobre las culpas de los pecados y su perdón* (a.411-412), cita ya expresamente el nombre de Pelagio y dice que «ya he podido leer algunos de los escritos de Pelagio, varón santo, según he oído, y cristiano no poco aventajado, que contenían unas exposiciones muy breves de las Cartas de San Pablo», en las que, entre otras cosas, al interpretar el texto de Rom 5,12 *(Por un hombre entró el pecado en el mundo...),* niega que los párvulos tengan el pecado original [32]. Algunos años más tarde, al analizar *Las Actas de Pelagio* (a.417) o las respuestas de Pelagio, según Agustín «dolosas», en el sínodo de Dióspolis en Palestina (a.415), vuelve Agustín a recordar el halo de admiración con que había conocido el nombre de Pelagio: *Pelagii nomen cum magna eius laude cognovi.* Lo vio varias veces en Cartago durante las polémicas con los donatistas, pero Agustín estaba entonces muy ocupado. Además Pelagio se marchó muy pronto a Palestina [33]. Sin embargo, en ese mismo escrito nos dice que cuando recibió de los santos varones Timasio y Jacobo el libro de Pelagio *De natura,* en el 415, en seguida vio «que para éste la gracia de Dios no era más que la naturaleza creada con el libre albedrío» [34]. Y es conveniente no olvidar que, si bien el tema central de la polémica es desde el principio *la gratuidad de la gracia de Dios y su sentido más hondo en cuanto ayuda de Dios para hacer el bien,* la raíz misma de la polémica está en la interpretación que hacen de San Pablo (sobre todo Rom 5,12) en el sentido del pecado, original, o no. Basta leer los libros en que Agustín refuta a Pelagio: *Sobre las culpas de los pecados y su perdón,* y la respuesta al *De natura* de Pelagio en el *Sobre la naturaleza y la gracia* (a.415). Todo está condicionado por la interpretación que dan al pecado de Adán.

Las fuertes polémicas que han suscitado todos los intentos de rehabilitar la teología de la gracia de Pelagio, desde G. de Plinval hasta G. Greshake, deberían tener en cuenta, según creo, este panorama que hemos mencionado antes sobre la hermenéutica de las culturas y géneros literarios, la mentalidad tri-

[32] «Verum post paucissimos dies legi Pelagii quaedam scripta, viri ut audio sancti, et non parvo provectu christiani» *(De pecc. mer. et rem.* III 1,1).

[33] *De gestis Pel.* 22,46.

[34] «... nisi ut naturam cum libero arbitrio conditam, Dei diceret gratiam» *(De gestis Pel.* 23,47).

bal y patriarcal, así como otros aspectos de las culturas semita y griega, que juegan un papel de primer orden en todas estas cuestiones antropológicas. Pero de esto volveremos a ocuparnos al tratar expresamente del problema de la gracia y la predestinación.

Parece ser que la polémica pelagiana comenzó a tener resonancia por obra de *Celestio,* uno de los discípulos de Pelagio huido también a Cartago. Era monje desde cerca del año 400, y había hablado también en Roma con Rufino de Aquilea, aceptando y propagando la negación del pecado original. El diácono Paulino de Milán lo acusó al obispo de Cartago, Aurelio, y éste convocó en el año 411 el sínodo de Cartago, en el que Celestio fue excomulgado por no aceptar la reprobación de los siguientes puntos: «1) que el primer hombre habría muerto de todas formas, hubiese pecado o no; 2) que su falta sólo le perjudicó a él y no a todo el género humano; 3) que la Ley llevaba al cielo lo mismo que el Evangelio; 4) que antes de Cristo pudo haber algunos hombres sin pecado; 5) que los niños recién nacidos se hallan en el mismo estado que Adán antes de su pecado; 6) que no es cierto que el hombre muera a causa del pecado de Adán y que resucite en virtud de la resurrección de Cristo» [35].

Celestio recurrió a Roma contra la decisión de este sínodo de Cartago, y huyó a Efeso. También Pelagio se refugió en Palestina, en donde se encontraba el ahora ya monje Jerónimo, su antiguo adversario en la concepción de la *piedad ascética.* Hoy día suelen dar mucha importancia a esa polémica romana, porque refleja con bastante fidelidad la raíz del pelagianismo, que, según algunos autores, se inició ya entre Pelagio y San Jerónimo antes de que saliera Agustín a la palestra. Pelagio tenía en Roma un fuerte círculo de amigos entre la aristocracia y algunos obispos, y todos ellos defendían a Rufino de Aquilea y su «domesticada» traducción latina del libro *De los principios,* de Orígenes, frente a la que hizo su antes amigo Jerónimo con vistas a provocar la condenación de los errores de Orígenes. Pero, por otra parte, el monacato palestinense, al que pertenecía Jerónimo, estaba imbuido por la espiritualidad ascética

[35] H. RONDET, *Historia del dogma* (Barcelona 1972) p.140. San Agustín dice de Celestio: «hombre de ingenio agudísimo que, si se hubiera corregido, habría sido de gran provecho para muchos»; pero no se retractó de sus errores pelagianos ni en Cartago ni ante la Sede Apostólica de Roma *(Contra duas ep. Pelag.* II 3,5).

Sobre quién sea ese Rufino el Sirio, citado por Celestio en su defensa en el sínodo de Cartago (411), parece, según varios autores, que se trata de un monje de San Jerónimo enviado por éste a Roma en el año 400. Cf. G. BONNER, *Augustine and modern Research on Pelagianism* (Villanova University, Villanova 1972); E. TE SELLE, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius. Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy:* Augustinian Studies 3 (1972) 61-95. Otros opinan de otro modo, llegando a hablar hasta de tres Rufinos diferentes.

de Orígenes, de matiz neoplatónico y, por lo mismo, con gran desprecio del cuerpo humano, de algún modo cárcel de las almas pre-existentes [36]. Era, pues, el punto de vista más opuesto a la tesis pelagiana de la integridad y bondad de la naturaleza humana.

Jerónimo se opone a las doctrinas de Pelagio y escribe en contra de éste y de sus discípulos un diálogo y una carta, que pudieron costarle la vida ante los ataques furiosos de los mismos. Se salvó de milagro en una torre. El obispo de Jerusalén Juan II, antiguo adversario de Jerónimo en la causa origenista, vio ahora una nueva ocasión para oponerse a éste, y convocó en Jerusalén una reunión de presbíteros, entre los que se hallaba Pelagio. Pero prefirieron considerar el asunto como «una cosa latina» y lo remitieron al papa Inocencio I. Ante los ataques del joven sacerdote español Pablo Orosio, enviado por Agustín a Oriente para seguir de cerca los acontecimientos, tanto Pelagio como Celestio fueron acusados de herejía ante el metropolita de Cesarea Eulogio. Y éste convocó en el 415 un sínodo de 14 obispos en *Dióspolis* (hoy *Lidda),* en el que Pelagio se defendió con gran astucia de los errores que le atribuían y se negó a aceptar la responsabilidad de los errores atribuidos a Celestio. Cuando en el 417 escribe Agustín *Sobre las Actas de Pelagio,* se refiere a ese sínodo, y después de haber analizado a fondo otros escritos de Pelagio, como el *De libero arbitrio,* no duda en concluir repetidas veces que en ese sínodo Pelagio se sirvió de la ignorancia de los obispos griegos con respecto a la lengua latina y a la cuestión de fondo, tan viva en Occidente, para engañarlos. Por eso los obispos del sínodo proclamaron que Pelagio seguía perteneciendo a la comunión de la Iglesia [37].

San Agustín va a citar con mucha frecuencia este sínodo de Dióspolis en el que Pelagio, aunque fuera dolosamente, se pronunció de acuerdo con la condenación de la doctrina de Celestio. Y la base de esta doctrina era, evidentemente, la negación del pecado original y de sus consecuencias, incluida una fuerte crítica al sentido que ya desde el siglo III daban al bautismo de los niños «para el perdón de los pecados». En *Las Actas de Pelagio (De gestis Pelagii,* a.417), escrito dirigido a Aurelio, obispo de Cartago, puede verse la importancia que da Agustín a la negación del pecado original por los pelagianos, ya que todo el op-

[36] P. BROWN, *Pelagius and his Supporters: Aims and Environnement:* The Journal of theological Studies 19 (1968) 93-114; ID., *The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West:* ib., 21 (1970) 56-72; ID., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London 1972) p.183-226.

[37] Cf. MANSI, IV 311-320; A. HAMMAN, *Pelagianismus:* LThK 8 (Freiburg i. Br. 1963) p.246-249.

timismo de éstos con respecto a la posibilidad connatural de no pecar procede de esa negación. En cambio, Agustín explica la situación del hombre y su necesidad de la gracia de Cristo, así como el origen del mal y de la muerte, partiendo de la ignorancia y la debilidad (concupiscencia) como secuelas o castigos del pecado de Adán, que *vició* la naturaleza humana creada buena por Dios [38]. Agustín seguirá aduciendo hasta el fin de su vida contra Juliano de Eclana esa desaprobación que Pelagio hiciera de las doctrinas de su discípulo Celestio en el sínodo de Dióspolis, aunque después resultara una falacia [39].

A partir de ese sínodo de Dióspolis se precipitan los acontecimientos, que aquí sólo reseñaré brevemente para situar el comienzo de la defensa pelagiana por Juliano de Eclana.

Agustín logró celebrar un sínodo en Mileve (a.416), con la participación de unos 60 obispos de la Numidia, y otro en Cartaño, en el 417, enviando las actas al papa Inocencio I. Este les envió dos cartas, respectivamente, a Mileve y a Cartago, en las que defiende la necesidad del bautismo de los niños y excomulga a Pelagio y a Celestio [40]. Con esta ocasión Agustín, celebrando la santa Misa en el altar bajo el cual reposaban los restos del mártir San Cipriano, pronunció una homilía inolvidable sobre la Eucaristía (Jn 6,54-66) y sobre la gracia de Cristo contra los pelagianos, aconsejando a los fieles la acción directa y eficaz para terminar con el error: «Pues ya han sido enviados dos concilios a la Sede Apostólica, y ya han llegado de allá los rescriptos. La causa ha terminado: ojalá algún día termine también el error» [41]. Y, sin embargo, no todo había terminado. Inocencio I moría el 12 de marzo del 417, y le sucedió *Zósimo,* de origen griego y con muy pocas simpatías por los africanos.

Pelagio envió a Roma su profesión de fe, y Celestio fue personalmente para justificarse ante el nuevo Papa. Zósimo reunió dos sínodos en Roma y rehabilitó a Pelagio. Al tener noticia de ello, los obispos de África reunieron otro concilio en Cartago

[38] «Quis nesciat hoc vitium esse, non naturae, sicut eam condidit Deus, sed voluntatis humanae quae recessit a Deo» *(De gestis Pel.* 3,7); 7,20; 8-11,21-24 (los errores de Celestio no confirmados por Pelagio); 35,65 (resumen de los errores del pelagianismo).

[39] En el libro *De la gracia de Cristo y del pecado original* (a.418) dice Agustín, refiriéndose ya al *De lib. arb.,* de Pelagio, mencionado por éste en su carta de descargo enviada a Roma, que «da la impresión de que Pelagio es partidario únicamente de todo lo que entonces condenó: «nihil aliud sentire monstratur, quam id quod damnasse videbatur» (I 3,3). Y recuerda a Juliano de Eclana que, si Pelagio hubiera sido sincero en las condenaciones que aceptó en Dióspolis, la herejía pelagiana habría terminado muy pronto *(Op. imperf. c. Jul.* I 96); II 103,116; III 57; IV 43; VI 16,25. Se refiere tanto a la gratuidad de la gracia como a los castigos del pecado de Adán (muerte, ignorancia, concupiscencia).

[40] Cf. D.-SCH., 217-219. Se conservan entre las cartas de San Agustín 181-183.

[41] S. 131,10: PL 38,734.

(el XV, o XVI), el 1 de mayo del 418, en el que se reunieron 214 obispos, elaboraron 8 cánones sobre el pecado original y la gracia (D-SCH., 222-230), en los que se acepta en gran parte la doctrina de San Agustín, y los enviaron al papa. Zósimo llamó a Celestio para que se presentase en Roma, pero éste no se presentó, y el papa envió a las principales iglesias su *Epistola Tractoria,* en la que confirma los cánones de Cartago (D-SCH., 231), y de la que apenas se conservan algunos fragmentos.

Sin embargo, 18 obispos se negaron a aceptar el formulario de fe del papa Zósimo, y entre ellos estaba el joven *obispo de Eclana, Juliano,* que va a llevar desde entonces el peso de la defensa pelagiana, sobre todo en contra de San Agustín. Juliano escribió dos cartas al papa Zósimo y una a Rufo, obispo de Tesalónica, esta última suscrita por 18 obispos, en la que se acusaba a Agustín de maniqueísmo y que por eso va a moverle a escribir sus cuatro libros *Contra las dos epístolas de los pelagianos* (a.c.420). *Juliano,* nacido hacia finales del siglo IV y fallecido después del 454, era hijo de una aristócrata y del obispo Mémor, muy alabado por San Agustín por sus virtudes y amigo suyo y de San Paulino de Nola. Fue a Cartago como diácono, se casó con la también noble Yam, luego sucedió a su padre y más tarde fue nombrado obispo de Eclana, junto a Benevento. Al ser excomulgado por el papa Zósimo, se marchó al Este y fue recibido por Teodoro de Mopsuesta, y más tarde por Nestorio. Y no estará de más recordar ya aquí que estos obispos eran los grandes representantes de la *escuela de Antioquía,* de tendencia abiertamente aristotélica, en aquella sazón enfrascada en las polémicas cristológicas que llevarán a los concilios de Efeso y de Calcedonia, porque el aristotelismo de Juliano de Eclana juega un papel decisivo en su polémica contra San Agustín. Más tarde, en el 429, Juliano y otros obispos pelagianos pidieron al patriarca de Constantinopla Nestorio ser readmitidos en la Iglesia, pero éste remitió el asunto al papa Celestino I, quien los excomulgó con dureza en un nuevo sínodo romano. Finalmente, el concilio de Efeso, en su *Epístola Sinodal* de finales de agosto del 431, excomulga y depone de sus sedes y de su ministerio a todos los que sigan los errores de Celestio y de Nestorio (D-SCH., 370-397).

Realmente fue Juliano de Eclana el que dio al pelagianismo su expresión teológica más fundada y coherente, con su dialéctica feroz e incansable, con sus interminables lucubraciones basadas en las categorías aristotélicas y con un arma que él cree imbatible: *la definición estoica de la libertad* (tomada de Cice-

rón) como la *posibilidad natural* de elegir el bien o el mal, la ley de Dios o el pecado.

Su mentalidad es muy distinta de la de San Agustín, eminentemente bíblica y con matices platónicos que le facilitan la comprensión de las «utopías» semitas del NT. Pero el mismo Agustín reconoce con frecuencia la fuerza dialéctica de Juliano, y ante su mofa aristotélica que llama a la transmisión del pecado original por generación «una emigración de malas cualidades de unas sustancias a otras», Agustín no duda en decirle que, si él no hubiera aprendido las doctrinas de esos *jueces dialécticos* usadas para reírse del pueblo, «el edificio del dogma pelagiano se habría quedado sin el arquitecto indispensable» [42]. Pero de esta cuestión tendremos que ocuparnos con más detención.

Llama la atención que Pelagio, habiendo sido el fautor del pelagianismo, bien por su sagacidad o por su atención a la moral y su falta de garra teológica, fuera el menos afectado directamente por las condenaciones de los concilios y de los papas. No así por las fuertes réplicas de San Agustín y de los sínodos de Africa, que un especialista actual considera mucho más serias y fundadas en los escritos de Pelagio que algunos de los documentos romanos, atentos únicamente a las cartas de descargo que había enviado el monje británico a Roma [43].

Al llegar aquí se impone hacer solamente una síntesis de este capítulo de la historia del dogma, teniendo en cuenta que el acento debe ponerse hoy día más en la «realidad y tensión de la vida humana» y en sus secuelas que en las explicaciones teológico-bíblicas del pasado antes mencionadas. Sin embargo, en la parte de la polémica pelagiana referente al pecado original se encuentran ya como en su raíz todas las cuestiones de la antropología teológica, especialmente la cuestión central sobre «la gratuidad de la gracia».

Es curioso que estos fautores del pelagianismo sigan el método exegético de la llamada «escuela antioquena», de tendencia abiertamente aristotélica, que atiende ante todo al *sentido literal e histórico* del texto bíblico, frente a la búsqueda del sentido místico y alegórico de la escuela neoplatónica alejandrina [44]. Sin

[42] *Contra Jul.* VI 36: «quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset». Que no vacíe de sentido a la cruz de Cristo (1 Cor 1,17) y que atienda más bien a los jueces que él le ha citado tantas veces: SS. Padres, concilios, papas.

[43] O. WERMELINGER, *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus:* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979) 336-368; ID., *Rom und Pelagius.* Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-433 (Stuttgart 1975).

[44] Cf. L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Ligugé [Vienne] 1960) p.316ss; G. BARDY, *Aux origines de l'Ecole d'Alexandrie:* Recherches de Science Religieuse 27 (1937) 65-90; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg-Basel-Wien 1975) p.423ss (hermenéutica y cristología); ID., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Band 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (Freiburg-Basel-Wien [2]1982), especialmente a partir del arrianismo (356ss).

embargo, esa tendencia aristotélica de la escuela antioquena tiene como sustrato de su teología bíblica un fuerte predominio *de la razón,* muy en la línea de la lógica de Aristóteles, y sobre todo un primado radical de la *integridad de la naturaleza humana* tanto en cristología como en antropología teológica. Y esto va a constituir una verdadera paradoja para los pelagianos a la hora de interpretar a su modo, y no literalmente, los textos del Génesis sobre el paraíso terrenal y los de San Pablo sobre el viejo y el nuevo Adán.

Es capital tener presente este *aristotelismo* de Pelagio y de Juliano de Eclana para comprender la raíz de la polémica.

Es bien sabido que la cristología de la escuela antioquena resultaba inadmisible para los alejandrinos, de tendencia neoplatónica. Aquéllos, fieles a Aristóteles en su búsqueda y salvaguarda de la constitución intrínseca de la naturaleza, en este caso de la naturaleza humana de Jesucristo, se fundan en el hilemorfismo aristotélico para defender en esa naturaleza humana de Cristo *el cuerpo y el alma* (como materia prima y forma sustancial), porque sólo pueden concebir una naturaleza humana como *hipostatizada* en su propio orden o especie *(prosôpon).* Al defender, pues, contra el apolinarismo las naturalezas divina y humana en Cristo con sus propias hipóstasis *(prosôpa),* los alejandrinos creían que admitían dos personas en Cristo. Por eso hoy día se ve de un modo muy distinto la acusación de *dualismo* a los corifeos de esa escuela antioquena, Diódoro de Tarso, Teodoro de Mopsuesta († 428) y sobre todo a Nestorio [45]. Sin duda por esta común y profunda filiación aristotélica con los antioquenos, siempre atentos a defender la integridad de la naturaleza humana, los pelagianos buscaron refugio en Teodoro de Mopsuesta y en Nestorio, y el mismo Juliano de Eclana, buen conocedor de la lengua griega, tradujo al latín las *Exposiciones a los Salmos,* de Teodoro [46].

El ascetismo de Pelagio y de sus seguidores no tiene que defender la integridad de la naturaleza humana de Cristo contra los apolinaristas orientales de finales del siglo IV, como sucedía a los antioquenos. En Occidente, en Roma y sus provincias, está ya muy en boga la doctrina de San Pablo sobre *el pecado de*

[45] L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogmatico-critica* (Studia Patristica Mediolanensia 1) (Milano 1974); A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm* p.245ss.

[46] *Theodori Mopsuesteni Expositionis in Psalmos* Juliano Aeclanensi interprete in Latinum versae quae supersunt, auxiliante Maria d'Hont edidit Lucas De Conink, *Corpus Christianorum.* Series Latina LXXXVIII (Turnholti, Brepols, 1977) XXXIV-434p.

Adán como causa del mal y de la muerte en el mundo, y el bautismo de los niños se hace con el mismo rito que el de los adultos «para el perdón de los pecados». Tertuliano habla ya de un vicio de origen *(vitium originis);* San Cipriano habla de los «pecados ajenos» que perdona el bautismo; Ireneo, Ambrosio, Jerónimo, Paciano de Barcelona enseñan que todos hemos pecado en Adán, y el llamado «Ambrosiaster» añade incluso que hemos pecado «como todos en masa» *(quasi in massa)* [47]. Sin hacer aún juicios de valor, Agustín llevará esta doctrina hasta sus últimas consecuencias, según veremos.

Todo esto no podía compaginarse con el *ascetismo* de Pelagio, animado además por el optimismo humanista oriental que le comunicó ese misterioso y discutido Rufino el Sirio, de tal modo que ese pesimismo antropológico tenía para él un sabor más bien *maniqueo* que cristiano. La lucha, pues, de los pelagianos contra el pecado original y sus consecuencias tiende ante todo a desarraigar lo que ellos creían maniqueísmo puro, para defender la integridad de la naturaleza humana y, sobre todo, el «libre albedrío» del hombre.

Para nuestro propósito baste recordar que el *maniqueísmo,* iniciado por el persa Manés en el siglo III, era un sincretismo filosófico-religioso cristiano muy semejante a las innumerables sectas gnóstico-cristianas de la época, en las que el *dualismo creacional* se mezcla con el platonismo filosófico, con una serie interminable de personajes más o menos divinos al estilo de la mitología griega y una «domesticación» violenta de la fe cristiana y de su lenguaje al servicio de ese complejo panorama [48]. El mundo, con su mezcla del mal y del bien, es fruto del choque entre los dos principios o sustancias eternas en perpetua pugna entre sí: el principio eterno del bien y de la luz, Dios, y el principio eterno del mal, de la materia y de las tinieblas, el diablo; de Dios proceden los espíritus, y del diablo proceden los cuerpos, como «cárceles de las almas» (platonismo). Es obvio que el matrimonio no fuera permitido a los maniqueos más perfectos o «elegidos», para no cooperar a la multiplicación de los cuerpos o cárceles de las almas, consideradas por ellos como partículas divinas; y los mismos «oyentes», que podían casarse, debían abstenerse por la misma razón de tener hijos. Pero lo más importante de ese dualismo creacional está precisamente en la explicación del *origen del mal en el mundo,* al atribuírselo al principio o sustancia eterna del mal, librando así de toda responsabilidad al hombre. Así nos lo dice Agustín en sus *Confesiones,* refiriéndose a su época de maniqueo. Le agradaba considerar a su alma como una partícula de Dios, y no sentir el peso de la responsabilidad personal por sus debilidades morales: «Me parecía que no somos nosotros los que pecamos, sino una cierta naturaleza que existe en nosotros; y mi soberbia se deleitaba al sentirse sin culpa, y si hacía algo malo, no me confesaba culpable para que sanaras mi alma porque había pecado; prefería sacudirme de toda culpa y atribuírsela a no sé qué otra cosa que estaba en mí y que no era yo mismo» [49].

A esta negación maniquea del libre albedrío o de la responsabilidad del hombre en cuanto a sus pecados, hay que añadir que Manés, como todos los gnósticos, después de presentarse a sí mismo en su *Carta Fundamental* como «apóstol de Jesucristo por la providencia de Dios Padre», y como una verdadera encarnación del Espíritu Santo, se consideraba como poseedor único de la verdad y como guía para conducir al hombre por *la sola razón* hasta Dios y librarle de todo error. Por eso dice Agustín que los maniqueos iban gritando por todas partes: ¡Verdad, verdad! [50]

Creo muy fundada la opinión de que «el fondo antimaniqueo de la antropología pelagiana es una clave real y muy válida para entender su sistema», y que para Pelagio, ya desde sus *Exposiciones a las Cartas de S. Pablo,* lo importante es sentar «como tesis fundamental la bondad de la naturaleza humana (de la *caro bona*) y la integridad del libre albedrío» [51]. Es posible que Pelagio se refiera ahí más bien, aunque sin citarlo, al maniqueísmo teórico que él cree encontrar en Agustín, cuando éste habla de la debilidad del libre albedrío para elegir el bien como castigo del pecado original, o cuando el imprevisible Joviniano defendía que el hombre no podía ya pecar después del bautismo. Lo cierto es que su lucha antimaniquea, como suele suceder en toda polémica, dejó en él y en sus discípulos esa marca de «verdad liberadora», cuando tratan de describir la gracia en la historia de salvación como *la naturaleza con su razón y libre al-*

[47] H. RONDET, *Historia del dogma* p.-43; L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus,* en *Handbuch der Dogmengeschichte,* hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold, Bd. II, Fasz. 3a (1. Teil) (Freiburg-Basel-Wien 1981).

[48] *Contra Faustum* XX 6-9: PL 42,372-375. Cf. *Der Manichaeismus,* edit. G. Widengren (Darmstadt 1977) (25 art. o monografías). El maniqueísmo tiene diversos matices doctrinales según las regiones en donde fue implantado. Para Africa y el sur de Italia, cf. F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romain. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (París 1970); ID., *L'Afrique manichéenne (IV-Ve siècles). Etude historique et doctrinale,* 2 vols. (París 1978).

[49] *Confess.* V 10,18: PL 32,714; *De lib. arb.* I 2,4: PL 32,1223-1224.

[50] *Confess.* III 6,10: PL 32,686-687; *De util. credendi* 2: PL 42,66.

[51] J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Exposiciones* (Madrid 1980) p.367-368.

bedrío, la Ley de Moisés, y *el Evangelio o la doctrina y el ejemplo de Cristo,* según las grandes etapas en que ellos la dividen. Algo semejante le había sucedido ya a Tertuliano, bien conocido por Pelagio, en su lucha contra los gnósticos, al exponer la mediación de Cristo sobre todo como maestro que «vino a *enseñarnos* el camino para hacernos hijos de Dios» [52]. Esa marca un tanto especulativa en la concepción «extrinsecista» de la ayuda de Dios, que algunos autores modernos, desde G. De Plinval, tratan de valorar o «rehabilitar», tiene un sustrato mucho más hondo de lo que se piensa, además de la defensa de la integridad de la naturaleza humana y de la libertad, y es la antropología aristotélica en su vertiente epistemológica o de *psicología racional* con las tres potencias del alma: memoria, inteligencia y voluntad, realmente distintas entre sí, y cuya primacía corresponde a la inteligencia. Es una antropología totalmente distinta de la semita, «dinámica y unitaria», y totalmente distinta de la de San Agustín, que en el fondo reviste esas mismas características bíblicas, según veremos al hablar de la justificación y de la gracia.

Valgan estas observaciones para advertir la conexión profunda que guardan entre sí las culturas o filosofías distintas, las vivencias personales, el ambiente y la asimilación imperceptible de ciertos elementos de las polémicas en boga, para no caer en la ingenuidad de minusvalorar en esta polémica pelagiana la importancia de la lucha antimaniquea en que todos ellos estaban enfrascados. El problema del origen del mal en el mundo les sirve a todos como telón de fondo; y no podía ser de otro modo, dada la tragedia que el mal ha sido siempre para la humanidad, y de un modo especial en épocas de hecatombe como la caída del Imperio romano en manos de los bárbaros de Alarico, que ellos estaban viviendo dolorosamente.

La noción pelagiana de «naturaleza humana íntegra» y de pecado como un acto insustancial y por eso intransmisible a los demás sujetos (aristotelismo).—Es cierto que se discute si Agustín refleja fielmente en sus obras la doctrina de Pelagio, como también es cierto que la mayor parte de las obras de Pelagio sólo las conocemos parcialmente por las citas del mismo Agustín [53]. Sin embargo, creo que Pelagio tiene ya en embrión los

[52] *Adv. Marcionem* II 27,7; *De carne Christi* 17. Cf. P. SMULDERS, *Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico,* en *Mysterium Salutis* III/1 (Madrid 1971) p.442. En el índice de la o. c. de J. B. Valero pueden verse las citas frecuentes que Pelagio hace de Tertuliano.

[53] Cf. A. DE VEER-E. BLEUZEN, en su *Introduction* a los libros *De la gracia de Cristo y del pecado original,* en *Oeuvres de Saint Augustin* 22 (Bibliothèque Augustinienne) (Desclée de Brouwer, París 1975) p.9-50; p.38-39.

temas fundamentales del «pelagianismo», que más tarde serán llevados hasta el extremo por su discípulo Juliano de Eclana. Basta contemplar el panorama de sus *Exposiciones a las Cartas de S. Pablo,* y alguna monografía reciente que analiza la antropología de las mismas [54], para convencerse de ello. Si bien me parece que la *noción de pecado,* reflejo fiel de las categorías aristotélicas aplicadas a la vida moral, reviste una importancia singular para comprender que Pelagio es realmente el verdadero autor del pelagianismo en toda su compleja arquitectura antropológica. No basta, pues, con afirmar que su doctrina se reduce a «un moralismo puro y simple», en el que la vida cristiana es reducida a un esfuerzo de nuestra libertad para cumplir la voluntad divina expresada por nuestra naturaleza, con vistas a la eterna recompensa [55]. Las bases de la moral y del ascetismo de Pelagio son mucho más hondas, y en ellas se entrecruzan elementos teológicos y filosóficos tan variados como el aristotelismo y el estoicismo, que le llevan a manipular los textos bíblicos, en especial los de San Pablo referentes al pecado de Adán y a sus consecuencias, con tal de confirmar sin reservas la bondad e integridad de la naturaleza humana y, sobre todo, su libre albedrío. Y esto *no debe tomarse aún como un juicio de valor de sus conclusiones,* que, al menos en parte y por otros motivos distintos de la exégesis literal, pueden ser hoy día más aceptables incluso que las de San Agustín referentes al pecado original.

La idea fija del asceta Pelagio es la defensa de la bondad y de la integridad de la naturaleza humana en sí misma, creada siempre con su libre albedrío o la posibilidad natural de elegir el mal o el bien. Esta sería para él la «gracia más radical» de Dios, que de hecho se identifica con la naturaleza humana creada por Dios «buena y sana». Si bien atendiendo a sus tres períodos históricos (antes de la Ley-después de la Ley-después de Cristo), no ha habido ningún hombre sin pecado debido a la imitación del Adán pecador y a la costumbre *(consuetudo)* de pecar por propia voluntad. Su idea básica de la *naturaleza íntegra y completa,* dotada de libre albedrío, se encuentra en todos

[54] Cf. J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio;* bibliogr (17-23). Sin hacer aún juicios de valor sobre Pelagio, no creo suficiente el análisis de su doctrina sobre la gracia si no se atiende en su interpretación paulina al positivismo bíblico, entonces general, y a su método exegético antioqueno (sentido literal), dominado en él por la *razón filosófico-moral* (la ética natural de Aristóteles), que fue la que realmente le llevó a su doctrina sobre la *naturaleza humana íntegra,* rechazando de plano el pecado original. Aún quedan muchos puntos oscuros en torno a las fuentes doctrinales de Pelagio, a pesar de los esfuerzos de G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz 1972).

[55] Así, por ej., R. PIRENNE, *La morale de Pélage. Essai historique sur le rôle primordial de la Grâce dans l'enseignement de la théologie morale* (Roma 1961).

sus escritos: *Exposiciones a las Cartas de S. Pablo, Carta a Demetríades, Comentarios a Job,* en los fragmentos de su *De natura* y *De libero arbitrio,* etc. Es el *bonum naturae* radical que excluye toda idea de pecado no personal y que, por lo mismo, considera inútil el bautismo de los niños para el perdón de los pecados [56].

Por eso, cuando llega el momento fuerte de interpretar el texto clásico de San Pablo (Rom 5,12): «Pues así como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos, en el cual todos habían pecado» (Pelagio usa también esta forma: *in quo omnes peccaverunt),* entonces Pelagio, admitiendo que el Apóstol se refiere ahí a Adán, comienza a hacer sus manipulaciones: ese «todos» no debe ser absolutizado, porque algunos patriarcas siguen vivos, según se dice; tanto ahí como en Rom 5,14 y 7,23, *el pecado* se refiere únicamente a los pecados personales, o a la situación de pecado de los hombres dominados por el vicio o la costumbre de pecar, y no a la naturaleza humana viciada por ningún pecado de origen [57]. Así que Adán es solamente el prototipo del hombre, porque fue el primero en morir y el primero en pecar, y no se puede hablar de otras consecuencias de ese primer pecado, excepto el mal ejemplo a sus descendientes.

La razón principal de esto consiste para Pelagio en que el pecado no radica en la naturaleza humana como tal, sino que es un accidente y, por lo mismo, no se puede hablar nunca de pecado natural: *ut accidens scilicet, non naturale* [58]. Y, lo que es más importante y significativo para el pelagianismo, las expresiones de San Pablo sobre la *concupiscencia* o el hombre carnal «que no hace el bien que quiere, sino el mal que aborrece», o que está vendido al pecado (Rom 7,7ss, etc.), según Pelagio no se refieren también al mismo Apóstol, sino que éste habla en la persona de los que, sujetos a la costumbre de pecar, conocen la ley de Dios y no la pueden cumplir. Todo depende, según él, en último término, del libre albedrío del espíritu, que puede elegir las obras de la carne o las obras del espíritu, es decir, el pecado o la voluntad de Dios [59].

Tenemos, pues, desde el primer momento, en los escritos de Pelagio, todos los elementos esenciales de la polémica pelagiana,

[56] J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio* p.386ss.
[57] J. B. VALERO, o. c., p.186s 273ss 318ss. Cita la edición de A. Souter *(Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul* [Tests and Studies, vol. IX, 2]) (Cambridge 1926) p.45ss.
[58] *Expos. in Rom* 7,17; ed. Souter, p.59. Cf. J. B. VALERO, o. c., p.59ss 331ss. Sobre el «pecado tan antiguo de Adán», que Pelagio entiende sólo como pecado personal (ib., p.322).
[59] J. B. VALERO, o. c., p.62-66 211s 223 259, etc.

que Juliano de Eclana, con su sagacidad y su dialéctica implacable, enfocará con ardor hasta el fin, porque captó que la doctrina del pecado original y sus consecuencias eran el punto clave de la polémica sobre la gracia. Ambas partes tenían diversas nociones de la naturaleza humana, del pecado y de la gracia, y por eso desde el principio se entremezclan de continuo esos puntos con una relación mutua de causa y efecto, o bien de posibilidad e impotencia. Y si aquí los analizamos en parte por separado, lo hacemos sólo para poder captar mejor esas relaciones de interdependencia.

Las *categorías aristotélicas* proporcionan ya a Pelagio el punto de apoyo para negar el pecado original o la transmisión del pecado de Adán (de su culpa) por generación a sus descendientes. Esas expresiones tímidas y veloces de las *Exposiciones a las Cartas de S. Pablo,* de que el pecado no es natural, sino accidental, se convierten muy pronto en argumentos filosóficos plenamente desarrollados a base de las nociones aristotélicas de *sustancia y accidentes.* Creo que los especialistas en la teología de Pelagio deberían estar más atentos a este aspecto tan fundamental de toda su antropología teológica. San Agustín se percató muy pronto de ello.

En el año 415 escribió Agustín su libro *Sobre la naturaleza y la gracia,* para combatir las tesis de Pelagio sobre la gracia, y no le cita expresamente, según dice él mismo más adelante, para ver si conservando su amistad le puede ser de mayor provecho, en vez de ponerlo en evidencia, que era lo que se tenía bien merecido por sus escritos [60]. Agustín comprende muy bien que la noción pelagiana del pecado para defender que la naturaleza humana no fue ni pudo ser debilitada o cambiada por el pecado de Adán, es de suma importancia: *quod ad rem maxime pertinet* [61]. Y cita literalmente la definición de Pelagio sobre el pecado, para el cual éste no es una *sustancia,* sino simplemente *una acción* con que se realiza un acto, y por lo mismo el pecado de Adán no pudo debilitar o cambiar la naturaleza humana, que es una cosa estable: «Pues el pecado, dice Pelagio, no es una sustancia, sino un nombre que carece absolutamente de sustancia, con el que no se expresa una cosa, una existencia o un cuerpo, sino simplemente la acción de un acto... Creo que esto es

[60] *De gestis Pel.* 23,47.
[61] «Jam nunc videte, *quod ad rem maxime pertinet,* quomodo naturam tanquam omnino sine ullo vitio sit, conetur ostendere, et contra apertissimas Scripturas Dei luctetur sapientia verbi qua evacuetur crux Christi (1 Cor 1,17)» *(De nat. et gr.* 19,21).

así; y, si es así, ¿cómo lo que carece de sustancia iba a poder debilitar o cambiar a la naturaleza humana?» [62]

Agustín comprende el alcance deletéreo de esta definición del pecado, y lo repite con insistencia en los capítulos siguientes de este libro. Porque, si el pecado es únicamente «la acción con que se realiza un acto», y por no ser sustancia no puede debilitar el alma, entonces carecería de sentido todo el mensaje del Nuevo Testamento, que nos habla de que Jesucristo es el médico que vino, no a llamar a los justos, o sanos, sino a los enfermos o pecadores (Mt 9,12-13; 1,21). ¡Oh hermano!, le dice Agustín, es bueno que recuerdes que tú eres un cristiano, para que comprendas que el pecado vicia a la naturaleza humana. Claro que el pecado en sí no es una sustancia. Tampoco es sustancia el no comer y, sin embargo, «la sustancia del cuerpo, si se abstiene totalmente del alimento, de tal modo languidece, enferma, se debilita y quebranta que, si sigue con vida, apenas podrá volver a tomar ese alimento, por cuya abstinencia se vició o echó a perder. Del mismo modo, no será sustancia el pecado; pero sí es sustancia Dios, y la sustancia suma, y el único verdadero alimento de la criatura racional. Pero al apartarse de él por la desobediencia, y no pudiendo por su debilidad acercarse y gozar de quien debía, mira cómo exclama: Mi corazón fue herido y se secó como el heno, porque me olvidé de comer mi pan (Sal 101,5)» [63]. Y sigue Agustín citando textos de Pelagio en los que éste niega toda debilidad de la naturaleza humana como castigo del pecado de Adán, afirmando que los párvulos son sanos y no necesitan del médico, Cristo, que buscan para ellos en el bautismo, y que la muerte y la debilidad de la naturaleza humana no son un castigo del primer pecado, ni los descendientes de Adán son más débiles que su progenitor en cuanto al cumplimiento de los preceptos divinos. Esa doctrina del pecado de origen y de la concupiscencia *(materia peccati)* le parece a Pelagio una venganza, como si el pecador fuera debilitado precisamente para que cometa más pecados [64].

Repito una vez más que, sin hacer aún juicios de valor sobre las doctrinas de Pelagio y de San Agustín acerca del pecado de Adán y sus secuelas, no hay duda de que Agustín tiene razón cuando años más tarde acusa a Pelagio de defender las mismas

[62] *De nat. et gr.* 19,21. El texto de Pelagio: «Primo de eo disputandum est, quod per peccatum debilitata dicitur et immutata natura. Unde *ante omnia quaerendum puto quid sit peccatum:* substantia aliqua, an omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquod, sed perperam *facti actus* exprimitur. Credo ita est. Et si ita est, quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret?» Cf. *De perfect. just. hom.*2,4.

[63] *De nat. et gr.* 19,21; 20,22.

[64] Ib., 21,23; 22,24.

doctrinas de su discípulo Celestio, que él mismo había rechazado en el sínodo de Dióspolis en el 415, engañando a los 14 obispos palestinos de lengua griega: *Fefellit enim iudicium Palaestinum* [65]. Cita el libro primero del *De libero arbitrio,* de Pelagio, y ve su coincidencia con Celestio en estas palabras: «El mal no nace con nosotros y somos engendrados sin vicio (sin pecado) alguno, de tal modo que en los que nacen sólo está lo que Dios creó»; por eso, continúa Agustín, esos errores «con razón conmovieron a los concilios episcopales, a la Sede Apostólica y al Imperio romano, que es cristiano por la gracia de Dios» [66]. Agustín considera una verdadera peste *(istam pestem)* esa doctrina de Celestio y Pelagio contra el pecado original y contra el bautismo de los niños «para su perdón», y, fiel a las enseñanzas del Apóstol, recomienda a todo católico que luche contra ella para que las herejías hagan brillar más la verdad (1 Cor 11,19); porque, contra lo que afirmaba Celestio en el proceso de Cartago, se trata de cuestiones pertinentes a la fe cristiana, como lo son el pecado y su redención, el viejo Adán y el nuevo Adán, Cristo, el Mediador [67]. Por eso Agustín, ya desde el comienzo de la polémica, insiste sobremanera en que la desobediencia a Dios por la soberbia, causa de todos los vicios, fue la raíz del pecado de Adán, y que la lucha entre la ley del espíritu y la ley de la *concupiscencia,* por la que habita en nosotros el pecado (Rom 7,17-23), es un justo castigo *(ex debita iusta poena)* de aquella desobediencia inicial, del que sólo podemos ser liberados por la humildad y la gracia del Mediador, Cristo [68]. No puede soportar la idea pelagiana de que la concupiscencia es un bien natural digno de loa [69], según veremos más ampliamente.

Pero veamos brevemente cómo *las categorías aristotélicas* y la consiguiente noción del pecado como acto, accidente, o «insustancial», está en la base de toda la doctrina de *Juliano de Eclana* contra las tesis agustinianas sobre el pecado original y su transmisión por generación, con la concupiscencia *(ex traduce),* y, por consiguiente, está también en la base de la doctrina pelagiana sobre la gracia.

[65] *De gr. Christi et de pecc. orig.* II 8,9; 10-13,11-14.

[66] Ib., II 17,18.

[67] Ib., II 22-24,25-28.

[68] Ib., II 17,27; 19-23,33-37.

[69] Agustín cita con mucha frecuencia a San Ambrosio, tan alabado por Pelagio, para defender la transmisión del pecado de origen por la generación con la concupiscencia, pero defiende siempre la bondad del matrimonio. Mientras que los pelagianos consideran la concupiscencia como un bien natural, «ut scilicet eam tanquam bonum naturale laudando, suum pestiferum dogma confirment, quo asserunt prolem quae per illam nascitur, nullum trahere originale peccatum» *(De nupt. et concupisc.* I 35,40).

Hay ya varios estudios sobre el tema [70], pero es preciso poner de relieve el influjo radical en Juliano de la filosofía aristotélica en su manipulación de los textos bíblicos (Génesis y San Pablo) para defender la integridad de la naturaleza humana y su libertad de elegir entre el bien o el mal. *Que algunas de sus conclusiones sean hoy día aceptables por otros motivos, como la nueva hermenéutica y la «historia de las formas», es ya otra cuestión.* Todos ellos se movían, en principio, en el marco del positivismo bíblico a ultranza, según vimos antes; y, sin embargo, los pelagianos, y en especial Juliano de Eclana, manipulan abiertamente el sentido literal de los textos bíblicos en virtud de una filosofía tan difícil de acoplar a la mentalidad semita como lo es la aristotélica. De esto se trata, y no de canonizar la doctrina de San Agustín, que hoy día es preciso remodelar con esmero.

Hace ya varios años, F. Refoulé trató de hacer una nueva interpretación de la doctrina de Juliano de Eclana referente al pecado original, libre albedrío y gracia, y defendió su gran semejanza con la doctrina posterior de los escolásticos, especialmente con Santo Tomás, debido sin duda al influjo del aristotelismo en todos ellos [71]. El benemérito agustinólogo F.-J. Thonnard le objetó que en sus artículos hablaba de un agustinismo mal comprendido *(augustinisme mal compris),* y creo que tiene razón en lo que respecta al problema fundamental del libre albedrío o *vera libertas,* que en Agustín tiene un matiz de *utopía bíblica,* en sentido positivo, que propone como meta a conseguir para el cristiano la libertad de Dios y de los bienaventurados, «que no pueden pecar». En cambio, tal vez da por intocable la antropología teológica del pecado original y de sus consecuencias, y atiende en exceso a los matices del aristotelismo en Juliano y en sus posibles fuentes de la escuela antioquena [72]. De esto volveremos a tratar más adelante al hablar de la gracia y la predestinación. En realidad, opino que el aristotelismo de Juliano de Eclana se centra sobre todo en las categorías aristotélicas de *sustancia y accidente (cualidad)* para negar de ese modo toda posibilidad de transmitir por generación una *mala*

[70] F. REFOULÉ, *Julien d'Eclane, théologien et philosophe:* Recherches de Science Religieuse 52 (1964) 42-84 233-247.

[71] F.-J. THONNARD, *L'aristotélisme de Julien d'Eclane et saint Augustin:* REtAugust. 11 (1965) 296-304.

[72] En cuanto al influjo de Teodoro de Mopsuestia en Juliano, como su predecesor en el intento por lograr una síntesis entre los principios de la filosofía aristotélica y los datos de la revelación en cristología (con el famoso dualismo de *prosôpa* en Cristo, inadmisible e ininteligible para los neoplatónicos de la escuela alejandrina, como apareció en la polémica nestoriana), cf. N. CIPRIANI, *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano:* Augustinianum 21 (1981) 371-389. Con ello queda desautorizada la tesis de F. Refoulé.

cualidad moral (la concupiscencia y su raíz, el pecado de origen), en sí misma pecado y, a su vez, fuente de todos los pecados. De ahí la importancia de esa definición del pecado como «acto insustancial» o accidente que hemos visto antes.

La polémica entre Agustín y Juliano de Eclana reviste caracteres muy duros y con frecuencia desagradables por el mismo lenguaje. Y es que Juliano no tiene el menor reparo en acusar de continuo a Agustín de que condena el matrimonio cristiano y sigue siendo «un fiel discípulo de los maniqueos y el primate de la nación traduciana» *(discipulum fidelem Manichaeorum et Traducianae nationis primatem),* refiriéndose a su doctrina de la transmisión del pecado original por generación *(ex traduce)* [73]; recordando lo que dice Agustín en sus *Confesiones* (IX 8) de que a su madre Mónica le gustaba de joven beber un poco de vino, Juliano viene a decirle que es hijo de una viciosa, y Agustín pide respeto para su santa madre y le recuerda que él conoció y apreció mucho a sus padres (el obispo Mémor) [74]; Juliano se mofa de la mala dialéctica del «púnico» Agustín, y éste le recuerda que la dialéctica no tiene nacionalidad, y que es la misma que usó el gran San Cipriano, púnico como él [75]; a veces no duda Juliano en acusar a Agustín y a Alipio de que quitan el dinero a los pobres para dárselo a los tribunos y centuriones a fin de que persigan a los pelagianos, lo cual Agustín considera puras calumnias [76]. Todo esto, visto desde hoy, parece muy lamentable; pero tal vez el problema de fondo de la «gratuidad de la gracia de Dios en Cristo» y el profundo *sentido de la oración* cristiana como petición de perdón por los pecados y de ayuda, tal como hacemos en el *Padrenuestro* (citado de continuo por Agustín), nos hagan ver que las cosas no eran tan simples como algunos autores modernos se empeñan en defender.

Puesto que se trataba de interpretar a San Pablo, Agustín, en su libro *Del matrimonio y la concupiscencia,* y Juliano en su polémica contra el mismo, desde el primer momento se ve que Juliano no admite más pecados que los personales ni más libertad verdadera que la que encuentra en la moral estoica (a través de Cicerón), es decir, la posibilidad natural de pecar o no pecar.

[73] *Op. imperf. c. Jul.* I 66-68; esa acusación se repite de continuo desde las primeras líneas del *Contra Jul. Pel.* I 2,4, cuando Agustín, refiriéndose a la obra de Juliano contra la suya *Del matrimonio y la concupiscencia,* no cesa «de meter por los ojos al lector el horror de la peste maniquea para apartarlo de la fe de la Iglesia. Y con esa continua acusación que le hacen de maniqueísmo y su defensa contra la misma pone fin el anciano Agustín a su *Obra incompleta contra Juliano* VI 41.

[74] *Op. imperf. c. Jul.* I 68.

[75] Ib., I 72; VI 18.

[76] Ib., III 35.

Como todos los argumentos de Juliano son filosóficos en principio y no atiende al sentido de los textos paulinos (Rom 7,15: «No hago lo que quiero, sino lo que aborrezco», etc.), Agustín le dirá que con eso sólo quiere aparecer «muy agudo y erudito y filosofastro y dialéctico» [77].

Desde el primer momento de la polémica Agustín le dice a Juliano que atienda a la doctrina de los grandes santos de la Iglesia sobre el pecado original y la concupiscencia, y se deje de las categorías de Aristóteles, porque ésos tienen por doctor a Cristo, el cual es mayor que Polemo, Platón y Aristóteles [78]. Juliano, por su parte, acusa a los que defienden el pecado original y su transmisión por generación «mediante el mal o vicio de la concupiscencia» de ignorantes, turba clerical, embaucadores, «que no saben juzgar de los dogmas según las categorías de Aristóteles» *(quia non possunt secundum categorias Aristotelis de dogmatibus iudicare);* y Agustín le reta a que presente en su favor a los grandes obispos de la Iglesia o algún concilio *de Peripatéticos* en el que se dé una sentencia dialéctica contra el pecado original a base de hablar *del sujeto* y de las cosas que están *en el sujeto;* que se deje de Aristóteles y siga a esos grandes obispos citados, que hoy día sería imposible reunir un número de tal calidad, aunque se tratase de un concilio universal [79].

Aquí compendia Agustín el argumento fundamental de Juliano contra el pecado original, además de la ya mencionada definición sobre la libertad como la posibilidad natural de pecar o no pecar *(libertas contrarietatis).* Después de repetir sin cesar que la naturaleza humana es íntegra y completa, y que sigue tal como Dios la hizo, Juliano, fundado siempre en la *razón,* en la *piedad o compasión* (para con los párvulos) y en la *justicia de Dios,* recurre a su gran panacea aristotélica para explicar su postura: Si, según dice Agustín, la concupiscencia es un mal o vicio y pena del pecado primero, mediante el cual se transmite el pecado de origen a la prole, se quiebran todas las leyes de la razón, porque *«una cosa* (el accidente) *que está en un sujeto,* no puede existir más que estando en ese sujeto, así que ese mal o vicio culpable *(reatum)* que está en el padre, ciertamente, *como en un sujeto,* no puede ser transmitida a otra cosa o sujeto, es decir, a la prole, a la cual no llega» [80]. Agustín le dice que siga al Apóstol (Rom 5,12), y que incluso la misma dialéctica de Aristóteles podría ayudarle a comprender esto, pero que no la entiende. Que tiene razón cuando dice que las cualidades (accidentes), que están en el sujeto, no pueden existir sin él, como son la forma y el color del cuerpo; pero esas cualidades no pasan a otro por emigración, sino afectándolo directamente *(sed afficiendo transeunt, non emigrando),* del mismo modo que los etíopes, por ser negros, engendran hijos negros; y los padres no transmiten su color a los hijos como si fuera una túnica, sino que por la cualidad influyen en el cuerpo que procede de ellos. Esto sucede también en el orden cognoscitivo, cuando recogemos las formas corporales que vemos y las conservamos en la memoria, y luego las volvemos a aplicar a los cuerpos. Dios crea cada naturaleza con leyes que regulan sus movimientos. Así que los vicios o defectos que están en el sujeto no pasan de padres a hijos por transmigración de un sujeto a otro, según demuestran con toda razón esas *categorías* que tú leíste; pero lo que tú no entiendes es que pasan afectando y contagiando *(affectione et contagione)* [81].

Juliano defiende las tesis pelagianas con una violencia y una prolijidad inenarrables, acudiendo sobre todo a su acusación de maniqueísmo, como si Agustín concibiera la *concupiscencia,* transmisora del pecado original, como una *sustancia mala;* en cuyo caso sería abiertamente defensor del choque de dos sustancias, una buena y otra mala, en el interior del hombre; es decir, sería un maniqueo puro. San Agustín trata de hacerle comprender que la concupiscencia no es una sustancia, sino un mal o un vicio de la sustancia o naturaleza humana; así que la naturaleza humana es buena en sí, pero *está viciada* por el pecado y la concupiscencia, que será perdonado por la *regeneración* bautismal en cuanto a la culpa *(reatus),* si bien sigue existiendo en el bautizado la concupiscencia desordenada, fuente de todos los pecados *(manet actu)* [82].

Agustín tratará una y otra vez de apartarlo de las categorías de Aristóteles, según él, además, mal comprendidas por Juliano, y de llevarlo al redil de la doctrina paulina, sobre todo al famoso texto de Rom 5,12: *in quo omnes peccaverunt,* «en quien todos pecaron», según la *Vetus Latina.* Y Juliano va dando largas a la respuesta que Agustín le había pedido en su ré-

77 *Contra Jul.* III 6,13; *Op. imperf. c. Jul.* VI 18.
78 *Contra Jul.* I 4,12; 10,37; V 14,51.
79 *Contra Jul.* I 4,12.
80 Véase el argumento de Juliano literalmente: «Rem quae in subjecto est, sine illa re eses non posse, in qua subjecta est. Et ideo malum quod est in parente, utique in subjecto, alii rei, id est, proli, ad quam non pervenit, reatum non posse transmittere» *(Contra Jul.* V 14,51).
81 *Contra Jul.* V 14,51.
82 *De nupt. et concupisc.* II 35,60; 23,38; *Contra duas ep. Pel.* I 24,42; II 2,2-4; III 9,25; IV 3-4,4ss; *Contra Jul.* I 2,4; 8,36-41; VI 21,66-67; *Op. imperf. c. Jul.* 1-2 *(passim).*

plica *Contra Juliano pelagiano.* Además de repetir con Pelagio que la muerte no afecta a todos los hombres, Juliano sabía muy bien el griego, y la expresión griega ἐφ'ᾧ que usa ahí San Pablo no la traduce como la *Vetus Latina,* «en quien» *(in quo),* sino «en cuanto que» *(eo quod omnes)* todos cometieron por su libre albedrío pecados personales, *imitando* el mal ejemplo de Adán [83]. Al menos en cuanto a la interpretación que hace Juliano de esta parte del texto paulino, puede decirse que hoy día es la versión más común después de S. Lyonnet, siguiendo a algunos Padres griegos; de tal modo que si, según el Apóstol, por el pecado de Adán entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, porque todos después pecaron, San Pablo hablaría aquí de los adultos y de la redención de los adultos por la obediencia de Cristo (Rom 5,19), sin mencionar para nada a los párvulos ni, por lo mismo, el pecado original [84].

Esta versión de Rom 5,12 era para San Agustín un duro golpe, que de hecho le hacía refugiarse, según hemos visto ya, en el argumento de autoridad de los SS. Padres, en los concilios y papas, en la práctica del bautismo de los niños «para el perdón de los pecados» y, sobre todo, en el problema del origen del mal en el mundo, que afecta de un modo muy especial a los párvulos. Y es que Juliano de Eclana, basado como siempre en la razón, en la compasión y en la justicia de Dios, contempla el pecado original como inhumano, feroz e injusto *(inhumanum, ferum, iniustum);* y, según él, si es un pecado innato, sería absurdo pedir al hombre que se abstenga de él; así que la concupiscencia tampoco puede ser innata [85]. Agustín recurre entonces a *Rom 7,14-24,* en donde dice en primera persona: «Yo soy carnal, vendido por esclavo a la ley del pecado, que habita en mis miembros, etc.», para demostrar a Juliano que todos, incluso los bautizados y el mismo Apóstol, están sometidos a la *concupiscencia desordenada,* y confiesa Agustín que en muchas de sus obras anteriores no había comprendido esas palabras del Apóstol, creyendo que con ellas se refería sólo a los que siguen en todo la concupiscencia de la carne; ahora, en cambio, comprende que el Apóstol se refiere ahí a sí mismo y a los gemidos de todos los santos que combaten contra las concupiscencias carnales, y que tendrán que luchar así hasta el fin, cuando el

[83] *Contra Jul.* VI 24,75-81. Juliano dice: *«In quo omnes peccaverunt,* nihil aliud indicat, quam *quia omnes peccaverunt...* Ita et Apostolus in eo dixit pertransisse mortem, in quo omnes *propria voluntate* peccaverunt» *(Op. imperf. c. Jul.* II 174-176; IV 104).

[84] Cf. S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains* (París 1969) p.94-99; dice que esa versión se encuentra ya probablemente en San Juan Crisóstomo (PG 60,473), y ciertamente en San Juan Damasceno (PG 95,477).

[85] *Op. imperf. c. Jul.* II 235.

cuerpo carnal resucite como cuerpo espiritual (1 Cor 15,44); y que así lo entendieron también Hilario, Gregorio, Ambrosio y los demás santos y conocidos doctores de la Iglesia, poniendo su confianza y su gloria en Jesucristo (1 Cor 1,30-31) [86]. En cambio, Juliano de Eclana, fiel a su principio de que no puede haber pecado si no hay libertad de elección del bien y del mal, le responde que todas esas expresiones del Apóstol: soy carnal, habita en mí el pecado, quiero pero no puedo, etc., no son más que para exagerar la fuerza de la costumbre y la falta de voluntad para cumplir la ley de Dios [87].

Es chocante también ver los esfuerzos que hace Juliano de Eclana para domesticar a su favor —ya que se mueve dentro del positivismo bíblico como principio—, los castigos del pecado de Adán de que nos habla el *Génesis* (3,14ss). Según él, los dolores del parto son *naturales,* y Dios no hizo más que aumentarlos por ese pecado de Adán y Eva. También es *natural* tener que trabajar y comer el pan con el sudor del rostro; porque es la *tierra* la que fue maldecida en el sentido de que iba a perder su fecundidad. Y en cuanto a la expresión de que el hombre «volverá a convertirse en tierra, por ser tierra», no es una maldición, sino más bien lo contrario, ya que con eso Dios dijo al hombre que su trabajo y sus sudores tendrán un fin. Para probar su interpretación, Juliano no deja de recurrir a los relatos oídos a los soldados romanos de que las mujeres de los bárbaros paren sin dolor alguno y toman en brazos a sus hijos para seguir al instante su camino; así que el dolor del parto no es un castigo, como no lo son tampoco las espinas y otras plantas y animales dañinos, porque eso depende sólo de las regiones y de los cuerpos. En fin, que tanto la concupiscencia como el parto y la muerte son cosas que pertenecen a la naturaleza y no son castigo de nada [88]. Que él, Juliano, no puede admitir ningún pecado si no es por obra de la decisión o voluntad personal, capaz de elegir por sí misma entre el bien y el mal, el pecar o no pecar; de modo que no se puede hablar de pecado original en los niños, ni para él tiene sentido el bautismo de los párvulos para el perdón de un pecado que no existe, ni los exorcismos

[86] *Contra Jul.* VI 23,70-74; *De praedest. sanct.* 4,8. No lo había entendido así ni en el *De div. quaest. ad Simplic.* I q.1 (a.396/7), ni siquiera en su *Contra Jul.* II 3. Cf. *Op. imperf. c. Jul.* I 69; II 15. M.-F. BERROUARD, *L'exégèse augustinienne de Rom 7,7-25 entre 396 et 418, avec de remarques sur les deux premières périodes de la crise «pélagienne»:* Recherches Augustiniennes 16 (París 1981) 101-196.

[87] *Contra Jul.* VI 23,73.

[88] *Op. imperf. c. Jul.* VI 25-30. El mismo G. De Plinval dice que la teología y la exégesis de Juliano de Eclana son muy mediocres; cf. *Julien d'Eclane devant la Bible:* Recherches de Science Religieuse 47 (1959) 345-366.

bautismales tienen sentido alguno [89]. De nada le servirán a Agustín sus llamadas continuas a que abandone las categorías aristotélicas y vuelva a la única filosofía verdadera, que es la *philosophia christiana,* en la que están contenidas las respuestas del Maestro Jesucristo a los problemas del hombre [90]. Juliano puso como base de toda la polémica la *razón,* la *piedad o compasión* para con los párvulos y la *justicia* de Dios (de la cual hablaremos al tratar de la gracia y la predestinación), y termina con sus (entonces) manipulaciones bíblicas diciendo a Agustín: En la ley de Dios no hay cabida alguna para los maniqueos, y lo que dice San Pablo de que *el aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado la Ley* (1 Cor 15,56), sólo significa que no hay pecado más que cuando hay una infracción voluntaria de la ley de Dios, como le pasó a Adán en el paraíso. Así que, cuando las cosas no están del todo claras en la Biblia, hay que proceder *según las reglas de la verdad y de la razón* y salvando la *justicia* [91].

No creo oportuno insistir más en esta polémica realmente «obsesiva» entre Juliano de Eclana y San Agustín. Lo cierto es que ambos se daban cuenta de que en esa lucha en pro y en contra del pecado original, de la concupiscencia y, por lo mismo, del libre albedrío, se ventilaba de hecho el modo de entender toda la antropología teológica, es decir, la teología de la gracia y de la redención.

Queda flotando aún en el aire de algún modo el problema del origen del mal en el mundo, sobre todo en lo que respecta a los párvulos, según lo he mencionado ya varias veces. Agustín no cesa de repetírselo a Juliano, y éste se conforma con decir que todo es natural o fruto de la «costumbre de pecar» de los adultos, lo cual, evidentemente, no es contestar al gran interrogante que Agustín le plantea, citando sobre todo el *Eclesiástico 40,1.* De ahí que San Agustín se burle con ironía y con dolor de la escapatoria pelagiana, que reduciría a una miseria la situación del paraíso terrenal si todas las miserias actuales son *naturales,* llamándolo *paraíso pelagiano* en vez de paraíso terrenal. De este modo Agustín les devuelve la acusación de maniqueísmo que le hacían, mientras no le expliquen el origen del mal por el pecado original [92].

[89] «Nihil est peccati in homine, si nihil est propriae voluntatis, vel assensionis» *(Op. imperf. c. Jul.* I 60). Es el tema constante de Juliano, y para confirmarlo cita un sinnúmero de filósofos en su favor *(Contra Jul.* IV 14-15, 72-78, etc.), e interpreta siempre a San Pablo en el sentido de pecados personales, como hiciera Pelagio: *Op. imperf. c. Jul.* VI 18, etc. Cf. F. CLODIUS, *El libre albedrío según Julián de Eclano:* Anales 14 (1962) 99-134.

[90] «Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine» *(Contra Jul.* IV 14,72); *Op. imperf. c. Jul.* II 51; 166. Le dice Agustín: «No me gusta tener como maestros a Aristóteles o a Crísipo, y mucho menos a Juliano, tan soberbio con su locuacidad, sino a Cristo, el cual, si la naturaleza humana no fuese un gran bien, no se hubiera hecho hombre por ella, siendo como era Dios; si no hubiera estado muerta por el gran mal del pecado, no habría muerto por ella, puesto que él vino sin pecado y permaneció sin él»; y sigue ridiculizando el empleo de las categorías aristotélicas de género, especie, cualidad, etc., aplicadas por Juliano al matrimonio (ib., V 23-24); VI 18,53-57; 20,64.

[91] Dice Juliano: «Sed si qua putantur ambigua, secundum regulas veritatis atque rationis et exponi posse, et justitiae convenire non dubitet» *(Op. imperf. c. Jul.* VI 41).

Llegados a este punto, bastará ya con analizar a grandes rasgos la doctrina de San Agustín sobre el pecado original y sus secuelas, puesto que, como era inevitable, ha sido ya prácticamente expuesta al analizar la doctrina de los pelagianos. Es el método más apto, precisamente porque todos los escritos antipelagianos de San Agustín son respuestas sobre todo a los escritos de Pelagio y de Juliano de Eclana, que de una u otra forma llegaban a sus manos.

Doctrina de San Agustín sobre el pecado original y sus consecuencias.—Después de lo que hemos venido diciendo, esta cuestión no tiene el mismo interés que tenía hasta hace sólo unas décadas. Sin embargo, sí lo tiene para comprender la teología agustiniana de la gracia y de la redención, y la de toda la teología latina posterior, y sobre todo tiene un gran interés ecuménico, porque la Reforma de Lutero es ininteligible de todo punto sin el conocimiento profundo de esta cuestión en San Agustín.

Aunque tengamos que ser breves, no olvidemos que este capítulo de la doctrina de San Agustín nos enseña que él, como los demás Santos Padres, van haciendo teología «sobre la marcha», descubriendo nuevos aspectos de la Sagrada Escritura (recuérdese su cambio en la interpretación de Rom 7) y de la realidad de la vida. Y tengamos presente que en este caso el positivismo bíblico, la mentalidad tribal, de raíz también semita, y el no hallar otra explicación para el origen del mal en el mundo originan una *antropología teológica* también tribal que va a condicionar la verdadera universalidad de la mediación de Jesucristo en las diversas teologías de la redención hasta casi el concilio Vaticano II. De esto ya hemos hablado al principio y será preciso volver sobre el tema al analizar la doctrina de la gracia en la polémica pelagiana, que es hacia donde se dirigían todos los demás argumentos.

La bibliografía sobre el tema es inmensa y trataremos de ofrecerla al lector al final de estas páginas, si bien, dado el

[92] *Op. imperf. c. Jul.* VI 5-6; 14-15.

estado actual de la antropología teológica, la mayor parte de los estudios de hace algunos años sólo tienen ya un carácter y un valor histórico en lo que al pecado original se refiere. Por eso dije ya al exponer brevemente el cambio de hermenéutica bíblica y teológica en general, promovido por el Vaticano II, que era preciso distinguir con todo cuidado la «historia de salvación» o la revelación compendiada en el *Credo* o Símbolo de la fe *(regula fidei)* de las demás cuestiones antropológicas, como ésta del pecado original y el modo de concebir las teologías de la redención, por muy importantes que hayan sido durante siglos. Y esto, porque se trata de *presupuestos* reformables, procedentes de culturas humanas diversas, para exponer o elaborar las diversas teologías sobre el gran misterio de la *Mediación de Cristo* en el ámbito de la historia de salvación trinitaria, cristológica y eclesial, tal como aparece en el Credo o *Charta Magna* de todas las confesiones propiamente cristianas.

Veamos, pues, los puntos fundamentales de la doctrina agustiniana sobre el pecado original, la concupiscencia, y las consecuencias que esto deja abiertas para el gran problema de la gracia. Al final ofreceremos una perspectiva del estado actual de la antropología teológica.

San Agustín tiene la convicción firme de que él no ha sido el *inventor* del pecado original, según le argüía Julián de Eclana, y explica que ha preferido llamarlo «*pecado original* y no *pecado natural,* para que no se le atribuya al Creador, sino que se vea su origen humano, puesto que entró en el mundo por medio de un hombre; y no se destruye con las disputas pelagianas, sino con la regeneración cristiana» [93]. Que no le acuse de ser jefe de los defensores de esta doctrina y causa de todos los males, como si él hubiera sido el primero en creer en el pecado original o en defender su existencia *(quasi ego prior vel crediderim, vel esse disputaverim originale peccatum),* siendo así que ha habido antes muchos y grandes doctores de la Iglesia que han interpretado a San Pablo de ese mismo modo: «Y esto lo podrías ver tú, si no tuvieras como jefe a Pelagio» [94].

Ya al final de su vida, Agustín responde a las acusaciones que le hace Juliano de que había cambiado su parecer y que al principio de su conversión pensaba igual que él *(et initio conversionis meae hoc sensisse quod tu),* y nos hace este compendio de toda su doctrina a este respecto, que obviamente tiene que ser matizado luego: «O engañas a otros o te engañas tú

[93] «Originale peccatum propterea significantius quam naturale dicimus, ut non divini operis, sed humanae originis intelligatur» *(Op. imperf. c. Jul.* V 9).
[94] Ib., II 104.

mismo, tanto por calumniar mi doctrina actual como por no entenderla, o mejor, por no leer lo que dije entonces. Pues yo, desde el principio de mi conversión, siempre he mantenido y mantengo *(sic tenui semper et teneo)* que *por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte,* y *de este modo pasó ésta a todos los hombres, en quien todos pecaron* (Rom 5,12). Dan fe de ello los libros que escribí siendo aún seglar e inmediatamente después de mi conversión; y, si bien entonces no conocía tan bien como después los sagrados Libros, sin embargo ya no sentía ni decía en las discusiones acerca de esto más que lo que aprende y enseña toda la Iglesia, es decir: que el género humano cayó por causa del pecado original *(merito peccati originalis)* en estas grandes y patentes miserias, en las que el hombre parece tan pura vanidad que sus días pasan como la sombra (Sal 143,4) y todo hombre no dura más que un soplo (Sal 38,6). Y de él no nos libera más que el que dijo: *La Verdad os hará libres* (Jn 8,32), y *Yo soy la verdad* (Jn 14,6), y *si el Hijo os liberare, entonces seréis verdaderamente libres* (Jn 8,36). Porque sólo la verdad libra de la vanidad; pero como gracia, no como deuda *(sed secundum gratiam, non secundum debitum);* por su misericordia, no por nuestros méritos. Y así como fuimos sometidos a la vanidad por su justicia, así también somos liberados por la verdad debido a su misericordia, y confesamos que nuestros mismos méritos buenos no son sino dones de Dios *(et ipsa bona merita nostra nonnisi Dei dona esse fateamur)»* [95].

Esta afirmación solemne de Agustín, probablemente escrita en sus últimos meses de vida, contiene ciertamente un fondo de verdad indiscutible, es decir, la aceptación, sobre todo en Occidente, de la doctrina del *pecado de origen* debido al pecado de Adán y la confirmación de la misma en la práctica del bautismo de los niños «para el perdón de los pecados», entonces común en la Iglesia latina. Esto fue aceptado por Agustín desde el primer momento de su conversión, según su propia confesión y sus escritos primeros, los *Diálogos,* en los que habla ya de manchas del alma *(sordes animae),* costumbre de los cuerpos, codicia, ignorancia, mortalidad [96].

Los mejores agustinólogos recomiendan proceder con mucha cautela cuando se trate de hablar de evolución en la doctrina

[95] Ib., VI 12,39.
[96] Cf. J. Morán, *Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín:* Estudio Agustiniano 4 (1969) 497-518; V. Grossi, *Il peccato originale nella catechesi de S. Agostino prima della polemica pelagiana:* Augustinianum 10 (1970) 325-359 458-492.

de San Agustín, porque casi todos sus escritos son polémicos y se centran en aquel aspecto de la fe cristiana que él considera amenazado o negado por los adversarios. Por eso, cuando hay en él una evolución notable con respecto a algún punto importante de la teología, ya se encarga el mismo Agustín de recordarlo con insistencia, y no sólo en sus *Retractationes;* como en el caso del comienzo de la fe *(initium fidei),* que él atribuyó a las fuerzas del hombre hasta el 396, según veremos.

Baste recordar que hacia el año 394, en sus breves *Exposiciones* a las cartas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas, tiene ya bien claros todos los elementos de su teología sobre el pecado original y la concupiscencia, si bien no habla aún con especial atención *del modo como* se transmite ese pecado, que entonces él llama aún «de origen o de naturaleza». Ahí habla ya del hombre sometido a la vanidad y a la muerte (Gén 2,17) como castigo del pecado de Adán, y de la concupiscencia como «las molestias y las solicitaciones de nuestra mortalidad», y como la lucha entre la ley de la carne y la del espíritu (Rom 7,25). El hombre pecó libremente o por su gusto *(sponte);* en cambio, Dios no le castigó por gusto, y en el mismo castigo le dio la esperanza de la reparación de nuestra naturaleza»[97]. Al comentar *Gál 4,4-5 (hecho de mujer, hecho bajo la Ley),* Agustín nota que San Pablo nos dice «para que volvamos a recibir» *(recipiamus* y no *accipiamus)* la adopción de hijos de Dios; queriendo significar que esto lo habíamos perdido en Adán, por cuya causa somos mortales. Por eso el Hijo único de Dios se dignó hacerse partícipe de nuestra naturaleza[98]. Incluso llama ya *pecado* a la concupiscencia o lucha entre la carne y el espíritu (Gál 5,19-21), en donde, según Agustín, el Apóstol «habla de la lucha en aquellos mismos que no obedecen a los deseos del pecado; pero *éste habita en su cuerpo mortal,* al no estar extinguido el ímpetu de la costumbre natural con que hemos nacido mortales, y el ímpetu de nuestra propia vida, ya que nosotros mismos, al pecar, hemos aumentado el *pecado humano* y la condenación que traíamos de origen *(quod ab origine peccati humani damnationisque trahebamus)*»[99]. Y sigue hablando de la *deleitación* y de la caridad,

[97] «Non enim homo sicut sponte peccavit, sic etiam sponte damnatus est: quae tamen damnatio non sine spe reparationis irrogata est naturae nostrae *(Exp. ad Rom.* 53: PL 35,2074-75). En el a.393 habla de la *costumbre* de pecar, de la ley del pecado frente a la ley de Dios como de un castigo justo (venganza), «hijos de la ira» (Ef 2,3), que nos viene de Adán por la *generación mortal:* «Quae consuetudo in naturam versa est secundum generationem mortalem peccato primi hominis» *(De fide et Symbolo* 10,23: PL 40,194).

[98] *Exp. ad Gal.* 29: PL 35,2126s.

[99] Ib., 48: PL 35,2139-40.

que serán temas centrales en su teología posterior de la gracia. No se olvide de paso que ese llamar *peccatum* a la concupiscencia sólo puede entenderse en el contexto de su mentalidad bíblica y neoplatónica, y no como una identificación de la concupiscencia con el pecado original. Pero de esto hablaremos más adelante.

Hacia los años 388/395, en su libro *De 83 cuestiones diversas,* expone ya con bastante amplitud su doctrina del pecado original y de la liberación del mismo y de todo pecado por la gracia de Cristo: lo compara con el entierro y la resurrección de Lázaro, y ve en la tierra el símbolo del castigo de la muerte por el pecado de Adán (Gén 3,19), y en el hedor del cadáver ve el hedor de los pecados carnales; en las ataduras de Lázaro contempla las amarras del pecado y de la ignorancia, de las que sólo puede liberarnos Cristo, que no estuvo sometido a ellas[100]. Después analiza ampliamente los textos de *Rom c.7-8* sobre la relación entre la Ley y el pecado[101], y afirma claramente que la lucha entre la ley de la carne y la ley del espíritu viene del pecado de Adán *(natura nostra peccavit),* «por el que perdimos la felicidad espiritual, significada en la palabra paraíso, y nacemos animales y carnales». Curiosamente, Agustín propone ahí la misma división de épocas de la naturaleza humana y también en cada hombre, que más tarde será defendida por los pelagianos, si bien por otros motivos: «*antes de la Ley,* cuando ignoramos el pecado y seguimos las concupiscencias carnales; *bajo la Ley,* cuando ya se nos prohíbe el pecado, y, sin embargo, pecamos vencidos por la costumbre, porque aún no nos ayuda la fe; el tercer modo de obrar es cuando ya creemos con toda plenitud *en nuestro Libertador,* y no atribuimos nada a nuestros méritos, sino que, amando su misericordia, ya no somos vencidos por la deleitación de la mala costumbre, que se empeña en llevarnos a pecar; con todo, tenemos que sufrirla cuando llama, aunque no nos rindamos a ella; y la *cuarta acción* será cuando ya no haya en el hombre absolutamente nada que resista al espíritu, «y esto sólo es posible en la paz eterna»[102]. Hablando ahí mismo de que «el aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado es la Ley» (1 Cor 15,54-56), llega ya Agustín a insinuar la célebre distinción de la polémica pelagiana entre el *libre albedrío de Adán antes del pecado,* con la gracia que le daba la posibilidad de pecar o no pecar, si quería, porque la buena voluntad del hombre no estaba sometida

[100] *De div. quaest.* 83,65: PL 40,59-60.

[101] Ib., 66,1-7: PL 40,60-66.

[102] Ib., 66,3: PL 40,62-63.

en el paraíso a ningún dolor del deleite denegado; en cambio, después del pecado por el mal uso de la libertad, el deleite de lo prohibido resiste a la buena voluntad y causa dolor; y a ese deleite de lo prohibido lo llamamos muerte con toda razón, porque está ahí a costa del alma deteriorada; y esta lucha sólo tendrá fin cuando en la vida futura será vencida la muerte y la deleitación carnal [103].

Así que, aunque Agustín no use aún en estas obras la expresión clásica *massa peccati, massa damnata,* tal vez no sea preciso retrasar hasta el año 396/7 el nacimiento de la teología agustiniana del pecado original y de sus consecuencias para la gracia y la salvación, tal como lo hace el benemérito agustinólogo A. Sage. Aunque hoy día sea demasiado fuerte hablar del «nacimiento de un dogma», como lo hace él, parece cierto que en esa obra dirigida al obispo de Milán Simpliciano, Agustín habla con más precisión del pecado original, si bien todavía no habla del modo de su transmisión [104]. En cambio, puede decirse que en esos dos libritos dirigidos a Simpliciano se encuentra ya toda su doctrina de la gracia y la predestinación, una vez que corrige la atribución del comienzo de la fe a la voluntad del hombre. Y por esta doctrina de la *gratuidad de la gracia* va a comenzar varios años más tarde, probablemente hacia el 411 ó 412, su lucha contra la doctrina de Pelagio y Celestio.

Hasta entonces Agustín repetía, y no con insistencia, la doctrina comúnmente aceptada, sobre todo en Occidente, sobre el pecado de origen y sobre el bautismo de los niños «para el perdón de los pecados» (se entiende que del pecado heredado, porque ellos no pueden tener pecados personales, según repetirá Agustín a los pelagianos hasta la saciedad).

[103] Ib., 70: PL 40,79-80.

[104] Cf. A. SAGE, *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin:* Recherches Augustiniennes III (París 1965) 107-131; ID., *Péché originel. Naissance d'un dogme:* REtAugust. 13 (1967) 211-248. Cita el comentario de Agustín a *Rom 9,11-13* («Dios amó a Jacob y odió a Esaú antes de nacer»), en donde se plantea el problema de la justicia de Dios. Y Agustín responde ya con la idea del género humano condenado en bloque por el pecado de Adán: «*In Adam omnes moriuntur* (1 Cor 15,22), a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei, *una quaedam massa peccati* supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas» *(De div. quaest. ad Simplic.* I q.2,16: PL 40,121). Y dice expresamente que, a partir de ese pecado de origen, la condenación de unos y la salvación de otros es obra de la justicia y de la gracia de Dios, respectivamente (ib., I q.2,17: PL 40,121-122); comentando *Rom 7,7-25* dice ya incluso que habita en mí el pecado como castigo del pecado de origen y por generación, *ex traduce* (ib., I q.1,10: PL 40,106), y que entre el castigo del pecado de origen y la costumbre de pecar *(natura et consuetudo conjuncta)* constituyen la muy fuerte e invencible concupiscencia, a modo de una segunda naturaleza *(quasi secunda natura)*, de la que nos libera únicamente la gracia del Creador (ib., I q.1,10-11: PL 40,106-107). Cf. *De agone christ.* (a.396), 7,7-8: PL 40,294s; *De catech. rud.* 18,29-30: PL 40,332-333.

No podemos compartir las conclusiones de *Julius Gross* sin matizarlas mucho, cuando dice que los Padres griegos hablan del pecado de Adán solamente como de una «corrupción original» *(Urverderbnis)* o de un «mal primigenio» *(Urübel)* del que proceden el mal y las miserias de la humanidad [105]; o bien, como los griegos platónicos (Orígenes, San Ireneo, y el mismo San Ambrosio, que se inspira en ellos), que, según Gross, hablarían sólo de una unidad racial de todos los hombres en Adán y del pecado de éste como de un «pecado de cabeza de tribu o de jefe» y de origen. Gross atribuye exclusivamente a Agustín la invención responsable del *pecado original hereditario (Erbsünde),* y encuentra su origen definitivo en el libro dirigido al obispo de Milán Simpliciano en el año 396/7: *Sobre diversas cuestiones,* cuando descubre su tesis rigorista de la necesidad absoluta de la gracia incluso para el comienzo de la fe o *initium fidei.* Dado el positivismo bíblico de todos los SS. Padres, las cosas son mucho más complicadas de lo que Gross se imagina, como cuando algunos Padres griegos, entre ellos San Cirilo de Jerusalén, hablan de que Adán perdió el Espíritu Santo por su pecado así como su imagen y semejanza de Dios. Y cuando San Atanasio y otros muchos griegos explican la mediación de Cristo en función de ese retorno del Espíritu Santo para hacer de nuevo a nuestra naturaleza *conforme a su estado ideal o normativo:* El Verbo se hizo portador de la carne (sarcóforo), para que nosotros devengamos portadores del Espíritu Santo (pneumatóforos) [106]. Todo esto nos indica que esas expresiones de los Padres griegos, de un matiz más universal y menos personal (corrupción y mal original, pecado de naturaleza, etc.), tienen un sentido trinitario, pneumatológico y vital mucho más profundo de lo que se les atribuye en la teología occidental. El mismo Tertuliano, entendiendo por Espíritu de Dios tanto al Espíritu Santo como el *don de la vida divina* recibido del Espíritu Santo, nos dice que el cristiano vuelve a recibir por el bautismo el Espíritu recibido con el soplo de

[105] Cf. J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus* (München-Basel 1960); F.-J. THONNARD, *Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Agustin sur la péché originel:* REtAugust. 10 (1964) 370-374.

[106] P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (París 1969) p.88ss; H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique* (París 1967); G. B. LANDNER, *The Idea of Reform.* Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers (Cambridge [USA] 1959); retorno al paraíso y recuperación de la imagen perdida (63-107, de San Agustín, 153ss); C. GRANADO, *Pneumatología de San Cirilo de Jerusalén:* Estudios Eclesiásticos 58 (1983) 421-490.

Dios y que había perdido por el delito *(sed post amiserat per delictum)* [107].

Repito que todos ellos se mueven en el ámbito de la *concepción histórica* de los relatos del Génesis sobre el paraíso terrenal y de la soteriología de San Pablo con su dialéctica «viejo Adán-nuevo Adán, Cristo», y esto los mantiene encerrados en las fronteras de la *mentalidad tribal* tanto para explicar el origen del mal en el mundo por el pecado de Adán como para elaborar sus teologías de la redención. Pero esa relación entre el pecado de Adán y la pérdida del Espíritu Santo, junto con la pérdida o el deterioro de la imagen y semejanza divinas del hombre, nos indica que la innovación de San Agustín con respecto al pecado de origen y a la gracia es mucho menor de lo que se dice, y que, si se atiende a su mentalidad profundamente bíblica, y, por lo mismo, esencialmente dinámica, al par que revestida de ciertos matices neoplatónicos, se verá que la mayor parte de las interpretaciones que se han hecho a través de la historia de su doctrina sobre el pecado original y sobre todo de su teología de la gracia y de la libertad, son más bien *adulteraciones aristotélicas, estoicas y jurídico-romanas,* con su fisicismo, estatismo y juridicismo inevitables. Así nos lo recuerda el arzobispo ortodoxo de Calabria Emilianos Timiadis, en una obra reciente sobre la pneumatología ortodoxa. Después de recordarnos que el *fisicismo y el juridicismo* occidentales han llegado por caminos extraños al cristianismo, nos advierte muy seriamente que no sigamos adulterando el pensamiento de San Agustín, con estas palabras: «Es irónico que los teólogos occidentales, entre quienes San Agustín ha ocupado siempre un lugar preeminente, hayan interpretado tan mal a este Padre latino, separándolo del marco del Oriente cristiano en el que enseñó y escribió. El papa Gregorio Magno, que vivió en un período de decadencia clásica y literaria, transmitió a la Iglesia romana, por inadvertencia, una doctrina agustiniana no desarrollada todavía. En general, los que han estudiado a San Agustín no han penetrado la calidad elevada y contemplativa de su pensamiento, que mira la *inmanencia divina* como a principio de base» [108].

[107] TERTULIANO, *De bapt.* 5,7. Cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien* (París 1969) p.208ss; P. MATTEI, *Adam posséda-t-il l'Esprit? Remarques sur l'état primitif de l'homme et le progrès de l'histoire selon Tertullien:* REtAugust. 29 (1983) 27-38.

[108] E. TIMIADIS, *La pneumatología ortodoxa* (Bilbao 1978) p.170-171. A este respecto, cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre, plenitud o tragedia* (BAC, Madrid 1971); J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio.* Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, en C. HEITMANN-H. MÜHLEN (edit.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (München 1974) p.223-238.

Por eso, teniendo en cuenta todo esto de la imagen divina y del Espíritu Santo en la teología patrística, no sé si podrá admitirse sin más la opinión de A. Sage, que pone como una innovación de San Agustín, al hacer teología del pecado, que el «pecado de Adán es un pecado propiamente dicho» y hereditario [109]. La práctica misma del bautismo de los niños «para el perdón de los pecados», sobre todo en Occidente, nos indica que esta primera parte (pecado hereditario) no es una innovación de Agustín. Sí lo es, en cambio, la explicación que dio Agustín contra los pelagianos *sobre el modo como* el pecado original es transmitido *por generación con el vicio de la concupiscencia,* castigo del pecado de Adán *(vitium, malum, poena peccati)* [110].

Esta es la auténtica innovación de Agustín sobre el pecado original y sus consecuencias con respecto a sus escritos anteriores a la polémica pelagiana, iniciada hacia el 411/412, cuando los pelagianos Celestio y Pelagio, según dijimos antes, huidos al norte de Africa ante la invasión de Roma por los bárbaros, comenzaron a criticar la práctica de bautizar a los párvulos para el perdón de los pecados en vez de bautizarlos solamente para su santificación en Cristo. Esto se desprende sobre todo de los puntos defendidos por Celestio, antes citados, y cuya retractación le propuso el sínodo de Cartago del 411.

Agustín, para defender la legitimidad del bautismo de los niños para el perdón del único pecado que ellos pueden tener, es decir, del pecado original, se empeña con los pelagianos en una polémica durísima que le obliga a recurrir ante todo a la *Sagrada Escritura* (Génesis y San Pablo), a la *tradición* (escritores eclesiásticos, papas, sínodos) y a la necesidad de explicar de algún modo universal *el origen del mal* en el mundo, y en especial las miserias a que están sometidos los niños sin pecado personal alguno. Como era inevitable, este problema obligó a los contendientes a sumergirse de lleno en estas dos cuestiones: a) *pecado original-concupiscencia-matrimonio,* tema presente en todas las obras antipelagianas, sobre todo en *Del matrimonio y la concupiscencia* (418-420) y en los libros amplios y sumamente reiterativos contra Juliano de Eclana (421-430); y b) *relación entre pecado de Adán-pecado original-libertad-*

[109] A. SAGE, *Péché originel. Naissance d'un dogme:* REtAugust. 13 (1967) 211-248; p.212.

[110] A. SAGE, *Le péché originel dans le pensée de saint Augustin, de 412 à 430:* RÉTAugust. 15 (1969) 75-112. Si bien desde el punto de vista teológico hay varios puntos forzados, como era normal en esos años; L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde* (1981) p.176-239; H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) p.93ss; para las cartas de San Agustín en la polémica antipelagiana, cf. H. ULBRICH, *Augustins Briefe zum pelagianischen Streit:* REtAugust. 9 (1963) 51-75 235-258.

gracia y predestinación, que, para Agustín, por su noción real y profundamente histórica de la naturaleza humana y su fuerte personalismo, así como por su adhesión total a la antropología de San Pablo y a la «omnipotencia» del Dios justo, constituyen un único panorama con diversos elementos en tensión o en relación dialéctica: *la lucha interior en el hombre y en la sociedad, procedente del «gran pecado» de Adán («poena peccati»), expresa que el dinamismo de nuestro espíritu fue debilitado, deteriorado, maltrecho, que nuestra imagen divina ha perdido de tal modo su semejanza con el Ejemplar supremo, que solamente podremos ir siendo sanados y restaurados con la ayuda de la gracia de Dios por Jesucristo.* En el fondo, el problema fundamental y siempre presente en todas las obras antipelagianas va a ser el de la *necesidad y la gratuidad de la gracia.*

Veamos, pues, el primer punto, ya que el segundo será objeto de un análisis aparte y más matizado.

Pecado original, concupiscencia y matrimonio según San Agustín: Positivismo bíblico; antropología dinámica y unitaria; matices neoplatónicos.—Tanto los pelagianos como Agustín, si bien con muy diversos matices, nos hablan de cuatro etapas de la humanidad con respecto a la salvación: antes de la Ley, durante la Ley, después del Evangelio y la vida eterna. Y todos ellos, al igual que sus antecesores, participan de la *mentalidad tribal* que contempla esas etapas como excluyéndose unas a otras históricamente en orden a la salvación. De ahí que, después de Cristo, sea necesaria la *fe explícita* en él para la salvación. No perdamos esto de vista.

Sin embargo, como ya dijimos antes, la idea que los pelagianos tienen de la *naturaleza humana* no es radicalmente histórica, sino estática, como la de la filosofía aristotélica y estoica, atenta a los elementos esenciales que la constituyen (cuerpo y alma o materia prima y forma sustancial, según el hilemorfismo cosmológico de Aristóteles), con su séquito de potencias y cualidades *para la acción,* es decir, con su atuendo de accidentes que están y sólo pueden estar en esa naturaleza concreta como en su propio sujeto de adhesión *(in subjecto).* Recordemos la polémica de Agustín con Juliano de Eclana a este respecto para comprender que aquí se trata de algo muy importante. Debido a esa doctrina filosófica, los pelagianos no podían ni comprender ni admitir la transmisión de un pecado, en este caso del pecado de origen, de padres a hijos, tanto porque el pecado era un simple accidente (la acción de realizar un acto,

actus facti) y no una cosa o sustancia, como porque, según ellos, sólo puede haber pecados personales, procedentes de la libertad de elegir entre el pecar o no pecar. Y en este sentido van a interpretar todos los textos bíblicos que Agustín les cite para defender la doctrina del pecado original y sus secuelas, la concupiscencia y el deterioro del libre albedrío para elegir el bien sin la ayuda de la gracia.

En cambio, la noción que Agustín tiene de la *naturaleza humana* es realmente *histórica, vital, dinámica,* tanto por su adhesión radical a la mentalidad semita de la Biblia como porque ciertos matices del neoplatonismo, ya *cristianizado* por los alejandrinos y por él mismo, se mueven también en esa perspectiva dinámica, vital, según *la teoría neoplatónica de la participación.* Hay que analizar esto, aunque sea brevemente, porque sólo de ese modo podrá comprenderse por qué Agustín defiende que un pecado que sólo fue libre en Adán que lo cometió, puede ser transmitido como tal pecado y como castigo del pecado primero *(poena peccati)* a todos sus descendientes; mientras que los pelagianos, sobre todo Juliano de Eclana, no lo puede comprender de ningún modo y se pone furioso contra Agustín, según hemos visto antes, y dice que se trata de «un dogma popular» *(dogma populare)* que navega a toda vela, pero quitando a la Iglesia el timón de *la razón* [111]; que en ese caso el nacer sería un crimen, y un crimen involuntario y natural si puede haber algún pecado que no sea libre y personal [112], y otras lindezas semejantes. En fin, que no puede ser que un pecado se transmita como pena del pecado de otra persona, ni que la concupiscencia sea algo malo *(vitium, malum),* también como castigo del pecado de Adán, adherida a la naturaleza humana. Son dos mundos diversos que no podían encontrarse y que, como veremos, promoverían vivencias y posturas muy diversas ante la gratuidad de la gracia y ante el sentido de la oración cristiana.

Ya vimos antes que Agustín se basa para su doctrina ante todo en la Sagrada Escritura *(in sanctis canonicis Libris)* [113]. Y ya desde el comienzo de la polémica le dice a Pelagio que él no cita en su favor a Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, etc., como si estos autores gozaran de autoridad canónica, sino porque re-

[111] Juliano afirma que esa doctrina crea mucha confusión y que siguen a Agustín la gran multitud de los imbéciles; de ese modo, «eripiuntur Ecclesiae *gubernacula rationis,* ut erectu cornu velificet dogma populare» *(Op. imperf. c. Jul.* II 2). Juliano llama irónicamente al pecado original y a la concupiscencia *passio originalis* y *urtica* que pica en ambos sexos, y eso se atribuía antes al vicio de la mala costumbre (ib., II 8-10).

[112] Ib., VI 21.

[113] *De pecc. mer. et rem.* III 7,14.

flejan la doctrina tradicional de la Iglesia, tal como se encuentra en los sagrados Libros [114]. Al final de la extenuante discusión con Juliano de Eclana, le dice Agustín que sus maestros son *San Pablo y San Juan,* y no los filósofos que Juliano aduce en su favor [115].

Pues bien, lo típico de la mentalidad semita dinámica y funcional, en lo que aquí nos interesa más directamente, consiste en que los hebreos no pueden concebir más que el *ser-en-acción (hayāh),* como algo inseparable tanto cuando hablan de su Dios actuando en la historia, como cuando conciben al hombre como un ser vivo que se va haciendo con su responsabilidad ante Dios, del que recibió el soplo de vida *(néphes)* que vivifica al polvo; y ese soplo de Dios (que nosotros llamamos alma), hecho visible en el polvo o carne vivificada, es lo que constituye *la persona,* al hombre visible *(basār)* [116]. Por lo tanto, para la mentalidad semita de la Biblia, *la acción* no es un puro accidente, como lo es para los griegos, sino que, para un hebreo, *ser, acción y vida* no se pueden distinguir entre sí; ellos no tienen ni ideas abstractas ni palabras abstractas, sino sólo un lenguaje concreto y existencial para expresar la vida que, además, es *pura tensión* o lucha entre el bien y el mal en la persona y en la sociedad *(dialéctica vital).* Tensión o dialéctica vital que se encuentra —y es bueno repetirlo—, desde el Génesis con su relato sobre los contrastes entre Dios y el diablo (serpiente), entre el mandato de Dios y el orgullo humano (seréis iguales a Dios) hasta el Anticristo del Apocalipsis. A esto habría que añadir su *carácter utópico* en el sentido positivo de la palabra *escatológico,* que pone siempre como meta o guía de la vida lo más perfecto que darse pueda, aunque el hombre no logre alcanzarlo nunca con plenitud; en el Génesis aparece ya expresada de una forma mítica, y como si alguna vez hubiera sido real, la utopía de la felicidad perfecta del hombre, y aun después de la mítica caída de Adán y Eva, sigue viva la esperanza en el triunfo definitivo del bien sobre el mal. No otra es la mentalidad, muy bien asimilada por Agustín, de los libros del Nuevo Testamento, en los que permanecen esas mismas esperanzas, y se pone como modelo de la perfección y del amor al Padre celestial, o a Cristo, y se esperan los cielos nuevos y la tierra nueva. Esto va a jugar un papel decisivo a la hora de

[114] Ib., III 7,14; *Contra Jul.* IV 15,77; V 2,6; 3,8-13, etc.

[115] *Op. imperf. c. Jul.* VI 21.

[116] Cf. T. BOMAN, *Hebrew Thought Compared with Greek* (London 1960); J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo* (Barcelona 1968); H. WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1975).

concebir Agustín la noción bíblica de la *verdadera libertad* a ejemplo de Dios y de los bienaventurados, que consiste en *«no poder pecar» por amor* al bien, propio de Dios y participado de él por los bienaventurados.

Un aristotélico, por muy cristiano que sea, para quien la naturaleza o sustancia es el *sujeto* permanente de los accidentes que pasan, como la *acción y la vida,* llamará a Dios «ente supremo, ente por sí mismo» *(summum Ens, Ens a se),* primer motor, causa primera, y otros semejantes. El ser o la sustancia y la acción se excluyen al definir la esencia de una cosa. En cambio, San Agustín, de mentalidad bíblica y con matices neoplatónicos, no dudará en llamar a Dios *Vida Suprema,* en la que su ser y su vivir se identifican *(idem est esse et vivere)* [117], «naturaleza inconmutable e invisible con una vida suma y autosuficiente *(summeque vivente ac sibi sufficiente)* [118], y otras expresiones semejantes que indican siempre una idea viva y presente de Dios en el mundo y en el hombre [119]. La idea, originariamente estoica, pero cristianizada por San Pablo en su discurso en el Areópago de Atenas: *En él vivimos, nos movemos y existimos* (Hech 17,28), se convierte en uno de los temas preferidos de la teología de Agustín [120], y le hace sentir profundamente la verdadera y trágica dimensión del hombre pecador y alejado de Dios, *vida de su vida (Confes.* X 20,19), exclamando: « ¡Oh cuán grande miseria la del hombre que no está con aquel sin el cual no puede existir! Pues no hay duda de que no puede existir sin aquel en quien existe. Y, sin embargo, si no le recuerda, ni le entiende, ni le ama, no está con él» [121].

A esta mentalidad bíblica o semita, esencialmente dinámica, se une en Agustín una serie de *matices neoplatónicos* ya cris-

[117] *De Trin.* VI 10,11: PL 42,931.

[118] *De Trin.* V 1,2: PL 42,911; III 8,15: PL 42,877; XI 2, etc.; *In Io. tr.* 1,8: PL 35,1383; *De civ. Dei* XII 25 y XVIII 5, etc.

[119] A veces rechaza como inepto para designar a Dios el término *substantia* por su relación con los *accidentes* (que no puede haber en Dios), y prefiere el de *essentia,* sin duda porque en el *De Trinitate* está combatiendo a los arrianos de cuño aristotélico (VII 5,10: PL 42,942-943), que fundaban su negación de la divinidad del *Logos* en la *mutabilidad* de éste encarnado en Cristo por oposición a la *inmutabilidad* del Dios-Padre; pero luego sigue Agustín usando el término *substantia* al hablar de Dios, porque para él indica en ese caso la noción *de vida, de acción, de presencia activa.* Cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre* (1971); D. DUBARLE, *Essai sur l'ontologie théologale de saint Augustin:* Recherches Augustiniennes XVI (París 1981) 197-288.

No deberían olvidar esa mentalidad dinámica de Agustín y su empeño apologético contra los arrianos aristotélicos en sus tratados sobre la Trinidad autores como J. S. O'LEARY, *Dieu-Esprit et Dieu-Substance chez Saint Augustin:* Recherches de Science Religieuse 69 (1981) 357-380. Cf. N. BLÁZQUEZ, *El concepto de substancia según San Agustín. Los libros De Trinitate:* Augustinus 14 (1969) 43-93.

[120] *De Trin.* VIII 3,5; XIV 12,16; 15,21. A. TURRADO, o.c., p.192ss.

[121] *De Trin.* XIV 12,16: PL 42,1049.

tianizados antes por Orígenes y aceptados en el ambiente milanés de San Ambrosio [122].

No es éste el lugar apropiado para analizar a fondo el problema del neoplatonismo de San Agustín, que sigue preocupando a los investigadores más serios [123]. Lo cierto es que el influjo de Platón y de Plotino en Agustín está constantemente condicionado por la doctrina bíblica, que le sirve siempre de guía y de refugio, a partir del tema central de las *ideas ejemplares* [124]. No es posible comprender la doctrina de San Agustín sobre la creación, el pecado, la libertad y la gracia, si no se toma en serio su formación platónica, ni tampoco sería razonable no ver en Agustín, ya desde sus primeros escritos, el predominio, en principio total, de Cristo sobre toda otra filosofía [125]. Es lo que, según hemos visto antes, llama Agustín la «filosofía cristiana», la única verdadera, para tratar de apartar a Juliano de Eclana de los filósofos en que éste se apoyaba.

Aquí nos interesa poner de relieve dos aspectos de este neoplatonismo cristianizado de Agustín para comprender su antropología teológica, es decir: *la teoría neoplatónica de la participación,* que implica la idea de creación y de relación mutua de Dios y del hombre, y, por otra parte, la concepción especial del *alma y de su dinamismo* que de ahí se desprende (psicología racional) y que en Agustín es ontología o «realismo vital» del espíritu, según decía el célebre agustinólogo F. Cayré [126].

La *teoría neoplatónica de la participación,* ya cristianizada por Orígenes, sirve a Agustín de base filosófica para comprender de algún modo la creación, de que nos habla la Sagrada Escritura, y que constituye la primera profesión de fe del Símbolo o *Credo.* El mismo se preocupa de cristianizar a fondo esa teoría, que parte de las *ideas ejemplares y subsistentes en sí mismas* del platonismo, identificándolas de hecho con la mente del Creador. Para Agustín no se trata sólo de «ideas» como para Platón, sino que son tan reales, eternas e inconmutables como el mismo Dios, Sumo Bien, con quien se identifican. Y todo cuanto existe, existe *por participación* de esas «razones eternas» *(quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquomodo est).* El alma racional supera a todas las demás criaturas; y estará tanto *más próxima a Dios cuanto más se adhiera a él* por la caridad, y tanto más iluminada por Dios cuanto más se acerque con su inteligencia a la contemplación de esas razones, formas, ideas, especies, o como se las quiera llamar, que están en Dios mismo [127]. Por estas palabras de Agustín, que estarán reflejadas más tarde en todas sus obras y de un modo especial en el libro VIII de su obra *Sobre la Trinidad,* puede verse ya con toda claridad que, para él, no hay separación real entre filosofía y fe profundamente vivida, sino que más bien la S. Escritura y la vida de fe son la ayuda ineludible para que la razón pueda llegar a la única Verdad de Dios, del hombre y de su sentido último.

Si para los platónicos todas las cosas son como *reflejos de esas ideas ejemplares,* para San Agustín son el fruto de la voluntad de Dios y *participación de sus perfecciones,* aunque quitando toda sombra de emanación que algunos creen ver en la participación de Plotino.

Se suele insistir en que esa teoría de la participación implica la *ejemplaridad y la eficiencia* de Dios, es decir, que todas las cosas, y en especial el hombre, son reflejo, vestigio o imagen del Creador. Que «la Idea es para Dios el medio para conocer su obra (ciencia); para las criaturas es fuente de su propia perfección (ejemplar) y fuente también de su existencia y duración (eficiente)» [128]. Sin embargo, no se suele insistir en la noción esencial para Agustín de *presencia de Dios* en todas las criaturas, y en especial en el hombre; *presencia dinámica de Dios* en todas partes y en todas las cosas, aunque sin depender de ellas *(ubique praesens, sed in se ipso),* como consecuencia de la fe en la creación «por participación» y de la mentalidad bíblica o semita, que concibe únicamente el *ser-en-acción* y a Dios actuan-

122 A. TURRADO, o.c., p.80ss.

123 Cito sólo algunos autores más recientes: E. VON IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln 1964) p.189-222; J. PÉPIN, *«Ex platonicorum persona». Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin* (Amsterdam 1977); *Neoplatonisme and Christian Thought,* ed. by D. J. O'Meara (AA. VV.) (Norfolk [Virginia] 1981); J. PEGUEROLES, *La participación en la filosofía de San Agustín:* Espíritu 31 (1981) 46-66.

124 P. HENRY, *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934) p.238; E. HENDRIKX, *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus,* en *Augustinus Magister* I (París 1954) p.285-292; G. DE PLINVAL, *Anticipations de la pensée augustinienne dans l'oeuvre de Platon:* Augustinianum 7 (1961) 210-326; I. VON IVANKA, o.c., p.189ss; G. B. LADNER, *The Idea of Reform* (Cambridge [USA] 1959) p.153ss.

125 Véase la fuerte y documentada crítica de G. Madec *(Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin:* RÉtAugust. 28 [1982] 100-111) a una obra, según él «caótica», que sólo contempla a Agustín desde el punto de vista filosófico y sin matiz alguno, de K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken* (Stuttgart 1980). Le recuerda la importancia de la formación platónica de Agustín (¡no sólo popular o vulgar!), según los estudios de P. Hadot, y de su adhesión ante todo a Cristo ya en *Contra Academicos* III 17-20 y en el *De vera rel.* 4,6ss (G. MADEC, 102-105). Para ver cómo Agustín fue siempre más bíblico que platónico, cf. *Confess.* VII 9ss 13ss; X 18-21 24-27.

126 F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (París 1951).

127 *De div. quaest.* 83 q.46: PL 40,30-31. Cf. A. SOLIGNAC, *Analyse et sources de la question «De Ideis»,* en *Augustinus Magister* I (París 1854) p.307-315.

128 F.-J. THONNARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie* (París [2]1948) p.222; ID., *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne,* en *Augustinus Magister* I p.317-327.

do en la historia [129]. Y esta mentalidad dinámica bíblica y platónica reaparece también en la contemplación *del cosmos* o universo como historia en la que Dios tiene la primera y la última palabra, y no como en la mentalidad helénica pura (no cristianizada), en la que el cosmos es contemplado como un todo estático y con unas leyes internas inmutables. Esta es la idea central de su *Ciudad de Dios.*

Teniendo, pues, en cuenta esa *mentalidad dinámica* bíblica de Agustín, junto con *la mentalidad tribal* semita que considera normal la corresponsabilidad de todos los miembros de la familia y del pueblo en los males y en los bienes, y esos *matices platónicos* de la «participación» de perfecciones del Supremo Ejemplar de todo bien, Dios, podrá el lector entrever que Agustín acepte fácilmente la doctrina ya tradicional del pecado de origen como explicación del origen del mal en el mundo y de la lucha interna de todo hombre y de la sociedad *(dialéctica vital),* que trate de explicar la transmisión de ese pecado de origen y lo haga mediante la noción del castigo de la *concupiscencia* por haber el hombre desobedecido al Creador (Génesis y San Pablo), y que el pecado, vicio o mal, no sea para él una simple «acción para realizar un hecho» *(actus facti)* como para los aristotélicos pelagianos, sino una *carencia de perfección participada,* una *oquedad viva* que enferma y debilita el dinamismo radical del hombre *(ignorancia, concupiscencia, imagen deteriorada).* Y, lo que es más decisivo para Agustín y que será preciso replantearlo de nuevo, no tiene inconveniente en ver y comprender con San Pablo y San Juan (al menos en su opinión) que la *voluntad* haya perdido por el pecado de origen *el grado necesario* de libertad para elegir por sí sola el bien sin la ayuda especial de la gracia, tal como la tenía Adán antes del pecado *(auxilium sine quo non)* y necesite de una gracia especial en Cristo *(auxilium quo),* mientras que la debilidad y el deterioro de esa voluntad trae consigo la «falsa libertad» de poder elegir únicamente el pecado por sí sola. Esto no lo podrá entender nunca un aristotélico, como lo eran los pelagianos, para quienes el libre albedrío consiste esencialmente en poder elegir entre el bien y el mal. La noción misma de *pecado,* según esto, varía también notablemente en uno y en otros.

La *concepción dinámica y unitaria* que Agustín tiene del hombre es también conforme a la noción bíblica, y por supuesto paulina, del «soplo de vida recibido de Dios» *(néphes)* que vivifica el polvo o tierra y es responsable ante Dios, así como

[129] A. TURRADO, *Dios en el hombre* p.146ss.

la noción platónica cristianizada de participación a modo de un *haz de perfecciones* recibidas de Dios. No importa que admita el dualismo antropológico griego de «cuerpo y alma»; importa la noción que tiene del espíritu o alma humana como imagen de Dios, en la que se refleja por participación ese *haz de perfecciones,* de vida radical e inconsciente *(ontología vital),* que parece se puede expresar en los *tres aspectos distintos, pero inseparables, de la memoria, la inteligencia y la voluntad.* Esta visión dinámica y unitaria de la vida radical del hombre no la pudieron entender ya los escolásticos, ni siquiera San Buenaventura y Santo Tomás, cuando trataban de analizar la doctrina de San Agustín sobre la imagen divina del hombre [130]. Y, sin embargo, es una parte fundamental de la antropología de Agustín para poder comprender su teología del pecado y de la gracia.

Cuando San Agustín, analizando la imagen trinitaria del hombre con una profundidad increíble, nos habla de esa vida radical del alma, nos está diciendo que también en nosotros, aunque no del mismo modo que en Dios, se da una *simbiosis total* de esos tres aspectos de nuestra vida: «Pues la mente humana está hecha de tal modo, que siempre se recuerda a sí misma, siempre se entiende y siempre se ama» [131]. Ese dinamismo radical del alma, por el que está inmediata e inconscientemente presente a sí misma, se resuelve en ese haz de actividades espirituales que llamamos recordarse, conocer y amarse; y que no son idénticos entre sí *(aliud est memoria, aliud est intelligentia, aliud dilectio sive caritas)* [132], pero que constituyen una sola y misma vida radical, una mente, una esencia: *inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia* [133].

Sumergido como está Agustín en buscar en el alma la imagen de la Trinidad, la contempla en esos aspectos de la vida espiritual, que son inseparables entre sí, sólo existen con una respectividad mutua irrompible y constituyen una sola y misma vida o esencia: *tria relative, unum essentialiter* [134]. Por ser una

[130] A. TURRADO, *Trinidad (SS.). Síntesis especulativa o sistemática,* en *Gran Enciclopedia Rialp* XXII (Madrid 1975) p.775-782.

[131] *De Trin.* XIV 14,18: PL 42,1049; IX 5,8: PL 42,965; 12,18: PL 42,970-972; X 2-3, 4-5: PL 42,974-976; 8,11: PL 42,979-980; 10-11, 16-17: PL 42,981-983; XIII 11,10: PL 42,1006-7; 12,17-19: PL 42,1007-8; XIV 4,6: PL 42,1040; *Confess.* XIII 11,12: PL 32,849-850, etc.

[132] *De Trin.* XV 17,28: PL 42,1080-81; XIV 5,7: PL 42,1041.

[133] *Confess.* XIII 11,12: PL 32,849-850. «In *substantia vitali,* sicut animus est» *(De Trin.* IX 11,16: PL 42,969); X 11,18: PL 42,985; «et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia» (ib., X 11,18: PL 42,984).

[134] *De Trin.* X 11,17-18: PL 42,982-983; «quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus... miro itaque modo tria ista inseperabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum *relative* dicantur ad invicem (ib, IX 5,8: PL 42,965); X 10-11, 16-18: PL 42,982-983; de una forma más dinámica: ib., XV 21,40: PL 42,108; 27,50: PL 42,1097, etc.

concepción radicalmente vital (ser-en-acción) del alma, Agustín afirma, como es obvio, que también los párvulos se conocen a sí mismos de ese modo, aunque no puedan aún pensarse a sí mismos [135], estableciendo de este modo, por su profunda introspección, la distinción moderna entre la *autoconciencia* o contacto inmediato e intuitivo consigo mismo como un Yo distinto de todo lo demás y la reflexión o *autoconocimiento reflexivo,* que implica ya el constituirse a sí mismo como *objeto* del propio conocimiento.

Además, viendo que nosotros estamos sometidos al tiempo y al espacio en el despliegue de esa actividad radical, porque nosotros mismos somos criaturas, Agustín insiste en la diferencia abismal de nuestra imagen trinitaria radical con respecto al Ejemplar Supremo, en cuanto que en nosotros esas proyecciones dinámicas «van y vienen», no se identifican del todo con nuestro ser total o persona, como se identifican en la Trinidad [136], son como mediadoras de la persona para la acción *(imo ego per illa)* [137], e incluso tienen entre sí una relación de diversa *magnitud,* según las personas; en unos la memoria es mayor que la inteligencia, o viceversa, y en otros ambas son superadas por la magnitud del amor, sean aquellas dos iguales entre sí o no. De este modo, las tres proyecciones de la vida del alma sólo serán iguales entre sí (nunca iguales al Ejemplar) en la vida futura, cuando serán transformadas y liberadas de toda enfermedad o debilidad por la gracia [138].

Las consecuencias que esta *antropología dinámica y unitaria* trae consigo para comprender la antropología teológica de Agustín no siempre han sido tenidas en cuenta. No basta decir desde el punto de vista puramente filosófico, y, por lo mismo, sólo en parte agustiniano, que San Agustín no se planteó el problema de la distinción real, o no, de las potencias del alma entre sí y con respecto al alma misma [139]; porque él sigue por los caminos de esa antropología dinámica y unitaria que, con su

[135] *De Trin.* XIV 5,7: PL 42,1041.

[136] Ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia sum, nec dilectio, *sed haec habeo.* Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, non ipsa est haec tria» *(De Trin.* XV 22,42: PL 42,1090). Otras desemejanzas entre la Trinidad y nuestra imagen divina: ib., XV 23,43: PL 42,1090-91.

[137] *De Trin.* XV 22,42: PL 42,1089.

[138] *De Trin.* XV 23,43: PL 42,1091; ib., VIII.

[139] Ver en ese sentido, P. KÜNZLE, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen.* Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin (Freiburg [Schw.] 1956). Para los problemas generales, cf. S. ALVAREZ TURIENZO, *Sobre la definición agustiniana del hombre:* La Ciudad de Dios 175 (1962) 5-35; B. L. ZEKIYAN, *L'interiorismo agostiniano e la «memoria sui»* (Génova 1981), artículos publicados en *Filosofia Oggi* (1978-79), siguiendo a F. Körner; E. BOOTH, *St. Augustine's «notitia sui» Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists:* Augustiniana 27 (1977) 70-132,364-401; 28 (1978) 183-221.

sabor bíblico y platónico a la vez, le proporciona las categorías más aptas para expresar la realidad de la vida humana tal como él la ve y la cree: con su tensión radical interna y externa entre el egoísmo y el amor, con su debilidad también radical (siguiendo a San Pablo) para convertirse al bien por sí solo, porque esa vida de adhesión al bien y al amor, a Dios, está enferma y debilitada de raíz. Sólo en este contexto puede comprenderse la importancia que tiene para Agustín la razón de ese estado del hombre que da la Biblia, sobre todo el Génesis y San Pablo. Al hablar de la gracia y de la vida teologal, Agustín comprende en el marco de esa antropología la unidad de todas las metáforas bíblicas para expresar *la conversión o adhesión a Dios y el seguimiento de Cristo,* la reforma de nuestra imagen trinitaria y la presencia viva y de llamada continua de Dios en nosotros. Leer a San Agustín como si sus palabras tuvieran el mismo significado que el que tienen en la teología aristotélico-tomista es sencillamente un anacronismo y una adulteración de su doctrina. Las limitaciones de la misma provienen de otras fuentes, según hemos visto ya en parte, es decir, del positivismo bíblico, entonces y después en boga, de la mentalidad tribal también común a todos hasta no hace muchas décadas y de la falta de una hermenéutica adecuada y que tenga en cuenta los hallazgos de las ciencias humanas modernas. Cosas que no se le pueden pedir a un autor del siglo v por más genio que sea.

El mismo Lutero, aunque no siempre pudo entender rectamente a San Agustín, se da cuenta perfecta de la importancia que tiene el esquema ternario de las potencias del alma de Aristóteles y de sus distinciones, y él creía que San Agustín lo conservaba en esos libros de la Trinidad porque conservaba la terminología entonces en boga: memoria, inteligencia, voluntad. De ese esquema, decía Lutero, sacan los escolásticos semipelagianos sus argumentos para atribuir al hombre, imagen de la Trinidad, «que el libre albedrío concurre como *causa precedente y eficiente* de la salvación», lo mismo que hiciera ya el (Pseudo)-Dionisio, el cual atribuye la naturaleza íntegra a los demonios y al hombre después de la caída [140]. Agustín, en cambio, contempla las diversas proyecciones de esa vida radical del alma como un *haz de perfecciones,* que pueden ser deterioradas o mejoradas, respectivamente, por el pecado y por la gracia, estableciendo así la misma perspectiva dinámica de San Pablo.

[140] LUTERO, *In Lib. Mose Enarrat.:* W.42,45; cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre* p.307ss.

Después de este análisis previo y, según creo, del todo necesario para comprender a San Agustín, no hará falta decir muchas cosas de su doctrina sobre el pecado original y la concupiscencia.

— El *pecado de Adán* en las obras antipelagianas de Agustín es, como en las obras anteriores, un pecado de soberbia y de desobediencia a Dios. Lo que ya había expuesto con amplitud hacia el 396/7 en su *De diversas cuestiones a Simpliciano* (q.1), comentando precisamente Rom 7,7-25, lo amplía ahora comentando además *Rom 5,12 (en quien todos pecaron),* y el relato del Génesis.

Ya en su primera obra antipelagiana, *De las culpas de los pecados y su perdón* (a.411/412), tiene todos los elementos fundamentales de su doctrina sobre el pecado original y sus secuelas, si se exceptúa *el modo como* se transmite, que será el tema central de su obra *Del matrimonio y la concupiscencia* y de sus escritos contra Juliano en defensa de esa obra durísimamente atacada por éste.

La idea central de Agustín, que sale innumerables veces en toda su obra antipelagiana, puede concretarse en esta relación dialéctica de pecado y castigo del pecado: *por el orgullo y la desobediencia de Adán y Eva,* éstos perdieron la capacidad o el poder que habían recibido de Dios para consentir, si querían, con el bien o voluntad divina; y por su *desobediencia a Dios* en cuanto al mandato de no comer del fruto del árbol del bien y del mal, perdieron, a su vez, la armonía y la paz que comportaba la obediencia de la carne al espíritu y la percepción de la sabiduría o sentido eterno de la vida por los castigos de la *concupiscencia y la ignorancia.* Y de esta situación deteriorada sólo puede liberarnos el Mediador Jesucristo, *humillado* en su encarnación y muerte de cruz por causa de nuestro orgullo y soberbia, y nacido «a semejanza de nuestra carne de pecado, aunque sin pecado» para ser nuestra justicia ante el Padre [141].

Ya vimos antes, al hablar de la doctrina de Juliano de Eclana sobre el pecado, cómo Agustín interpreta esos textos de San Pablo a los Romanos en el sentido de la *Vetus Latina: in quo omnes peccaverunt,* en quien todos pecaron; mientras que Juliano dice que «en cuanto que todos pecaron» *(eo quod),* reduciendo así todo pecado al mal ejemplo de Adán imitado por sus

[141] *De pecc. mer. et rem.* II 17-23,26-37. La concupiscencia no es, según Agustín, un *bonum naturale,* sino un castigo del primer pecado, «sed inobedientia membrorum supplicio justo primis hominibus inobedientibus reddita est» *(Contra duas ep. Pelag.* I 15,31). Esto lo repite sin cesar hasta el impresionante resumen final de toda la polémica en *Op. imperf. c. Jul.* VI 41.

descendientes y, por lo mismo, a *pecados personales.* En cuanto al texto de *Rom 7,* vimos cómo Agustín cambia conscientemente su interpretación en el sentido de que más adelante, ya en plena polémica con Juliano, verá en ese hombre que gime bajo la ley del pecado, y que hace lo que aborrece y no lo que desea, al mismo Apóstol y a todos los justos durante toda la vida.

El problema, pues, más sensible para Agustín y para Juliano en esta polémica se centra más bien en *la transmisión* de ese pecado de Adán a sus descendientes por generación *(ex traduce),* es decir, en la relación entre el *pecado original y la concupiscencia* en cuanto a la concepción del mismo pecado original y al modo de su transmisión. La práctica eclesial de bautizar a los párvulos para el perdón del pecado original heredado de Adán *(ex massa Adae),* aparece también desde el primer momento de la polémica y le sirve a Agustín como argumento para defender su interpretación paulina [142].

¿Identifica de hecho Agustín el pecado original y la concupiscencia cuando llama a ésta «peccatum»? Hoy día podría parecer una cuestión baladí; sin embargo, durante muchos siglos, y sobre todo al comienzo de la Reforma de Lutero, esta cuestión jugó un papel de primer orden, precisamente por no percibir los matices platónicos de la doctrina y del lenguaje de Agustín. En otro lugar he tratado esta cuestión con bastante amplitud en relación con la interpretación que de ella hizo Lutero y la Reforma en general [143]. En esa misma obra sobre San Agustín, en 1971, escribí al final que «la primera formulación oficial de los nueve cánones del concilio de Cartago (418) y la doctrina de San Agustín no pueden ser, sin más, relegadas al olvido. Sería un verdadero suicidio sin remedio» (p.317). Porque la reinterpretación de esta antropología teológica no podrá ser nunca una total desmitologización al estilo de R. Bultmann (los mitos bíblicos como pura expresión de la existencia humana auténtica, con sus anhelos, complejos e ilusiones), y en este caso, como ya lo vio muy bien San Agustín, están en juego el hecho de la *universalidad del pecado,* atestiguado por la S. Escritura y por la experiencia, y *la redención o Mediación de Cristo,* también universal y por amor a los hombres *(gratuidad de la gracia).*

Durante toda la polémica antipelagiana, Agustín se esfuerza por demostrar con los textos bíblicos que, debido al pecado

[142] *De pecc. mer. et rem.* III 4,7ss, aduciendo textos de Cipriano, Jerónimo y hasta del mismo Joviniano a este respecto.

[143] Amplia exposición de este tema en A. TURRADO, *Dios en el hombre:* «Lutero, intérprete de la doctrina de San Agustín sobre el pecado original» (288-317) p.299ss.

de Adán «en quien todos pecaron», la naturaleza humana quedó *afectada o contagiada* por la debilidad, la ignorancia, y el mal o vicio de la concupiscencia. Los pelagianos, y en especial Juliano de Eclana, se esfuerzan por demostrar a Agustín que esos defectos o desórdenes son únicamente efecto de las malas costumbres *(consuetudo peccandi)*, que la concupiscencia sexual en sí misma es un *bien natural*, y que, por lo mismo, no existe el pecado original, sino una *simple imitación* del mal ejemplo de Adán. Así que el bautismo de los niños sólo sirve para la incorporación de los mismos al Cuerpo de Cristo [144].

Para contestar a esos ataques, Agustín recurre sobre todo al Génesis, en el que aparecen los castigos del pecado de Adán y Eva, entre los cuales está la pérdida de la inocencia y el pudor como expresión de la concupiscencia, y al texto de San Pablo a los *Romanos 7,13-24*, en el que el Apóstol (según la evolución agustiniana de su interpretación) habla de que habita en él el pecado, la lucha de la carne contra el espíritu y su impotencia para hacer el bien que quiere. Según esto, Agustín va a llamar a la concupiscencia *pecado (hamartía)*, siguiendo al Apóstol.

Pero, según él, la concupiscencia no es propiamente *pecado culpable* en sí, sino únicamente castigo del pecado *(poena peccati)* y causa motriz de todos los pecados, si consentimos a sus instigaciones continuas. Y es que para un platónico es común denominar con el mismo nombre a la *idea ejemplar* y a todas sus realizaciones participadas, sean ambas perfecciones positivas o falta de las mismas. En este caso, la concupiscencia o lucha de la carne contra el espíritu en sentido amplio: orgullo, egoísmo, desenfreno de todos los sentidos [145], es para Agustín la expresión viva del gran pecado de origen, aun después de la regeneración bautismal, y causa, a su vez, de todos los pecados [146]. Ya vimos antes, al exponer la doctrina de los pelagianos contra la noción de la concupiscencia como un vicio o un mal y castigo del pecado de origen, cómo San Agustín concibe

[144] Esto lo defendía ya Pelagio *(De pecc. mer. et rem.* III 4,7), y Vicente Víctor, contra el que escribe Agustín su *De anima et ejus origine* I 6,6; II 12,17; IV 11,16 (sobre la condenación de los niños sin el bautismo por el solo pecado original); *Contra duas ep. Pel.* IV 4,4-8, etc.

[145] Agustín le recuerda a Juliano, aún enfrascados en la polémica de la transmisión del pecado de origen por generación con la concupiscencia, que él no la entiende sólo en un sentido sexual o genital, sino que la extiende a la lucha de la carne contra el espíritu con todos los sentidos del cuerpo *(Op. imperf. c. Jul.* IV 28). Y esa concupiscencia no es un mal en los animales, le dice, porque en éstos no se da esa lucha entre la carne y el espíritu, que no tienen (ib., IV 38).

[146] *De perfect. just. hom.* 21,44; *Contra duas ep. Pel.* I 13,27; III 6,16. «Peccati autem nomine quod in illo habitabat, ipsam nuncupabat concupiscentiam; quia peccato facta est, et si consentientem traxerit atque illexerit, concipit paritque peccatum» *(Contra Jul.* VI 23,73); *De pecc. mer. et rem.* II 22,36.

de un modo dinámico ese vicio o mal, esa lucha entre la carne y el espíritu, como una *oquedad viva*, un vacío o disminución de perfección y energía que deteriora y debilita al hombre para cumplir la voluntad de Dios, si no es con la ayuda especial de la gracia.

Por eso, esa tensión perenne en el interior del hombre, o concupiscencia, fuente de todos los pecados, que para San Agustín era lucha, debilidad e impotencia para el bien, será llamada por los escolásticos «elemento material» del pecado original que permanece aun después del bautismo, mientras que el «elemento formal» o la razón por la que el pecado de origen es pecado en sentido estricto sería la pérdida de la inocencia o, en el lenguaje escolástico, la pérdida de la justicia o gracia habitual. Lutero se opuso a esta doctrina de los escolásticos, y siguió llamando pecado a la concupiscencia e *identificándola con el pecado original* en el marco de su teología experiencial. Tal vez no percibió del todo que lo que hace que la concupiscencia sea pecado en sentido pleno antes de la regeneración bautismal es, para Agustín, la *culpabilidad heredada de Adán (reatus)*. Y esta culpabilidad se perdona en la regeneración, quedando ya únicamente en el hombre bautizado la tensión o lucha de la carne contra el espíritu. De ahí su célebre expresión: *tollitur reatus, manet actu*, «se quita su culpabilidad, pero sigue viva ahí actuando» [147]. De todos modos, en el marco de esa impotencia de la voluntad para elegir el bien sin la ayuda de la gracia interior, tal como la concibe San Agustín, la doctrina de Lutero sobre la «no imputación de nuestro pecado siempre vivo en nuestro interior» *(concupiscentia-peccatum)* por la benevolencia divina y en virtud de los méritos de Cristo, viene a ser igual que la de su maestro preferido, Agustín. En cuanto a la reforma de la imagen divina del hombre por la sanación gratuita (la gracia de Dios por Jesucristo) tiene en Lutero algunos matices especiales, y solamente puede comprenderse si se atiende a su doctrina sobre la función del Espíritu Santo que nos robustece en la fe viva. Es ahí en donde aparece con vigor la filiación agustiniana de Lutero, tan mal comprendido por los

[147] *De pecc. mer. et rem.* II 28,45; *De gr. Christi et de pecc. orig.* II 39-40, 44-45; *Contra duas ep. Pel.* III 3,5; *Contra Jul.* VI 15-17, 48-52; «ita sit verum, quod concupiscentia maneat actu, et praetereat reatu» (ib., VI 19,60-62). Cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre* p.291ss.

Por eso resulta incomprensible que algunos autores actuales sigan afirmando, sin más, que San Agustín identifica la concupiscencia con el pecado original (del cual lo tomó Lutero), además de otras afirmaciones peregrinas, por no tener en cuenta las características del lenguaje platónico antes expuestas. Un ejemplo de esas afirmaciones erróneas, CH. BAUMGARTNER, *Le péché originel* (París 1969) p.27 89ss.

aristotélicos de su tiempo como lo fuera San Agustín por los aristotélicos pelagianos del suyo.

La transmisión del pecado original: generación con la concupiscencia; el bien del matrimonio; la concepción virginal de Jesús.—Ya hemos visto que los presupuestos filosóficos de los pelagianos, con sus categorías aristotélicas de «sustancia como *sujeto* de los accidentes» sin posibilidad de pasar de una sustancia a otra, impedían por completo a éstos la admisión del pecado original o hereditario y de la concupiscencia como un mal, un vicio y castigo del pecado primero de Adán.

Hay en toda esta cuestión muchos puntos doctrinales de Agustín que resultarán a muchos casi ininteligibles, sobre todo sus afirmaciones acerca de la vida sexual en el matrimonio. Pero, como siempre, es preciso tratar de entenderle —que no de seguirle en todo—, en el contexto en que él se movía: obligado, por una parte, a defender la práctica del bautismo de los niños «para el perdón de los pecados» y los exorcismos de que iba acompañado, y por otra, acusado duramente de condenar el matrimonio como los maniqueos, tiene que buscar argumentos para defender el pecado original y su transmisión, y al mismo tiempo salvaguardar la bondad del matrimonio como institución de Dios. Y todo ello con la perspectiva de defender la necesidad de la redención de Cristo y la «gratuidad de la gracia», para que todo el que se gloríe, se gloríe en el Señor (1 Cor 1,31).

Las proposiciones, pues, de Celestio y Pelagio sobre el bautismo de los niños enfrenta a Agustín, desde el principio, con el problema de la transmisión del pecado original, del bien del matrimonio y de la justicia y misericordia de Dios.

En su obra *De las culpas de los pecados y su perdón* expone con amplitud el sentido del pecado de Adán «en quien todos pecaron» (Rom 5,12). Por él perdió Adán la gracia de la armonía y la paz, y todos los que son engendrados con la concupiscencia necesitan de la regeneración para ser liberados de la condenación del pecado; también la necesitan los párvulos, y no sólo para poder ir a ese «lugar intermedio» entre el cielo y el infierno que habían inventado los pelagianos, interpretando así a San Juan (3,5) [148]. Y el pecado de Adán no es un pecado ajeno a los demás hombres, ni tampoco a los niños, «puesto que todos pecaron en Adán cuando todos constituían aún un solo hombre en su naturaleza por la fuerza innata con la que los podía engendrar; y, si los llamamos pecados ajenos,

148 *De pecc. mer. et rem.* I 16,21; 30,58; III 4,7-8.

eso sólo significa que sus descendientes no hacían aún su propia vida, sino que la vida de un solo hombre contenía en sí mismo cuanto habría de venir por generación» [149].

Ante los ataques pelagianos a Agustín, porque con esa doctrina de la condenación o salvación de los párvulos debido a la recepción o no del bautismo destruía *la justicia de Dios* al condenar a unos inocentes sin pecados personales, Agustín les responderá siempre con las palabras del Apóstol: *¡Oh altura y profundidad de la riqueza y de la sabiduría de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!* (Rom 11,32-36).

En el 418, en su obra *De la gracia de Cristo y del pecado original,* expone con más amplitud esa misma doctrina junto con una defensa de los bienes del matrimonio. Porque Pelagio y Celestio acusaban a Agustín de que con esa doctrina condenaba el matrimonio como una cosa mala, igual que en el maniqueísmo *(ergo malum sunt nuptiae),* y de ese modo los hijos engendrados en él no serían ya obra de Dios [150]. Agustín, remitiendo a su escrito del 401 *Sobre el bien del matrimonio* (n.3ss), defiende de nuevo los tres grandes bienes del matrimonio: el mandato de engendrar hijos *(generandi ordinatio, proles),* según 1 Tim 5,14; la fidelidad mutua en la vida afectivo-sexual *(fides pudicitiae),* según 1 Cor 7,14; y el sacramento o juramento mutuo de esa fidelidad ante Dios *(connubii sacramentum),* pues «lo que Dios unió, que no lo separe el hombre» (Mt 19,6). De este modo, el matrimonio es una cosa buena y usa bien del mal de la libido *(faciunt plurimum boni etiam de libidinis malo).* Algo así, por comparación, como cuando Dios hace un hombre de una relación adúltera, no se le atribuye a él la mala y condenable acción, sino lo bueno que de ella resulta, es decir, el hombre [151]. Agustín repite innumerables veces que, de no haber sido por el pecado de Adán y sus secuelas, el matrimonio hubiera sido muy de otro modo; todo hubiera estado sometido al dominio de la voluntad, sin el ardor de la concupiscencia y con una relación mutua de la más serena caridad *(imperio tranquillissimae caritatis)* [152].

Las observaciones de Agustín sobre una cierta culpa de la vida sexual de los cónyuges cuando no está ordenada a la procreación, se han de entender en el contexto de toda su doctrina sobre el pecado, muy distinta de la noción de pecado de la

149 Ib., III 7,14.
150 *De gr. Christi et de pecc. orig.* II 33,38.
151 Ib., II 34,39.
152 Ib., II 35,40.

moral esencialista, en la que todo debe tener su peso y medida. Agustín cree seguir en eso los consejos tolerantes del Apóstol, que permite ese uso de la sexualidad en el matrimonio para evitar los adulterios (1 Cor 7,5-6), y ya en esa tolerancia ve él de algún modo la culpabilidad de las mismas: *Evidenter quippe dum tribuit veniam, denotat culpam* [153]. Sin embargo, su noción del pecado parte de la misma combinación ya analizada de la mentalidad semita «utópica» y del platonismo como participación de perfección o su defecto siempre *graduales*. La utopía o meta de su moral y perfección es siempre, como en el Evangelio, la *caridad suprema* de Dios, de la cual participamos por el Espíritu Santo derramado en nuestros corazones (Rom 5,5); es una meta que nos urge siempre a ir adelante, aunque nunca logremos alcanzarla plenamente. Por lo mismo, allí donde falte algo de la *caridad debida,* hay siempre pecado o imperfección o pecado leve, según la terminología misma de Agustín [154]. Por eso, aun reconociendo que las cosas han cambiado profundamente, se ha exagerado mucho esta postura de San Agustín por no entender su verdadero sentido. En el ambiente cristiano de Africa del Norte se entrecruzaban las corrientes más variadas acerca del matrimonio, desde los ataques a la bondad del mismo de los maniqueos, al puritanismo tradicional de sectas como el montanismo (en el que cayó el mismo Tertuliano) y el donatismo; de tal modo que el mismo San Agustín no duda en corregir benévolamente los excesos doctrinales de San Cipriano por salvaguardar la fe de los cristianos, cuando se opone a los matrimonios de éstos con los paganos como si fueran una prostitución de los miembros de Cristo. Y eso que entonces los únicos ritos matrimoniales eran los del derecho civil romano [155].

Para defender contra los pelagianos cómo es posible que de unos padres regenerados por el bautismo nazcan hijos con el pecado original, es decir, con esa tensión interna radical o concupiscencia e ignorancia junto con la culpabilidad *(reatus),* Agustín recurre a la analogía del olivo silvestre o acebuche, que no sólo brota de otros acebuches, sino también de las olivas sanas. Así que la primera generación tiene al hombre amarrado a la condenación, y de ella sólo lo libera la regeneración o se-

153 Ib., II 38,43.
154 Es un tema continuo en su comentario a *1 Jn 1,8* («Si alguien dijere que no tiene pecado, es mentiroso»): *De nat. et gr.* 38,45; *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 11,12; *De perfect. just. hom.* 6,15; A. TURRADO, *Dios en el hombre* p.302ss.
155 *De fide et operibus* 19,35: PL 40,220-221; A. TURRADO, *Reflexiones acerca del impropiamente llamado divorcio:* Revista Agustiniana 21 (1980) 357-402; F. J. THONNARD, *La morale conjugale selon saint Augustin:* REtAugust. 15 (1969) 113-131; E. SCHMITT, *Le marriage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin* (París 1983).

gundo nacimiento: «Lo tiene el diablo, lo libera Cristo; lo tiene el engañador de Eva, lo libera el Hijo de María; lo tiene el que se sirvió de la mujer para llegar al varón, lo libera el que nació de la mujer que no conoció al varón; lo tiene el que atrajo a la mujer hacia la causa de la libido, lo libera el que fue concebido de mujer sin libido. Así que el diablo pudo poseerlos a todos por causa de uno solo, y de ese dominio sólo puede liberarlos uno a quien no pudo poseer» [156].

Este va a ser el tema central de su obra *Sobre el matrimonio y la concupiscencia* (c.419), y en torno a la cual se va a desarrollar toda la polémica con Juliano de Eclana. Porque, comienza diciendo Agustín, «los pelagianos afirman que los párvulos no tienen pecado alguno que tenga que ser lavado en la regeneración bautismal, y que condenamos el matrimonio porque les parece que llamamos obra del diablo a los hijos que nacen de él, en vez de llamarlos obra de Dios... Así que mi intención consiste en distinguir bien, con la ayuda de Dios, entre la bondad del matrimonio y el mal de la concupiscencia, por cuya causa el hombre que nace de él hereda el pecado original» [157].

A partir de aquí comienza un diálogo interminable entre Agustín y los pelagianos: Agustín defendiendo que el matrimonio es un bien, pero que la concupiscencia es un mal, un vicio y un castigo del pecado; y los pelagianos, por su parte, y especialmente Juliano de Eclana, con su bagaje aristotélico y estoico, no pueden comprender que la concupiscencia sea un mal, ni que haya pecado alguno que no sea personal y fruto únicamente de la imitación del mal ejemplo de Adán y de la mala costumbre [158]. Aquí entran en liza sobre todo los textos del Génesis, de *Rom 7* sobre el «pecado que habita en mí» (con la evolución de Agustín antes mencionada), que «todos somos por naturaleza hijos de la ira» (Ef 2,3) [159], y las tres concupiscencias de que habla San Juan: «concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida» (1 Jn 2,16), las cuales, dirá Agustín, no provienen del Padre, sino del mundo por el

156 *De gr. Christi et de pecc. orig.* II 40,45.
157 *De nupt. et concupisc.* I 1,1; *Contra duas ep. Pel.* I 5-6,9-11 (entre las calumnias de los pelagianos a San Agustín).
158 *De nupt. et concupisc.* I 6,7; II (todo el libro, citando con frecuencia a San Ambrosio): II 5,15; 9,22; 15,30; *Contra duas ep. Pel.* I 15,31; 16,32-33; *Contra Jul.* III (todo el libro); IV (todo el libro); *Op. imperf. c. Jul.* I 65-67; 71; 104-105; II 59; 218; III 209-210; IV 20ss; V 15-18.
159 *Op. imperf. c. Jul.* II 228. Agustín dice que los pelagianos cambian ese *natura* (versión latina del griego *fysei)* por el adverbio *prorsus* (por completo). Pero ese *natura,* les dice, está en todos los códices latinos; y como dice también Ambrosio, «todos nacemos bajo el pecado, cuyo comienzo está en el vicio» (SAN AMBROSIO, *De poenitentia* I c.2 vol.3).

pecado de origen, según lo dice también vuestro tan alabado Ambrosio [160].

Ya hemos visto cómo Juliano de Eclana, él mismo casado como solían estarlo los obispos del siglo v, se funda en la razón, en la piedad o compasión para con los niños y en la justicia de Dios para negar en absoluto el pecado original y su transmisión por la generación con la concupiscencia. Para él, que no admitirá nunca el paso de una cualidad buena o mala de un sujeto a otro, lo único que puede haber de culpa en la concupiscencia de la carne es el exceso *(excessus eius in culpa est)* [161]. Y para demostrar que ésta es un bien natural, es capaz de citar el ejemplo de los filósofos cínicos, como Diógenes, que hacían el amor en público, o el caso de los escoceses que hacen lo mismo; de manera, dice Juliano, que «Dios creó todos los sentidos corporales, pero ordenó las cosas de tal modo que, con el correr de los tiempos, el pudor cubriese parte del cuerpo y la honestidad natural manifestase otras partes del mismo, cuya ocultación sería tan indecorosa, como inoportuno sería divulgar el secreto de las partes genitales» [162].

Agustín, fiel a la mentalidad tribal semita, y atento a la dialéctica paulina «viejo Adán terreno-nuevo Adán celestial, Cristo» (1 Cor 15,46-49), defiende ardorosamente que todos pecamos en el viejo Adán como un solo hombre, como *una masa en él condenada: Totus ergo mundus ex Adam reus* [163]; y esto porque todos somos engendrados por la concupiscencia, excepto el nuevo Adán, Jesucristo, que nació de una Virgen sin obra de la concupiscencia y por eso él no tuvo la lucha entre la carne y el espíritu, y vino a liberarnos del pecado original y de todo pecado. Agustín no puede soportar que Juliano, en su empeño por defender que la concupiscencia es un bien natural, defienda tranquilamente que también la tuvo Jesús, que «se hizo carnal precisamente para que lo pudiéramos imitar» *(ob hoc factus est carnalis, ut nobis esset imitabilis)*. Agustín le replica que «Juliano lo puede todo» y no tiene reparos ante nada; que Jesús no tuvo la concupiscencia precisamente porque nació de una Virgen por obra del Espíritu Santo, y que es nuestro modelo a imitar por ser la *meta de la perfección* a que debemos mirar,

160 *Op. imperf. c. Jul.* IV 23.
161 *Contra Jul.* IV 14,73.
162 *Op. imperf. c. Jul.* IV 43-44.
163 *Contra Jul.* VI 2,5; *Op. imperf. c. Jul.* II 47ss. La insistencia en el *pecado de Adán* (y no de Eva) proviene de la Biblia, de los SS. Padres y durante tantos siglos de la biología, ya que desconocían por completo la ovulación de la mujer. De ahí la *mentalidad patriarcal,* que atribuía los hijos originariamente sólo al semen del hombre, reservando para la mujer el crecimiento y el parto de los mismos: «prior vir seminat, ut femina pariat» *(Op. imperf. c. Jul.* II 56); II 83; III 85.

como cuando se nos dice que seamos perfectos como nuestro Padre celestial es perfecto [164]. Y tiene Agustín que defenderse incluso de las acusaciones de Juliano a su cristología, porque le acusa de ser *apolinarista* de algún modo al defender que Cristo no tuvo concupiscencia, como si esto atentara contra la integridad de la naturaleza humana de Cristo [165]. Agustín, no sin un cierto espanto, tratará de hacerle ver la perfección total de Cristo, su nacimiento de la Virgen, y que San Pablo dice únicamente que Cristo tomó «la semejanza de nuestra carne de pecado» (Rom 8,3), y no el pecado mismo [166].

Así que Agustín no les puede tolerar que el pecado de Adán no fuera más que un *mal ejemplo* para sus descendientes, ni que Cristo sea un ejemplo a imitar y no el redentor del pecado original y de todos los demás pecados [167].

Todo esto no tendría hoy tanta importancia si no fuera porque condiciona en gran parte toda la doctrina de la gracia y de la redención y porque tiene consecuencias muy notables para la vida espiritual y, en general, para el espíritu de penitencia y de oración cristianas.

La situación de pecado en las antropologías actuales: No pecado original, sino el hombre mismo, libre y temporal, aún en camino (viator).—Las discusiones acerca de la doctrina bíblica, conciliar y patrística sobre el pecado original y sus consecuencias se han multiplicado desde que los protestantes liberales y los modernistas comenzaron a emplear la hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios así como la «historia de las formas» *(Formgeschichte)* en la exégesis bíblica y en la historia de los dogmas. Hoy día es ya inmensa la bibliografía sobre el tema y puede decirse que la mayor parte de los estudios llegan ya a conclusiones muy diversas de la doctrina clásica [168].

La idea que debe presidir toda esta necesaria renovación teológica deberá ser, en mi opinión, la convicción de que se

164 *Op. imperf. c. Jul.* IV 37; IV 52-58; V 15,57-58; VI 22.
165 *Op. imperf. c. Jul.* IV 47ss. Juliano le dice: «¿Dónde has leído que «Christum eunnuchum fuisse naturaliter»? (ib., IV 52); y Agustín le responde con la perfección total de Cristo (ib., IV 57).
166 *Contra Jul.* V 15,52-57; *Op. imperf. c. Jul.* VI 22; 41, etc.
167 *Op. imperf. c. Jul.* II 63; 74; 104; 173; 184; 186-188ss.
168 Cf. A. TURRADO, *Las teorías modernas en torno al «pecado del mundo» y la teología de la redención:* Rev. Agustin. de Espiritualidad 14 (1973) 337-361; D. FERNÁNDEZ, *El pecado original, ¿mito o realidad?* (Madrid 1973); A. VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975* (Salamanca 1978). Este propone que el tema debería desaparecer ya de la teología; en cambio, A. Vanneste opina que debería ser integrado, como lo hiciera ya Santo Tomás, en la cuestión de los vicios y los pecados *(De vitiis et peccatis* I-II q.81-83), como una dimensión real del pecado en el mundo y en el hombre. A. VANNESTE, *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverse:* Ephemer. Theol. Lovan. 56 (1980) 139-146; H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte), Bd. II, Fasz. 3c) (Freiburg-Basel-Wien 1982).

trata de renovar ciertos puntos de la *antropología teológica* que no son propiamente objeto de la revelación, es decir, de la historia de salvación manifestada definitivamente en el Hijo, según lo analizamos ya al exponer la hermenéutica del Vaticano II (*Divina Revelación* n.11-12). Por eso insistí ahí en las dos grandes explicaciones míticas de la Biblia sobre el origen del mal físico y moral en el mundo: *la del pecado de Adán y Eva* (Génesis y San Pablo), y la de la *envidia de los ángeles caídos,* que predomina en ambos Tetamentos y sobre todo en el Nuevo. Por eso, lo importante es la *realidad y universalidad del mal* (dolor, muerte, injusticia, pecado) que describen, y no el sentido literal de los mitos de que se sirven para explicarnos la causa del mismo.

Es preciso, creo, hacer esa labor con todo el respeto posible a tantos siglos de *positivismo bíblico* en las elaboraciones teológicas, incluidas ya las antropologías diversas del Nuevo Testamento, como puede verse fácilmente si se comparan los Evangelios con las Cartas de San Pablo. Unos siguen exclusivamente la explicación de los demonios tentadores del hombre (los Sinópticos) e insisten en la necesidad de la conversión «por el seguimiento responsable de Jesús en el Reino de Dios»; mientras que San Pablo y el paulinismo proponen ante todo como causa del mal (la muerte, la desobediencia, la ley de la carne que lucha contra el espíritu) al primer pecado de Adán, y la liberación de tanta impotencia y de tanta tensión se la atribuyen a la acción interior del Crucificado, nuestra única justicia ante Dios Padre [169].

Por eso repito que varios puntos de la antropología teológica, como el pecado original, el modo de su transmisión, el sentido del bautismo de los niños (ante todo para incorporarlos a la Iglesia de Cristo), e incluso el modo de elaborar las teologías de la redención, se encuentran en la Sagrada Escritura, en los concilios y en los SS. Padres como *presupuestos culturales* para explicar de algún modo el origen del mal en el mundo y el gran misterio de su remedio: *la Mediación de Cristo,* en el contexto trinitario y eclesial que profesamos en el

[169] Ver un compendio de esta cuestión en ambos Testamentos y la bibliografía más reciente en L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Roma-Madrid 1983) p.200ss. Sobre *Rom 5,12,* los contrastes de interpretación entre J. Gross, Brandenburger, etc., y la interpretación clásica defendida por O. KUSS, *San Pablo* (Barcelona 1975) p.299ss; G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso* (Salamanca 1979) 135-144; H. SCHLIER, *Grundzüge einer paulinischen Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 1978) p.64-67. El nombre *Adán* tiene en la Biblia un sentido genérico (hombres, gente), y para designar a las personas concretas se emplea *Ben-Adam* (hijo de Adán); sobre el uso que hace de ese nombre la Biblia, y en especial San Pablo, con un fondo gnóstico que él cristianiza en el Resucitado, cf. H. SEEBASS, *Adán,* en *Diccionario teológico del NT* I (Salamanca 1980) p.62-65.

Símbolo de la fe, y sobre todo superando con el Vaticano II toda sombra de *mentalidad tribal* con respecto a la posibilidad de salvación de todos los hombres de buena voluntad, según vimos al comienzo de este estudio.

Según esto, la antropología teológica debe mantener estos tres pilares: *la creación,* la *justiciación o conversión* por el amor a Dios y al prójimo según las diversas situaciones legítimas de las personas (¡siempre cristológica —aunque no siempre eclesial—, en virtud de la mediación de Cristo en la creación trinitaria!), la *resurrección y la vida eterna.* En cambio, sólo las diversas culturas humanas, con los conocimientos que tengan, podrán aventurarse a explicar con alguna hipótesis el modo de la creación, la fenomenología o proceso de la conversión y el modo de la resurrección. En esto dependen ya de las antropologías en boga según las distintas épocas, autores y lugares. Y ya lo he mencionado varias veces, en el caso del pecado original y a pesar de su manipulación constante de la Sagrada Escritura, dado su positivismo bíblico, los pelagianos llegaron con sus principios de *la razón, la piedad para con los niños y la justicia de Dios* a una doctrina en parte hoy día más aceptable que la de San Agustín. Otra cosa muy distinta habrá que decir de su doctrina sobre la gratuidad de la gracia, a pesar de los esfuerzos modernos para rehabilitarlos, porque *su presciencia divina de los méritos futuros* para otorgarla no es fácil de compaginar con la omnipotente misericordia y amor de Dios, a pesar de los esfuerzos de G. de Plinval y de G. Greshake, según veremos. Ni tampoco creo que sea muy cristiano su ascetismo (en Pelagio) un tanto cerrado a la oración de perdón y de ayuda, y el optimismo de Juliano de Eclana con respecto a tantas bondades naturales como él propone, imposibles de compaginar con la psicología profunda y la genética actuales.

Esta renovación teológica ha sido promovida por estas tres causas, fruto de los hallazgos de las ciencias modernas: el *evolucionismo* científico y, en nuestro caso, cristianizado en especial por Teilhard de Chardin; la *hermenéutica* de las culturas y de los géneros literarios, antes expuesta, que procede de las ciencias del lenguaje, de la antropología cultural y de las ciencias históricas; y el *personalismo* moderno, promovido tanto por la filosofía y las ciencias humanas (psicología, sociología, genética) como por los cambios políticos y socio-económicos (democracias, derechos humanos).

Ante este mundo tan nuevo y tan complejo no se puede ya presentar una antropología cristiana nacida en otras culturas

rudimentarias, como no se puede presentar hoy día la astronomía del libro de los Jueces que tantos dolores causó a Galileo Galilei. Ese positivismo bíblico ya no es de recibo, y eso es lo que trató de enseñarnos el Vaticano II, aunque falta aún mucho camino por andar.

Y, sin embargo, si se prescinde de la causa de esta realidad humana tan llena de tensiones, de contrastes personales y sociales, y de tantas angustias, tal vez nadie como San Agustín nos pueda proporcionar los elementos más íntimos del hombre de donde proceden gran parte de esos males: *su doctrina del hombre hecho a imagen de Dios, y su deterioro o desemejanza por el orgullo, la falta de amor social y el apego a las cosas materiales,* poniendo en ellas su fin (no usando de ellas, sino gozando exclusivamente en ellas: *uti-frui),* sigue siendo una de las grandes lecciones del Obispo de Hipona al mundo actual [170].

El hombre está bien hecho por Dios, quien vio que todas las cosas eran buenas (Gén 1,10-12,18, etc.) y que lo hizo a su imagen y semejanza (ib., 1,26). Pero el hecho mismo de formar parte de un *mundo en evolución,* y aun siempre conservando su parcela de libertad personal y de responsabilidad, el hombre participa de lo *inacabado e imperfecto* de ese cosmos en camino hacia una consumación esperada, aunque misteriosa. Todas las *utopías* que han ido surgiendo a través de la historia, y con un vigor singular las utopías cristiana y marxista, en parte opuestas, expresan esa realidad viva que San Pablo, y modernamente Teilhard de Chardin, han descrito como «gemidos de la naturaleza» y «dolores de parto» (Rom 8,22). Toda la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II está impregnada de este espíritu evolutivo del hombre y de la sociedad, que implica de consuno un cambio de la noción griega del cosmos, estática y esencialista, a la noción evolutiva e histórica de la Biblia y del mismo San Agustín. Por eso el cristiano debe colaborar con todos a la transformación de la naturaleza para el bien de la humanidad.

Teilhard de Chardin, sin duda uno de los grandes renovadores de la teología cristiana actual con sus intuiciones sugeridas por la ciencia, decía ya en 1920: «El principal obstáculo encontrado por los investigadores ortodoxos cuando se esfuerzan por hacer encajar en los datos científicos actuales la representación histórica *revelada* de los orígenes humanos, es la noción tradicional del pecado original» [171]. Lo que él inició entonces y prosiguió durante toda su vida, respetando por las circunstancias el monogenismo bíblico de algún modo [172], dio como fruto un despertar de la teología tradicional al descubrimiento de las ciencias humanas modernas, quitando en buena parte el miedo ancestral al choque entre la razón y la fe. T. de Chardin fue el que comenzó a hablar del pecado de origen y de todo pecado como expresión de la creación evolutiva del Universo y, por lo tanto, de su imperfección. Los teólogos aristotélico-tomistas, con el clásico corte radical entre las especies, constituidas por su género próximo y última diferencia, creían que estaba defendiendo que el alma procedía de la materia por simple evolución de ésta. En cambio, para una mentalidad evolutiva cristiana, el alma o espíritu pensante *surge con la materia* complejizada en virtud de la creación inicial divina. Para un espíritu platónico cristiano, como Agustín, no habría habido ninguna dificultad en admitir esta nueva visión del mundo, con tal de asimilar bien la hermenéutica bíblica actual. Y, de hecho, la teoría agustiniana de las *razones seminales,* como principios ocultos, dotados de potencia activa, que generan orden y evolución armoniosa, y que se expresan en la jerarquía de las formas acabadas, dando forma a la materia bruta, es ya en sí una manera rudimentaria de evolucionismo creacional [173]. Sin embargo, dado el positivismo bíblico de entonces, y aún más refiriéndose a la antropología teológica del Apóstol, sería vano esperar de él una noción evolutiva del origen de la humanidad.

La dignidad, la responsabilidad y las limitaciones del hombre nacen del hecho mismo de haber sido creado *libre y capaz de amar,* a imagen y semejanza de Dios (*G. et spes* n.12-17), y al mismo tiempo «sumergido en el mundo y peregrino del mundo» hacia una plenitud futura en esperanza, de todo lo cual fue ya modelo y promotor Jesucristo (ib., n.22,32,38). Y por ser libre y temporal o «en camino», incrustado en el mundo, el hombre experimenta de una u otra forma que no tiene

[170] Cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre* p.169ss; ID., *Antropología de la vida religiosa* (Madrid 1975) p.191ss; M. SEYBOLD, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus* (Regensburg 1963); J. N. BEZANÇON, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et Augustin:* Recherches Augustiniennes III (París 1965) 133-160; A. GONZÁLEZ VIÑAYO, *Angustia y ansiedad del hombre pecador: Fenomenología de la angustia en los «Soliloquios» de San Agustín:* Studium Legionense 1 (1960) 137-256.

[171] T. DE CHARDIN, *Cómo yo creo* (Madrid ²1973) p.43ss.

[172] Cf. G. CRESPY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin* (París 1961); P. CHAUCHARD, *El ser humano según Teilhard de Chardin* (Barcelona 1964); J. RUBIO CARRACEDO, *El cristianismo del futuro. Su transposición evolutiva en T. de Chardin* (Madrid 1973); E. COLOMER, *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología en Teilhard de Chardin* (Barcelona 1974); A. TURRADO, *Marxismo y cristianismo* (III): Revista Agustiniana 22 (1981) 9-75.

[173] F.-J. THONNARD, *Les raisons séminales selon saint Augustin* (Actes du XIe Congrès International de Philosophie, vol.XII) (Bruxelles 1953) p.146-152; ID., *Phénomène humain et augustinisme:* Revue de Science Relig. 31 (1957) 275-289.

en sí mismo *ni la razón última de su origen ni su último fin.* Y esto, sin una fe o apertura al más allá, no puede menos de provocar llamadas de alerta al absurdo de la humanidad, como las últimas que se han oído de los existencialistas ateos y otros semejantes: el hombre es un *absurdo* (A. Camus), es una *pasión inútil,* porque sabe de antemano que su anhelo de libertad sin límites quedará truncado definitivamente por la muerte (J. P. Sartre, S. de Beauvoir), está mal hecho «para la nada, para la muerte» (M. Heidegger), es únicamente *fruto del azar* (J. Monod). Y, si no del absurdo, la antropología marxista pura nos hablará de un *hombre ideal* sumergido en la dialéctica de la lucha de clases, capaz ciertamente de transformar la naturaleza con su trabajo, y de liberarse de todas las alienaciones que le han robado su propia identidad (filosófica, económica, política, religiosa), pero al final sólo quedará de él ese recuerdo «esfumado» en el conjunto de la clase proletaria por su colaboración al bienestar de las generaciones futuras, mientras que los hombres reales de carne y hueso, con sus anhelos, pasiones y ambiciones, seguirán campando por sus fueros y sus privilegios de burócratas al amparo de la humanidad ideal a la que sirven [174].

El hombre está radicalmente bien hecho, aunque no debemos caer ni en el excesivo optimismo de Leibniz, que exigía idealmente de Dios el «mejor posible de los mundos», ni en el pesimismo enfermizo de su adversario A. Schopenhauer, que pone el origen de tanto dolor en la voluntad irracional de vivir y que tanto influyó en Nietzsche y demás profetas de la muerte de Dios. Las ciencias humanas, cuando se mueven en el ámbito de la fe en la creación, nos han ayudado a descubrir que la *constitución radical* del hombre está integrada por una triple relación o, como prefiere decir X. Zubiri, por una *triple respectividad esencial:* es un «Yo» distinto de todos y de todo lo demás *(respectividad autóctona);* es fruto del amor y de la autodonación creadores de Dios, según la primera profesión de fe del *Credo (respectividad vertical y religación existencial);* y está radicalmente abierto a los demás, puesto que procede de una pareja humana y se realiza en medio de la sociedad y del mundo que le rodea *(respectividad horizontal* o *sociabilidad).* Estas son las características dominantes en las antropologías modernas, si bien algunas de cuño ateo contemplan a los demás

[174] Cf. A. TURRADO, *Marxismo y cristianismo* (III): Rev. Agustiniana 22 (1981) 9-75; sobre los problemas humanos del mal, el fracaso y la muerte, puede verse J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica* (Salamanca 1983) p.267-354.

y a Dios como limitaciones o negación de la propia libertad (existencialismos ateos), o aniquilan la libertad personal en las estructuras heredadas (estructuralistas), o luchan contra toda religión como «alienación» del hombre mismo (marxismos puros del materialismo dialéctico). De una forma positiva o negativa todas las antropologías tienen que vérselas con esas realidades de la humanidad y no pueden esquivar una cierta explicación de las mismas [175].

Y aquí radica uno de los núcleos del problema: que ese *Yo* inalienable y distinto de todos los demás implica radicalmente un *instinto de conservación* de la propia existencia y personalidad, así como de sus derechos inalienables. Y el otro núcleo nos lo desvelan la *herencia genética, la psicología profunda, evolutiva y social, y la antropología cultural:* de tal modo que cada persona es ya radicalmente un «mundo irrepetible», y su capacidad de conocer y de amar y su libertad van a estar en parte condicionadas por esos elementos radicales y de algún modo heredados (unos por herencia genética y otros por inculturación). Y con este bagaje íntimo y personal, que San Agustín analiza ya a su modo en los últimos libros de su obra *Sobre la Trinidad* (VIII y ss) y en sus obras contra Juliano de Eclana, tiene que ir viviendo cada cual su cristianismo y su vocación especial dentro del mismo. Agustín hubiera aceptado hoy día sin dificultad alguna esta idea evolutiva de la creación y los hallazgos de las ciencias modernas como causa inmediata de todos los males que aquejan a la humanidad. Lo que él dice con tanto ahínco sobre los niños anormales, los subnormales, los enfermos de nacimiento, los vicios extremos de algunos, etc., en su *Obra incompleta contra Juliano* tendrían su explicación cumplida para él en esos hallazgos de las ciencias humanas y en la superación del positivismo bíblico, que tanto daño ha hecho durante siglos a la Iglesia. Agustín no tendría dificultad alguna en hablar del inconsciente y subconsciente, ya que su mentalidad bíblica y platónica es dinámica y, según vimos, nos describe ese inconsciente radical con términos casi análogos a los de hoy.

Por otra parte, *el instinto de conservación,* que radicalmente es bueno y esencial a nosotros, tiende a convertirse *en la vida moral* en egoísmo y orgullo, haciendo del propio Yo una especie de ídolo frente a Dios y a los demás: de este modo, lo que radicalmente era bueno y tri-respectivo, se torna en *lucha o ten-*

[175] Cf. J. DE SAHAGÚN LUCAS (edit.), *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1976); J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1983).

sión o dialéctica vital y perenne, mientras estamos en camino *(viatores),* entre nuestra tendencia radical al amor y nuestra tendencia a la propia conservación convertida en egoísmo y orgullo y en ansia de dominio y de poder. Esta es la raíz de la *hybris* de los griegos, como tensión, orgullo y violencia interior, a la que San Pablo llama pecado o *hamartía que habita en él* (Rom 7,17-20), y que no es propiamente pecado en sentido moral, sino fuente y raíz de todo pecado y de toda injusticia en la persona y en la sociedad. Lucha o tensión perenne que hace de algún modo imperfectas nuestras vidas y acciones al privarlas de la caridad ideal que deberían tener, según la noción de pecado de Agustín antes mencionada, y que hacen decir a San Juan: *Si alguien dijere que no tiene pecado, es mentiroso y la verdad no habita en él* (1 Jn 1,8). Texto éste citado cientos de veces por Agustín contra el optimismo pelagiano, para demostrarles la necesidad de la gracia, de la oración y de la humildad en la vida cristiana [176].

Por otra parte, de nuevo las ciencias humanas nos enseñan que las características de esa *tensión interior* del hombre, con su proyección social inevitable, son muy distintas según la constitución endotímica de cada cual, el temperamento, las posibles anomalías genéticas de todo tipo, manías heredadas, neurosis, complejos y vivencias perturbadoras en el subconsciente. La moral y la misma legislación civil de hoy día se están poniendo al corriente de estos hallazgos de la ciencia, para no cometer verdaderas aberraciones con las personas enfermas o anormales. Al instinto de conservación de los niños, con la consiguiente ansia de poseerlo todo, y de ser el centro de todo, le suelen llamar *narcisismo* o complejo de Narciso; al egoísmo exacerbado de ciertas personas con cárácterísticas especiales, como los homosexuales, le llaman *infantilismo incurable;* y al egoísmo de todos los hombres y mujeres lo llaman «regresión» al seno materno. Lo cierto es que, mientras estamos en esta vida, sumergidos en el mundo y abocados a salir de él por la muerte inevitable, cada cual tiene que vivir su vocación y su cristianismo luchando para que el amor y la justicia triunfen sobre el egoísmo y la injusticia en sí mismos y en la sociedad entera. Sin olvidar que las ciencias humanas y la experiencia han descubierto un sinfín de anomalías innatas e incurables y que en esos casos «Dios no hará de las piedras hijos de Abrahán».

Si esta antropología moderna suplanta tanto las explicaciones míticas bíblicas sobre el origen del mal *(pecado de Adán, envidia de los ángeles caídos),* como la sola *costumbre de pecar y el mal ejemplo de Adán* de los pelagianos al chocar con los hallazgos de las ciencias humanas modernas, el cristiano católico se preguntará sin duda por el sentido que puede tener aún el dogma de la *Concepción Inmaculada de María.* Pues, para mí, lo tiene y más que nunca, y en parte es el mismo San Agustín quien nos da la explicación más llena de sentido. Aparte de la distinta categoría que es preciso conceder a las verdades de la fe, según el *Decreto de ecumenismo* del Vaticano II, cuando nos insta a recordar «que existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, puesto que es diverso el nexo de las mismas con el fundamento de la fe cristiana» (n.11), y que en este caso sería la maternidad divina de María; aparte de esto, repito, el fondo cristiano de esa creencia sería el *triunfo perenne del amor sobre el egoísmo en María* debido a esa maternidad inefable y a la fe profundísima de ella otorgada por Dios ante su misión tan singular. En el marco de esa definición del pecado como falta de la caridad debida, con sus diversos grados, San Agustín excluye de todo pecado únicamente a María entre todos los justos desde Abel: «Exceptuando a la santa Virgen María, a la que, por el honor del Señor no quiero mencionar en absoluto cuando se trate del pecado; pues sabemos que a ella le fue concedida una gracia mayor para vencer al pecado por completo *(omni ex parte),* a ella que mereció concebir y parir a aquel que ciertamente no tuvo ningún pecado» [177]. De este modo, María sería realmente inmaculada y el gran modelo, después de su Hijo, del triunfo total de la justicia y del amor sobre la injusticia, el egoísmo y el orgullo. Lo mismo cabría decir de la resurrección y de la asunción de María «en cuerpo y alma» al cielo, que está expresada en el marco de la antropología dualista griega, sobre todo la aristotélica de materia prima y forma sustancial (hilemorfismo), mientras que en la Biblia la resurrección significa que *la vida* continúa después de la muerte, y esa vida consiste para los judíos en seguir dialogando y alabando a Dios, amando y siendo amados. El soplo de Dios *(néphes,* alma), que vivifica y se hace visible en el

176 Recurre de continuo al Padrenuestro («perdónanos, no nos dejes caer»): *De pecc. mer. et rem.* II 7,8; 11,16; 16,24; III 13,22; *De perfect. just. hom.* 17-18, 38-39; en *De nat. et gr., passim; Op. imperf. c. Jul.* I 98; *De dono persev.* 5,8, etc.

177 *De nat. et gr.* 36,42; *Op. imperf. c. Jul.* IV 122. San Agustín, al igual que más tarde San Bernardo y Santo Tomás, no se plantearon la cuestión de la concepción inmaculada de María en esos términos de «pecado original», sin duda por la dificultad de defender de otro modo la universalidad de la redención de Cristo; por eso resultan anacrónicos todos los esfuerzos en pro o en contra de la interpretación «inmaculista» de San Agustín. Cf. P. M. FRUA, *L'Immacolata Concezione e S. Agostino.* Ricerca del pensiero di Agostino e studio sopra le interpretazioni date alla sua dottrina in alcune fasi principali della storia di questo dogma (Saluzzo 1960); y la nota de A. SAGE, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception:* REtAugust. 11 (1965) 305-306.

polvo, seguirá siendo visible con una visibilidad ya incorruptible (1 Cor 15).

De nuevo es preciso advertir que no se debe confundir la verdad última de fe que hay en las formulaciones teológicas y en las profesiones de fe con el ropaje lingüístico y las filosofías o mentalidades de donde es tomado ese lenguaje, siempre sujeto a cambios. Pero también es cierto, en estos casos como en el de la antropología teológica del pecado original y en las teologías de la redención, que esta labor delicada de reinterpretación y puesta al día (el *aggiornamento* de Juan XXIII) de las formulaciones de la fe exige un gran conocimiento del origen y de la historia de los dogmas; los cuales, si son antropológicos y filosóficos *(posibilidad y cómo* de conocer a Dios por la sola razón del Vaticano I, pecado original, fenomenología de la conversión en Trento, etc.) resultan a veces simples explicaciones míticas o de determinadas escuelas filosóficas en torno al origen o al proceso de las realidades humanas. De ahí, vuelvo a repetir, la necesidad del *Credo* o, como decía San Agustín, de la *Regula fidei,* en el que se compendia el mensaje de Cristo sobre la historia de la salvación y su carácter trinitario, cristológico y eclesial. Esa es la diferencia, como dice el sociólogo de la religión Peter Berger, entre la *rendición total* de los liberales ante la modernidad o Ilustración y la de los que buscan un progreso prudente y exigido por los múltiples hallazgos de las ciencias modernas, según lo hemos visto en estas páginas. La tercera postura, la del que se encierra en el castillo medieval para disparar desde las almenas y a portones cerrados contra todo lo que signifique renovación, equivale a anacronismo, a paralización y a muerte.

Partiendo de aquí, tal vez no resulte ya tan complejo y lleno de contrastes el gran problema de la gratuidad de la gracia y de la libertad, que era el sustrato de toda la polémica pelagiana en una simbiosis total con la doctrina en torno al origen del mal en el mundo y a la teología de la redención. Todo va a consistir en vivir más y más en la vida moral el *orden del amor* (el *ordo amoris* de Agustín) de nuestra misma personalidad radical, de nuestra imagen de Dios en esa triple respectividad antes mencionada, y que de hecho está expresada en la *gran invitación evangélica* (porque el amor no puede exigirse): *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente... y al prójimo como a ti mismo* (Mt 22,32 y par.). Y solamente podrás amar al prójimo como a ti mismo, nos dirá San Agustín infinitas veces, cuando te ames a ti mismo como a

criatura e hijo de Dios, sin egoísmos ni deformación de tu imagen divina [178].

III. *GRACIA JUSTIFICANTE. UTOPIA DE LA «LIBERTAD VERDADERA». PRESENCIA E INHABITACION DE LA SANTISIMA TRINIDAD. IMAGEN TRINITARIA DEL HOMBRE Y SU REFORMA POR LA CARIDAD, LA DELEITACION, LA SUAVIDAD Y LA FUERZA DEL ESPIRITU SANTO. PREDESTINACION*

La utopía evangélica: «Pues mucho más libre será el albedrío que ya no pueda en absoluto ser esclavo del pecado», como Dios y los bienaventurados (Enchiridion *105,28).*

«La discusión sobre el libre albedrío de la voluntad y sobre la gracia de Dios es tan compleja y difícil, que cuando se defiende el libre albedrío parece que se niega la gracia de Dios; y cuando se afirma la gracia de Dios, parece que se quita el libre albedrío» (De gr. Christi et de pecc. orig. I 47,52).

1. La gracia justificante y la utopía bíblica de la «vera libertas»

He puesto en el título ese conjunto de conceptos a propio intento, para que el lector advierta ya de antemano que no podrá comprender a San Agustín si lo lee bajo el prisma de las categorías aristotélico-tomistas con que ha sido interpretado durante tantos siglos. Por eso precisamente he dado tanta importancia a los *presupuestos* de donde parte para exponer su doctrina del pecado original y sus consecuencias: *positivismo bíblico, mentalidad tribal semita, antropología dinámica y unitaria semita y con matices platónicos* (teoría de la participación). Esa noción dinámica del ser, como el hebreo *hayāh* (ser-en-acción, ser-vida), y como participación creada de las perfecciones del Ejemplar supremo, del Dios «Sumo Bien», hace que Agustín conciba ese ser dinámico radical del hombre, expresado bajo los tres aspectos de *recordar, conocer y amar,* como una imagen de la Santísima Trinidad, aunque *más o menos semejante* a ella según el grado de caridad o amor que se tenga a Dios y al prójimo.

[178] *De Trin.* XIV 14,18: PL 42,1049-50; *In Ps.* 140,2: PL 37,1816.

Creo que éste es el primer presupuesto para comprender la teología de la gracia de San Agustín: Prescinde ya, si quieres, del pecado original como causa de la tensión y lucha del hombre y de la sociedad; con todo, la realidad de la vida que Agustín vivió, y que encuentra reflejada también en San Pablo, y su impresionante experiencia pastoral le llevan a ver que ese dinamismo radical del hombre, de todo hombre y mujer, está debilitado, enfermo, «bajo mínimos», podríamos decir, cuando se trata de *convertirse verdaderamente a Cristo;* que por sí mismo no puede ponerse en camino hacia el ideal del Evangelio o la utopía de ser «perfectos como lo es vuestro Padre celestial». En fin, que su capacidad de elección o *libre albedrío* está ahí, como participación creada de la libertad suprema de Dios, y tiene en su entraña la *oquedad viva* o la imperfección de poder elegir el pecado y la región de la desemejanza a su antojo, pero su debilidad o su tensión interior *han rebajado hasta tal punto la perfección de poder elegir por sí solo el bien, que necesita ser ayudado en su misma entraña por la gracia de Dios mediante Jesucristo N. Señor.*

Por lo tanto, creo que se imponen dos conclusiones ya desde el principio, es decir: que ningún aristotélico, como lo eran los pelagianos, según vimos antes, podrá entender lo que dice Agustín de ese dinamismo radical y de su *miseria en cuanto a la conversión verdadera,* en contraste con su facilidad crecida para hacer una vida de pecado; según ellos, esto no puede darse, porque el *libre albedrío* consiste precisamente en la posibilidad de elegir entre el bien o el mal, el pecar o el no pecar, y sin esto no existe tal libre albedrío. El grado mayor o menor de perfección en la vida del alma no tiene cabida en el aristotelismo ni en el estoicismo, porque una naturaleza íntegra y sus potencias y cualidades, o están ahí en ella, o no lo están. Esta sería la primera conclusión, que pronto será confirmada con una serie innumerable de textos o citas. Y tal vez con esto podrían evitarse tantas lucubraciones y teorías sobre la relación entre gracia y libertad en la teología agustiniana. Y la segunda conclusión es que probablemente sólo los que han vivido *una verdadera conversión a Cristo* pueden captar en todo su vigor lo que significa, por decirlo con palabras de Agustín, la vivencia honda de la llamada de Dios que trueca *contigo* la debilidad, el miedo y la cobardía en *caridad, suavidad, deleitación, fuerza y persuasión* para una conversión real y siempre inacabada en esta vida y para que de ella surjan frutos de vida eterna. San Pablo, San Agustín, y tantos otros que lo han escrito o se han llevado consigo

su secreto, han dejado constancia de la acción en ellos de la gracia del Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y han elaborado una teología profunda y viva del proceso o fenomenología *de una verdadera conversión cristiana.* Ya vimos al comienzo de estas páginas cómo el Vaticano II, al superar definitivamente la mentalidad tribal, que exigía la fe explícita en Cristo y la pertenencia de algún modo a la Iglesia para la salvación, nos enseña que hay un *pluralismo de caminos* de salvación, y que todos confluyen en la *rectitud de conciencia,* inseparable del amor a Dios (tal como lo conozcan y si lo conocen) y siempre del amor al prójimo (*G. et spes* n.16-7,22). Se impone, pues, un cambio de perspectiva.

Es preciso también tener ante la vista el positivismo bíblico y la mentalidad tribal semita, sin los cuales no son comprensibles el pecado original y sus consecuencias, ni por supuesto el punto de partida de la teología de San Agustín sobre la gracia para defender su necesidad o su naturaleza especial después del pecado de Adán. Por eso hemos dado tanta importancia a las múltiples causas de su doctrina sobre el pecado original. Porque su concepción profundamente histórica y viva de la naturaleza humana le lleva a hacer una distinción bastante radical de la misma y de la gracia antes y después del pecado de Adán. Pero no busquemos en Agustín una noción especial o definición para cada uno de los términos que usa en ese proceso de la conversión, siempre inacabada, que corresponda a las nociones de la teología escolástica aristotélica, porque eso equivaldría a adulterar ya de raíz su pensamiento, al igual que el de San Pablo, para quienes, con su antropología dinámica y unitaria, todos esos términos o expresiones (gracia, justificación, sanación, conversión, imagen divina, filiación, caridad, templo de Dios o inhabitación, e incluso predestinación) no son más que *diversos aspectos* del gran don de la justificación y de la salvación en Cristo Jesús.

Gracia y libre albedrío antes y después del pecado de Adán y la utopía bíblica de la «verdadera libertad»: Pelagio, pelagianos y Agustín.—Como dice G. Greshake en un estudio muy documentado para tratar de rehabilitar la doctrina de Pelagio sobre la gracia, el problema que se planteaba en esa polémica pelagiana es el de *la relación y coexistencia de la intervención omnipotente de Dios y la responsabilidad de cada persona,* que Pelagio planteaba con una perspectiva más bien original y con la visión universal de esa corriente cristiana (Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes) sobre la gracia: éstos, al con-

templar la acción de Dios en la historia y en sus intervenciones gratuitas, incluyen siempre también la permanencia de la libertad del hombre para el bien, nunca del todo destruida, de modo que el hombre puede aún decir «No» a la acción pedagógica de Dios *(paidéia)*. Los occidentales, en cambio, siguiendo a Tertuliano, plantearon esa pregunta de un modo más personal o individual, y como un dilema: Dios o el hombre. Resultando, según Greshake, que Agustín todo se lo atribuye a Dios y a su acción interna, mientras que el hombre apenas cuenta nada y es, más bien, receptivo; en cambio, Pelagio insiste más en la libertad del hombre y en el aspecto externo de la gracia (naturaleza libre, Ley, doctrina de Cristo) [179].

Este nuevo intento de rehabilitación se refiere únicamente a la doctrina de Pelagio, y no a la de sus discípulos, en especial Juliano de Eclana, los cuales, según G. Greshake, falsearon y desacreditaron su pensamiento. Ha habido reacciones muy diversas y algunas muy críticas contra este autor, e incluso el mismo G. de Plinval, quien poco antes de su fallecimiento saludó la aparición de esta obra, le pone no pocos reparos: sobre su exposición exclusivamente «interna de la gracia en San Agustín, su falta de análisis doctrinal de los predecesores inmediatos de Pelagio (Lactancio, el Ambrosiaster, tal vez Rufino, Paciano), y sobre todo su olvido total de una noción fundamental en toda la doctrina de Pelagio, es decir, los *praemia* o sanciones eternas (castigos o recompensas), sin cuya referencia escatológica a un Dios juez y remunerador resulta desequilibrada toda la moral de Pelagio [180].

Ya hemos visto antes la noción que Pelagio y sus seguidores tienen de la *naturaleza humana* «íntegra y completa», que, a pesar de todas las apariencias en contra, es típicamente aristotélica y, por lo mismo, estática y esencialista. Y también recordamos ya que esa comparación tan radical entre la visión «cós-

[179] G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre* (1977) 44ss. Resume los argumentos de su obra sobre Pelagio, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz 1972) p.173ss. De este modo impulsó de nuevo la rehabilitación de Pelagio iniciada por G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne 1943).

[180] G. DE PLINVAL, *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?:* REtAugust. 19 (1973) 158-162, en donde renueva sus críticas a Dempsey, Pirenne, T. Bohlin, R. F. Evans, Prete, etc. Sigue en lo esencial a G. Greshake, R. SCHWAGER, *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung*. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise: Zeitschrift für kathol. Theologie 104 (1982) 257-290. Critican a Greshake, A. ZUMKELLER, *Neuinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustinus?:* Augustinian Studies 5 (1974) 209-226; B. STUDER, *Greshake, Gisbert: Gnade als konkrete Freiheit*. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius: Freiburger Zeischrift für Philos. und Theologie 21 (1974) 459-467. Le critican por no atender a los fundamentos bíblicos de Agustín en su polémica con Pelagio y de sacar conclusiones demasiado contundentes de textos aislados o demasiado cortos de Pelagio.

mica» que los Padres griegos tienen de la acción de Dios en la historia y en la salvación (como *paidéia)* por comparación con la visión de los Padres latinos, más personalista y en forma de dilema (Dios o el hombre), no podrá ser realmente fidedigna hasta que no se analice a fondo el sentido de la imagen y semejanza divina, de su pérdida por el «gran mal» inicial en Adán y de su recuperación por la gracia del Padre mediante el Hijo en el Espíritu Santo. Sin la pneumatología oriental no podrá nunca entenderse su doctrina sobre la gracia de Cristo, otorgada y alimentada en la vida sacramental y litúrgica en orden a santificar todos los ámbitos de la vida [181]. Del mismo modo, creo que la doctrina de San Agustín sobre la gracia solamente puede ser captada rectamente si se tiene en cuenta su exposición amplia y matizada de la *imagen trinitaria* del hombre, con esos matices neoplatónicos de *participación* de las perfecciones divinas que implica siempre la *presencia activa* de la SS. Trinidad, tal como él la entiende y no tal como la han entendido los escolásticos, hasta el mismo K. Rahner. Porque si se entiende la acción de Dios de un modo fisicista (de *passe-passe),* al estilo del motor inmóvil aristotélico, entonces la comunión de acción *ad extra* de las tres Personas divinas no es la que tiene presente San Agustín, para el cual «la presencia real de la Trinidad por la caridad», como un diálogo interpersonal en el que Dios lleva siempre la iniciativa, es lo que expresa la relación realmente cristiana con las Personas divinas y la reforma de la imagen trinitaria del alma.

Aparte de que algunos autores se muestran muy poco optimistas con respecto a la pneumatología de Pelagio, que parece reducirse más bien a pura ética y a una iluminación del premio futuro de la gloria [182], el punto central de su teología de la gracia y que fue la chispa que encendió la polémica de Agustín es el de la *«presciencia divina» de los méritos futuros de cada cual como condición para que Dios les dé la gracia a unos, y a otros no*. Así interpreta Pelagio *Rom 9* sobre la elección de Jacob en vez de Esaú antes de nacer ambos, y sobre el endurecimiento del faraón, sobre cuyo argumento llegó a escribir una obra: Dios eligió a Jacob en mérito a la *fe libre* futura del mismo, y, al contrario, el caso del endurecimiento del faraón demuestra *la postura libre* de los que no aceptan la salvación [183]. Aquí está pro-

[181] Además de las obras cit. en la nota 104, cf. J. M. RÍUS CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (Roma 1970); R. HOTZ, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Gütersloh 1979).

[182] J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio* p.124ss 282ss.

[183] Se encuentra ya en sus *Exposiciones a las Cartas de San Pablo;* cf. J. B. VALERO, o.c., p.332ss.

piamente la clave para comprender toda la doctrina de la gracia y de la predestinación de Agustín, con sus limitaciones y sobre todo con su gran respeto al misterio de Dios, que es lo primordial, y su énfasis en el sentido profundo de la oración humilde y confiada.

Según esto, Pelagio y sus seguidores hacían depender de los méritos propios conocidos eternamente por Dios la donación de la gracia, que para ellos es en principio la naturaleza dotada de libre albedrío, la Ley mosaica y el Evangelio, o la doctrina y el ejemplo de Cristo, según las tres etapas en que dividen la historia de la salvación. Aunque las pruebas no parecen aún definitivas, es muy posible que Pelagio reaccionara ya muchos años antes del comienzo de la polémica pelagiana contra la interpretación de la elección gratuita divina que Agustín había expuesto, al comentar *Rom* 9 en su obra *De diversas cuestiones a Simpliciano,* en el 396-7 [184]. Desde luego, tanto la doctrina de Pelagio sobre la «praescientia» de los méritos futuros como su célebre distinción «poder, querer, hacer» *(posse, velle, esse),* citadas con frecuencia por San Agustín, parecen una reacción hasta terminológica a la doctrina de Agustín en ese libro dirigido a Simpliciano, en el que rechaza de plano esas ideas: La elección no es por la «praescientia» de los méritos futuros, los cuales nacen después de la justificación por la gracia, sino por la liberalidad de los dones de Dios, para que nadie se enorgullezca por sus obras, pues *por la gracia de Dios hemos sido salvados; y esto no procede de nosotros, sino que es don de Dios; no por nuestras obras para que nadie se enorgullezca* (Ef 2,8-9) [185]. Agustín tiene en ese libro todos los temas fundamentales y los textos bíblicos que va a usar en la polémica pelagiana hasta el final de su vida: la fe, la gracia, el *posse bene agere et semper beate vivere* (el poder hacer el bien y la vida eterna), son dones de Dios, y él mismo nos da la buena voluntad, y puede cambiar una voluntad rebelde por la «caridad del Espíritu y la deleitación en el bien», como hizo con el Apóstol, que lo convirtió de perseguidor en defensor del Evangelio; y todo esto porque todos formamos en Adán *una quaedam massa peccati,* sujetos al suplicio de la justicia divina, y en Dios no hay iniquidad si se nos exige ese precio o si se nos perdona [186].

[184] *De div. quest. ad Simplic.* I q.2: PL 40,110-127. Ver G. MARTINETTO, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage:* RÉtAugust. 17 (1971) 83-117; D. MARAFIORI, *Il problema del «initium fidei» in Sant'Agostino fino al 397:* Augustinianum 21 (1981) 541-566.

[185] Ib., q.2,6: PL 40,115; q.2,5: PL 40,114; q.2,11: PL 40,117, etc. Y las distinciones entre *praescientia, scientia* y la inmutabilidad de Dios: ib., II q.2,2ss: PL 40, 138ss.

[186] Ib., I q.2,16: PL 40,121; «posse bene agere» (ib., I q.2,10: PL 40,117), etc

Agustín mismo recuerda en sus *Retractaciones* y en el libro *De la predestinación de los santos,* que en esas cuestiones dirigidas a Simpliciano se dio cuenta por primera vez de que también el comienzo mismo de la fe (el *initium fidei)* es ya obra de la gracia de Dios, si bien en un diálogo en el que Dios lleva la iniciativa [187]. Al comentar *Rom 9,* dice, trabajé mucho para defender el libre albedrío de la voluntad humana, pero venció la gracia de Dios *(sed vicit gratia Dei)* [188]. Y en toda la polémica pelagiana la lucha de Agustín tiene como sustrato último la destrucción de esa *«praescientia» de los méritos futuros,* de Pelagio, que, *en su opinión,* niega de raíz la gratuidad de la gracia de Dios [189]. Por eso, ya al final de su vida, propone de este modo la gran objeción al pelagiano: «Dios sabía de antemano *(praesciebat)* quiénes habrían de ser santos e inmaculados por el arbitrio de la libre voluntad: y por eso los eligió a éstos *en su misma presciencia,* con la que sabía quiénes y cómo habrían de ser. Por lo tanto, los eligió antes de que existiesen, predestinándolos como hijos por conocer de siempre que habían de ser santos e inmaculados: no fue Dios, por ende, el que los hizo o había de hacer santos, sino que únicamente previó que lo habían de ser» [190].

He insistido en este punto de la *presciencia,* porque hoy día los demás argumentos de la polémica no tienen la misma perspectiva que entonces, según hemos visto al hablar del pecado original y de sus consecuencias.

Las tres épocas que admiten los pelagianos en la historia de salvación o, si se prefiere, en la historia de la naturaleza humana en relación con la salvación chocan contra la fe, según Agustín, porque excluyen la mediación de Cristo hasta su encarnación. Agustín, respondiendo a las cartas de los pelagianos en su contra, una de ellas escrita ya por Juliano de Eclana, firmada por otros 18 obispos y enviada a Tesalónica, les dice que siguen en esto a Pelagio: «decís que *antes de la Ley* los hombres se salvaban por su *naturaleza* (con el libre albedrío); después *por la Ley* (de Moisés), y finalmente *por Cristo,* como si la sangre de Cristo no hubiera sido necesaria para los hombres de los dos tiempos anteriores; y de este modo vaciáis de sentido lo que

[187] «Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum; *suum vocando, nostrum sequendo.* Quod autem voluerimus, solus praestat, id est, *posse bene agere,* et semper beate vivere» *(De div. quaest. ad Simplic.* I q.2,10: PL 40,117).

[188] *Retract.* II 1: PL 32,629-630; I 23,3-4: PL 32,621-622; *De praedest. sanct.* 3-4,7-8; *Ep.* 217: PL 33,978ss.

[189] Esta idea, siempre presente en la noción pelagiana de los méritos propios, es refutada por Agustín con gran amplitud, sobre todo en *De praedest. sanct.* 12,23-24; 16,32-33.

[190] Ib., 18,36; 19,38-39.

dice la Escritura: Un solo Dios, y un solo Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (1 Tim 2,5) [191].

Y en esos tres períodos, la *gracia fundamental de Dios,* según la teología de Pelagio y de sus seguidores, es la naturaleza humana creada con el libre albedrío *(natura condita cum libero arbitrio)* y, por lo tanto, con la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, o como dice Pelagio, citando el Eclesiástico (15,17): «entre la vida y la muerte». La imagen divina del hombre es precisamente esa libertad radical, que no depende de nuestra voluntad, sino de la creación misma *(posse*-poder elegir) [192]. Esa opción libre del hombre entre la vida y la muerte no tiene para Pelagio el contrapunto del desequilibrio interior, típico de toda la patrística para insertar en el hombre la acción del *Logos* como simiente que lo dispone para la vida, sino que es para él, en el marco de la elección divina, una orientación positiva de la libertad hacia la vida, una *capacidad realizada,* en la que se integran la elección divina y la opción libre del hombre [193].

La célebre trilogía de Pelagio, tantas veces citada por Agustín al comentar *Flp 2,13: Dios es el que obra en vosotros el querer y el hacer según su beneplácito (velle et perficere),* contiene claramente su pensamiento: *posse, velle, esse;* la posibilidad de elegir el bien o el mal, el pecar o no pecar, que radica en la naturaleza humana creada libre por Dios; esa posibilidad es gracia de Dios en la creación misma; pero el querer hacer el bien y el hacerlo de hecho *(velle, esse),* eso depende ya solamente del hombre. Antes de la Ley, esa posibilidad natural de elegir entre el bien o el mal estaba obstaculizada por el mal ejemplo de Adán y por la costumbre de pecar *(consuetudo),* de tal modo que de hecho no ha habido nunca nadie que no tuviera pecado. Durante el período de la Ley de Moisés, esa posibilidad radical de elegir el bien o el mal estaba ya iluminada por la Ley, la cual, por ello, era por sí gracia de Dios, camino de salvación. Y después de la Ley, el ejemplo y la doctrina de Cristo son la gracia de Dios que *nos enseña* de un modo nuevo el camino de salvación. Esta trilogía aparece hacia el 415 en el *De la naturaleza y la gracia,* de Agustín, tomada de los escritos de Pelagio *De natura* y *De libero arbitrio,* pero son de hecho las bases de todo el pelagianismo [194].

191 *Contra duas ep. Pel.* I 21,39.

192 Cf. J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio* p.325ss 388ss.

193 Cf. J. B. VALERO, o.c., p.325; G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit* p.61ss; ID., *Geschenkte Freiheit* p.47.

194 *De nat. et gr.* 6,6; 7,7-8; 9,10; 51,59; *De pecc. mer. et rem.* 18-19,29-32; *De spir. et litt.* 2,4; *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 3,3; 3,4-5; 4,5-6; *De gestis Pel.* 6,16-20; 8,21; 10,22, etc.

Más adelante Juliano de Eclana, si bien ocupado ante todo en negar el pecado original y su transmisión por generación con la concupiscencia, tiene a veces un resumen perfecto de esta misma visión inicial de su maestro Pelagio, incluso con esa característica especial de que la Ley, y la doctrina y el ejemplo de Cristo son gracias exteriores, que nos vienen de fuera, para ilustrarnos en el camino del bien contra los malos ejemplos, la costumbre o el vicio de pecar, y para invitarnos *(invitatu suo foveret)* a devolver a Dios el amor que nos manifestó en su Hijo [195]. Y Juliano admite ahí que todas esas gracias sucesivas, según los tres períodos del hombre, son gracias de Cristo y que, por lo mismo, la gracia de Cristo es múltiple: *Gratiam ergo Christi multiplicem confitemur* (ib.). Agustín les repetirá de continuo que de ese modo «se vacía de sentido a la cruz de Cristo» (1 Cor 1,17), y que si la gracia se da en virtud de los propios méritos, entonces ya no es gracia (Rom 11,6), sino una deuda, y con ello Dios dependería de la voluntad de los hombres [196].

Se movían en mundos diversos. Pelagio y Juliano de Eclana, tratando de salvar ante todo esa noción de libertad como la posibilidad natural de elegir entre el bien y el mal (noción estoica recibida a través de Cicerón), atienden sobre todo al *aspecto exterior y cognoscitivo* de la gracia y del pecado, según vimos antes: *mal ejemplo de Adán-buen ejemplo de Cristo,* para superar la mala costumbre de pecar en que de hecho todos han caído, aunque podían no haber caído por su propia voluntad; *la gracia de la Ley* y más tarde *la gracia de la doctrina de Cristo,* como ayudas externas que, desde luego, invitan y hasta «encienden en nosotros el querer obrar el bien con la grandeza de la gloria futura y con el incentivo de los premios; suscita el deseo de Dios en la voluntad admirada por la revelación de la sabiduría, y de ese modo (como tú mismo admites) nos exhorta *(suadet)* a todo lo que es bueno» [197]. Y es que Pelagio y Juliano, de tendencia abiertamente aristotélica y en comunión con los obispos orientales antioquenos, de la misma tendencia, según vimos antes, ven, como los griegos en general, el principio liberador del hombre

195 *Op. imperf. c. Jul.* I 94. La doctrina de Pelagio, en *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 2,2; 7-14,8-15; 31,33; 33,36; 38-39, 42-43.

196 *De nat. et gr.* 6,6; 7,7-8; *De gestis Pel.* 14,32-37; 17,40-41.

197 Así Pelagio, cf. *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 10,11; JULIANO, *Op. imperf. c. Jul.* I 94. Juliano dice que la gracia son los mandamientos, la iluminación, la provocación; y Agustín le replica: Pero olvidas el don de la caridad, y la fe, y la paz y a Dios, que «prepara la voluntad» (Prov 3, según los LXX): ib., III 106-107; 114; 163; VI 9; 41.

en el *logos, en la idea,* es decir, en la doctrina y en la imagen o ejemplo, y no en la ordenación de la vida como una unidad cuyo sentido le viene *del amor, de la caridad,* como sucede a San Pablo, a San Juan y a San Agustín.

Sobre los textos bíblicos que usa Pelagio para defender su punto de vista radical sobre la libertad natural del hombre, como expresión, además, de la imagen divina de éste, habría mucho que decir, puesto que el principal de ellos lo cita también el Vaticano II en su constitución *G. et spes* (n.14,17). Es el texto del *Eclesiástico* (15,14-17): *Dios hizo al hombre desde el principio, y le dejó en manos de su albedrío. Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos, y es de sabios hacer su voluntad. Ante ti puso el fuego y el agua; a lo que tú quieras tenderás la mano.* También el de *Mt 19,17: Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos;* y otros semejantes a éstos, en los que se insiste en la libertad de elección para pecar o no pecar [198].

Agustín se mueve por otros derroteros, si bien en el punto de partida y como explicación de las causas que han producido la situación poco halagüeña del hombre, está el pecado de origen y sus consecuencias, la ignorancia y la concupiscencia en desarreglo, como vicio o mal del cual proceden todos nuestros pecados e injusticias.

La gracia antes del pecado de Adán y la gracia *después del pecado de Adán* juegan un papel decisivo en su teología de la gracia, que hoy día debe ser corregido, como lo debe ser el sentido histórico del relato del Génesis sobre el paraíso terrenal, expresión simbólica y catequesis judía insuperable para expresar los anhelos más hondos de la humanidad y la triste realidad con que nos encontramos.

Para comprender esta doble noción de la gracia, que Agustín se cree obligado a defender, a fin de marcar bien la diferencia entre el estado de inocencia de Adán antes del pecado y el estado posterior de desorden y de lucha, es preciso tener muy presente esa *antropología dinámica y unitaria* de Agustín, de carácter bíblico y platónico, que implica la *participación gradual* de las perfecciones que en Dios tienen su Ejemplar supremo. Por eso Agustín no hablará nunca de que por el pecado de Adán perdiera el hombre su libre albedrío, es decir, el ejercicio de la libertad, que es como la acción en que se expande el dinamismo

[198] Cf. G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie, sa réforme* p.94-96. H. Rondet, por su parte, opina que Pelagio no contempla más que la creación y los castigos del AT a los infractores de la Ley; por eso no comprende a San Pablo y a San Juan; cf. *Liberté et grâce* p.211.

volitivo; de ahí su distinción entre *voluntad,* como aspecto volitivo de ese dinamismo humano radical e inconsciente, y *libre albedrío,* como el aspecto de elegir esto o aquello, que en el orden moral puede sufrir enfermedad o debilitamiento, según él, debido al castigo del pecado original. De lo contrario, todo su lenguaje sería una pura contradicción («sí existe el libre albedrío, pero no existe»), cuando en realidad la contradicción viene de que se pretende entender su doctrina con categorías de la psicología racional aristotélica, con sus tres potencias realmente distintas del alma y realmente distintas entre sí. Y esto es lo que sucedía también a los pelagianos, que no podían entender ni la antropología de San Pablo, ni mucho menos la de San Agustín. No se trata aquí de justificar esta división, sino de entenderla y de captar su relación con la «gratuidad de la gracia».

A la gracia de Adán en el estado de inocencia la llama San Agustín, hacia el 426, en su obra *De la corrección y la gracia, ayuda o auxilio sin el cual* no podía elegir el bien, pero siendo libre para elegir el bien o el mal *si quería (auxilium* o *adiutorium sine quo non).* Esta sería, según él, la gracia de los ángeles, algunos de los cuales eligieron el mal, y la de Adán antes de su pecado libremente elegido. En cambio, la gracia que reciben el Adán pecador y sus descendientes es ya una ayuda o auxilio divino del todo necesario para el mismo «querer hacer el bien *(ipsum velle bene agere)»,* y esa gracia o auxilio *(auxilium quo) sana la enfermedad* de la voluntad humana, de modo que el hombre desee *infaliblemente* hacer el bien y no desee *infaliblemente* abandonarlo [199]. Esta enfermedad, deterioro y debilidad del libre albedrío, castigo del primer pecado, que necesita una fuerza y una atracción especial hacia el bien, está ya presente en la obra de Agustín y con toda claridad desde el 396-7 en su *De diversas cuestiones a Simpliciano* (q.1-2), y constituye uno de los temas constantes en toda la polémica pelagiana [200], inseparable, como es obvio en Agustín, de Cristo, el único Mediador y «Médico humilde», que sana esa debilidad, enfermedad, deterioro, y reforma esa imagen divina deformada.

Hay muchos estudios sobre este tema de las dos gracias o auxilios en Agustín, pero tal vez no arrojen demasiada luz sobre él, bien porque no tienen en cuenta esa antropología dinámica y unitaria, bíblica y de matiz platónico, bien porque tratan de ha-

[199] *De corrept. et gr.* 10,26-28; 11,29-32; 12,33-38. Dios ayuda a los débiles y enfermos que se glorían en él, ya que la voluntad sana y fuerte de Adán no quiso perseverar, cuando podía hacerlo si quería: «infirmis servavit, ut ipso donante *invictissime* quod bonum est vellent, et hoc deserere *invictissime* nollent» (ib., 12,38).

[200] *De nat. et gr.* 51-52,59-60; *De gestis Pel.* 1,3; 3,5; *Enchir.* 105-107: PL 40,281-282; *De dono persev.* 7,13-14; *Op. imperf. c. Jul.* VI 10-17; 26, etc.

cer una apología total de la teología del «Doctor de la gracia» [201]. La mayor parte de estos autores defiende a Agustín de la acusación que le hacían los pelagianos, en especial Juliano de Eclana, de que esa gracia segunda *(auxilium quo)*, más que gracia, parecía un hado o fatalidad *(fatum)*, o según el lenguaje de hoy, «un determinismo total». Pero, tal vez, por usar las categorías aristotélicas de potencia y acto, no perciben el alcance que tiene para Agustín la definición del mal como una «falta de bien» *(privatio boni*, frecuente en los libros antimaniqueos) cuando se trata de la *disminución de las perfecciones* de la vida del alma, en este caso, de la *disminución gradual* del libre albedrío hasta el punto de que no puede por sí solo elegir el bien y necesita de la ayuda de la gracia. En cambio, para Agustín, esa *disminución gradual* del libre albedrío para querer y elegir el bien *(debilitas, infirmitas)* implica una *oquedad viva*, una falta de fuerza o virtud *(vis)*, por la que el libre albedrío por sí mismo sólo elige el mal, el egoísmo, la injusticia, el pecado.

Por eso Agustín, con esa antropología dinámica y gradual tan distinta de la aristotélica de los pelagianos, no podía comprender que le acusaran de que con ese *auxilium quo* o «gracia invencible» de Cristo después del pecado de Adán destruía de raíz el libre albedrío. En el presupuesto del pecado de origen que tenía Agustín, para él el libre albedrío está ahí vivo y presente, pero enfermo y débil para elegir el bien por la tensión interna o concupiscencia e ignorancia, castigos del «gran pecado», según dice él; por eso necesita de la gracia de Dios por Cristo para elegir el bien. Pero ya en el 412, en su obra *Del espíritu y la letra*, dice abiertamente: Dios exhorta y llama de dos modos, uno externo *(extrinsecus)* y otro interno *(intrinsecus)*; *externamente*, exhorta y llama *(suasio, vocatio)* mediante las exhortaciones evangélicas, a las que hay que añadir en parte los mandatos de la ley, a fin de advertir al hombre de su debilidad para que se refugie por la fe en la gracia que justifica; e *internamente*, allí en donde nadie tiene el poder de traer a su mente esto o aquello, pero consentir o disentir pertenece a la propia

[201] H. RONDET, *Liberté et grâce* p.221ss; ID., *La gracia de Cristo* p.104; X. LÉON-DUFOUR, *Grâce et libre arbitre chez saint Augustin:* Recherches de Science Religieuse (1946) 129-163; E. BAILLEUX, *La liberté augustinienne et la grâce:* Mélange de science relig. (1962) 30-48; CH. BOYER, *L'adjutorium sine quo non. Sa nature et son importance dans la doctrine de saint Augustin:* Doctor communis 13 (1960) 5-18; F.-J. THONNARD, *Les deux états de la nature humaine, «intègre» puis «corrompue», et la grâce du Christ* (Bibliothèque Augustinienne vol.21) p.614-622; M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin* (Louvain 1966); T. M. CLARK, *San Agustín, filósofo de la libertad* (Madrid 1961); A. SAGE, *Praeparatur voluntas a Domino:* REtAugust. 10 (1964) 1-20; F.-J. THONNARD, *La notion de liberté en philosophie augustinienne:* REt August. 16 (1970) 243-270; J. PEGUEROLES, *La libertad y la gracia en San Agustín:* Estudios Eclesiásticos 46 (1971) 207-231; A. MENGARELLI, *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio:* Augustinianum 15 (1975) 347-366.

voluntad *(sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est)*. Siempre precede la misericordia de Dios y su exhortación y llamada, pero: *consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est*. Lo que tiene y lo que recibe es de Dios, pero el recibirlo y el poseerlo pertenece al que lo recibe y posee [202]. Al defenderse de las acusaciones de los pelagianos en las dos cartas enviadas a Roma y a Tesalónica, Agustín pone entre las demás calumnias de que ha sido objeto la acusación de que destruía el libre albedrío [203]. Esto indica, contra la opinión de H. Rondet, que Agustín tenía plena conciencia del valor de esa distinción de la gracia antes y después del pecado de Adán, y no que es una distinción «sutil, artificial y, digamos la palabra propia, arbitraria», con la que Agustín daba a Pelagio un arma fuerte contra sí mismo al concederle para el Adán inocente lo que Agustín negaba ahora al hombre caído y redimido por Cristo [204]. Porque Agustín estaba interpretando a San Pablo y a San Juan, en los que no hay más liberación verdadera que la de Cristo (San Juan), ni más gracia que salve de la Ley y del pecado que la del segundo Adán celestial, Jesucristo (San Pablo).

En este sentido, en vez de andar buscando subterfugios para domesticar la doctrina de San Pablo y San Juan, como hicieron ya los pelagianos, moviéndose todos ellos en el ámbito del positivismo bíblico, es mucho mejor decir con G. Greshake, en su intento por rehabilitar a Pelagio, que, «en cierto modo, Agustín es un innovador con su doctrina de la gracia, que viene a ser una actualización de las expresiones paulinas muy congenial con él. No olvidemos que ambos experimentaron en sus vidas la gracia de Dios como un suceso momentáneo, que irrumpía en ellos avasallando su libertad, tocándolos en lo más íntimo y cambiándolos radicalmente. *Pero Pablo no es todo el Nuevo Testamento*» [205]. Y sigue confrontando el personalismo de la gracia en Agustín con la acción «pedagógica» de Dios más universal de la teología griega, según mencionamos antes. Pero con esta postura tampoco se solucionan los problemas, y mucho menos se logra comprender a San Agustín, si se le encuadra, como

[202] *De spir. et litt.* 34,60. Los filósofos imbuidos como Pelagio de la noción estoica de libertad (poder elegir el mal o el bien), no podrán comprender esa noción agustiniana de «consentir o disentir», siendo el disentir obra exclusivamente nuestra, y el consentir obra de la gracia y nuestra. Así H. A. WOLFSON, *Philosophical Implications of the Pelagian Controversy*, en *Proceedings of the American Philosophical Society* 103 (1959) p.554-562.

[203] *Contra duas ep. Pel.* I 2,4-5. «¿Quién de nosotros dice que por el pecado murió el libre albdrío en el género humano? Ciertamente pereció por el pecado aquella libertad que había en el paraíso de poseer la justicia plena con la inmortalidad, etc.».

[204] H. RONDET, *Liberté et grâce* p.221-222.

[205] G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit* p.53.

hace injustamente Greshake, en el dilema «Dios o el hombre», siendo así que todo va a desarrollarse en él bajo la perspectiva del *diálogo más íntimo* entre Dios y su criatura; si bien la iniciativa parte fundamentalmente y fontalmente de Dios, pero no sin la cooperación del hombre bajo la ayuda medicinal de la gracia.

Es muy importante captar esa *responsabilidad del hombre* bajo la gracia precisamente en las obras antipelagianas de Agustín, y no sólo en sus sermones, así como el carácter *dialéctico o de diálogo* que de ahí se desprende y que, evidentemente, como en todo cristianismo propiamente tal, lo atribuye ante todo, aunque con sus limitaciones tribales, también como todos ellos, a la iniciativa gratuita y benévola de Dios, «más presente en nosotros que nosotros mismos». Y la lección permanente de Agustín, a pesar de sus limitaciones, será una llamada continua a la *oración humilde y agradecida,* que le convierte en el doctor del *Padrenuestro.* «Perdónanos nuestras deudas» y «no nos dejes caer en la tentación», expresiones repetidas de continuo por él en sus obras antipelagianas.

El que comprenda esa debilidad de la perfección del libre albedrío para querer y hacer el bien en el marco de la «participación» de la libertad ideal de Dios y de los bienaventurados (no-poder pecar), podrá comprender lo que dice Agustín a Pelagio, viendo que en él no cabe la oración humilde que nos enseñó Jesucristo para pedir perdón y ayuda en las miserias de la vida: «Con estas cosas no quitamos el arbitrio de la voluntad, sino que predicamos la gracia de Dios. Pues ¿a quién aprovechan estas cosas (las ayudas de Dios) más que al que quiere, pero al que quiere humildemente *(nisi volenti, sed humiliter volenti),* y no se enorgullece de las fuerzas de su voluntad como si ella se bastase a sí misma para la perfección de la justicia?» [206] Rechaza totalmente Agustín la oración del fariseo, porque, incluso en su acción de gracias a Dios, «se creía como saturado, y no rogaba a Dios para recibir más alimentos de justicia, despreciando además al humilde publicano. Es lamentable, dice, el error de los que se atribuyen a sí mismos la justicia y presumen de no pedirla al Creador, en quien está la fuente y la despensa de la misma *(ubi horreum eius et fons eius est).* Pero no se crea que no entra también en esto la eficacia de nuestra voluntad diciendo que sí *(admitendo).* Dios es nuestro salvador (Sal 61,9), pero solamente puede ser ayudado el que pone algo espontáneamente de su parte *(nec adiuvari potest, nisi qui etiam*

[206] *De nat. et gr.* 32,36.

aliquid sponte conatur). Pues Dios no obra en nosotros nuestra salud como si se tratara de piedras sin sentido, o como si no hubiera creado en nuestra naturaleza la razón y la voluntad. En cambio, ¿por qué ayuda a éste y no a aquél; por qué no a todos en tal grado y del mismo modo? Eso radica en el secreto de la equidad secreta y de la suprema potestad de Dios [207]. Esta parte de responsabilidad de la criatura bajo la gracia, porque no llega, según Agustín, por sí misma *al grado de libertad* para poder elegir el bien, si quisiera, como le sucedía antes del pecado de Adán, se encuentra en todas las obras antipelagianas de Agustín infinitas veces [208].

La utopía de la «vera libertas»

Pero, aparte de ese matiz bíblico y platónico de su antropología, Agustín se mueve en el ámbito de la *mentalidad utópica o escatológica* en toda su teología de la gracia y de la libertad. El *ideal o ejemplar* que debe guiar los anhelos y esperanzas del hombre es siempre lo más perfecto posible. Aunque sea inalcanzable en esta vida o por siempre, es la estrella polar que orienta los pasos a los hombres. Para ser breve, la descripción genesíaca del paraíso terrenal es el único caso en que los hebreos ponen al principio de la humanidad lo que ésta desea de un modo connatural e irresistible: la inocencia, la felicidad sin medida, la inmortalidad, la ausencia de todo dolor. En adelante, todo irá ordenado al triunfo definitivo «en esperanza» del bien sobre el mal, del justo sobre el injusto, de Israel sobre sus enemigos. Y en el Nuevo Testamento reaparecen las mismas esperanzas y utopías, poniendo además como modelo o ideal de la perfección y de la verdadera libertad nada menos que la *utopía de Jesús:* «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»; «¡amaos unos a otros como yo os he amado!», «que todos sean uno como yo en ti y tú en mí», y la esperanza en el triunfo de la vida sobre la muerte, del bien sobre el mal, de Cristo sobre el Anticristo.

Y éste es el modo y el camino por donde Agustín busca la *verdadera libertad* frente a la libertad de los pelagianos como «posibilidad de pecar o no pecar» *(libertas contrarietatis).* Para Agustín, aun si prescindiera de la causa de la debilidad actual

[207] *De pecc. mer. et rem.* II 5,6.

[208] *De perfect. just. hom.* 2,2; 19,40; *De spir. et litt.* 9,15: «non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra *ostenditur infirma* per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sanata voluntas impleat legem»; 12,20; 30,52; 34,60; *Contra duas ep. Pel.* I 2-3,5-7; 18-20,36-38; IV 6,12-16; *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 47,52; 50,55; *Enchir.* 30,9; 105,28; *De gr. et lib. arb.* 2-5,2-10, etc.

del hombre o pecado de Adán, la verdadera libertad consiste precisamente en irse acercando más y más a la liberación de la posibilidad misma de pecar, a la feliz necesidad *(beata necessitas)* por la gracia de hacer con gusto el bien, como el Padre celestial, que no puede pecar y vive eternamente inmutable y felicísimamente [209]. De este modo trata Agustín de demostrar a los pelagianos, en especial a Juliano de Eclana, que a veces lo *necesario,* lo que infaliblemente logra su fin, como la gracia de Dios por Cristo, que es caridad, y deleite, y suavidad, y fuerza, y nos da el querer y el hacer, es también *voluntario* y no contra el libre albedrío, del mismo modo que el *deseo de la felicidad* es necesario en todos los humanos y, sin embargo, es lo más voluntario [210]. Ese es el ideal de la verdadera libertad, al cual han llegado ya por gracia los bienaventurados y los ángeles fieles a Dios.

Esta noción utópica de la verdadera libertad, de raíz bíblica y platónica, no la puede comprender ningún aristotélico, como los pelagianos y, más tarde, los escolásticos, y sobre todo los discípulos de Bayo y de Jansenio, porque la consideran como algo externo al hombre (pelagianos) o tienen una *noción fisicista de la gracia,* es decir, la consideran un *concurso o impulso físico o moral* (según las escuelas), preveniente o cooperante, y la justificación viene a ser como una segunda naturaleza accidental, a modo de cualidad de la que proceden las buenas obras. Todo esto tiene muy poco que ver con la doctrina de San Agustín, que se mueve en el ámbito de esa antropología dinámica y de una relación *dialogal, incluso en el inconsciente del hombre,* que sana, anima y reconforta esa falta de perfección para superar su egoísmo, ignorancia y concupiscencia desordenada, llena de «caridad, suavidad y deleite» al alma y la lleva de la mano hacia el ideal de la verdadera libertad, cuando ya no estará sometida a la triste posibilidad de «disentir» de la voluntad de Dios, si quiere, como sucede a los bienaventurados.

Por eso, creo que no se debe ni buscar ni echar de menos en San Agustín la llamada «gracia suficiente», en el sentido de cualquiera de las escuelas teológicas posteriores [211]; porque, además, ese concepto se mueve siempre en la perspectiva «tribal» de la necesidad de la fe explícita en Cristo para la conversión. Como tampoco basta con recurrir a la idea de la «libertad de la esclavitud», tal como sucedía en la legislación romana de entonces, cuando el esclavo pasaba de ser «una cosa de otro» *(res alterius)* y de no poder buscar su propio fin, sino el ajeno, a ser libre para proponerse su propio fin y perseguirlo voluntariamente [212]. Agustín se mueve por esos derroteros bíblico-platónicos de la «falta de la perfección ideal», como una enfermedad u *oquedad viva* en el dinamismo volitivo en cuanto a la elección del bien, y, por lo tanto, el libre albedrío está ahí en el hombre caído, pero tiene que ir siendo *sanado* radicalmente por la gracia para poder querer y hacer el bien. Obviamente todo esto no tiene su pleno sentido, a pesar de todas sus limitaciones, más que si se contempla *la noción de gracia* que tiene San Agustín y que es muy distinta, por no decir completamente distinta de la que tenían los pelagianos y los teólogos escolásticos, todos ellos condicionados por las categorías aristotélicas.

Bastaría notar ya de antemano que esta *utopía* de la «vera libertas» va en Agustín unida radicalmente a la *caridad* en su dimensión de amor a Dios y al prójimo y como fruto del Espíritu Santo derramado en nuestros corazones (Rom 5,5; citado miles de veces por él). De tal modo que, siendo esa utopía un ideal, es lo menos idealista de todo que darse pueda, porque es vida personal y en comunión con el Dios presente y con los demás. En cambio, la concepción de la gracia como algo principalmente externo y como «surtidor» de ideas (ejemplo, Ley, doctrina de Cristo), conforme a la lógica aristotélica de los pelagianos, es lo *menos ideal de todo* y se guía ante todo, según hemos visto, por el conocimiento de los premios y castigos eternos, es decir, por temor más que por el amor. A veces los *idealistas lógicos,* no los de la utopía evangélica, usan también la palabra *Amor,* porque está en la Sagrada Escritura y la impone la vida misma, pero sigue siendo en ellos más bien la expresión de una idea que la de una actitud vivida que impregna a toda la persona, y que es la única verdadera fuente de libertad. Nadie sabe tanto de esto como los místicos y, en otro orden de cosas, como los verdaderamente enamorados. Agustín les repite a los pelagianos desde el principio de la polémica que la Ley, aunque sea buena en sí, mata, porque hace al hombre consciente de su desorden y pecado, pero no le da la caridad, el

209 *Op. imperf. c. Jul.* V 53; I 100.

210 Además de los textos de la nota 139, cf. *Op. imperf. c. Jul.* V 53; 54-59; 61. «Si liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est, et bonum et malum: *liber Deus non est,* qui malum non potest velle» (ib., I 100); 101-102; 47; 76; 81; 84; 93; 97-98; 103-105; II 105; 107-108; 165; III 110-112; 122; V 38-44; 50-54; 60-64; VI 5; 8-13; 17; *De civ. Dei* XXII 30,3: PL 41,802.

211 Así K. RAHNER, *Augustin und der Semipelagianismus:* Zeitschrift für kathol. Theologie 62 (1938) 171-196; CH. BAUMGARTNER, *Le péché originel* (París 1969) p.96; H. RONDET, *La gracia de Cristo* p.104ss.

212 M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin* p.233; J. PEGUEROLES, *La libertad y la gracia en San Agustín:* Estudios Ecles. 46 (1971) 209ss.

deleite y la suavidad necesarios para cumplirla por amor y no por temor; y esto es y fue siempre la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor y por el Espíritu Santo [213].

Concluyendo estas consideraciones bastante complejas, creo poder decir que el único modo de comprender lo que Agustín entiende por «verdadera libertad», por gracia «vencedora» *(auxilium quo)* después del pecado de Adán, necesaria para querer y hacer el bien, y a pesar de todo con la permanencia del libre albedrío «para consentir o disentir» de esa gracia de Dios en Cristo, es la atención a su antropología dinámica y unitaria, de herencia bíblica y platónica, según la cual ese dinamismo radical e inconsciente del hombre es como un *haz de perfecciones* participadas, algunas de las cuales, según Agustín, quedaron debilitadas y enfermas después del pecado y como castigo del mismo *(poena peccati),* y necesitan ser sanadas y robustecidas para poder querer y hacer el bien. La psicología racional de Aristóteles con sus tres potencias (memoria, inteligencia y voluntad), realmente distintas entre sí y realmente distintas de alma o *psyjê* no tienen cabida en Agustín más que como lenguaje, como tampoco la tiene la distinción real entre la voluntad (para él, dinamismo volitivo) y el libre albedrío.

Esto nos lleva de la mano a analizar brevemente en qué consiste esa gracia para Agustín y los problemas que plantea a sus contemporáneos y a toda la teología latina posterior, en especial el de la predestinación y la justicia de Dios; sin olvidar una referencia a las doctrinas de Bayo y Jansenio al interpretar la gracia como «deleitación» en Agustín.

2. Gracia como diálogo «deleitoso». Iniciativa de la SS. Trinidad presente en su imagen, que responde con el don de la caridad. La Predestinación o «gratuidad de la gracia» y la pastoral de la confianza y de la oración humilde

Antes de analizar estas cuestiones tan entrañables a Agustín, permítaseme recordar de nuevo que la *mentalidad tribal* se cierne sobre todas ellas como un nubarrón que mengua la alegría tanto en San Agustín como en los demás SS. Padres, concilios y teólogos, casi hasta el Vaticano II. Ya he hablado antes de esto, pero aquí tiene una vigencia muy especial y nos advierte que el positivismo bíblico y los «silogismos» a su costa no

[213] *De spir. et litt.* 3,5ss (todo el libro); *De nat. et gr.* 49,83; *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 8ss 9ss; *Contra duas ep. Pel.* I 9,15, etc.

siempre llevan a buen puerto, y menos cuando se trata de la salvación de los hombres, que, en último término, está inserta en el misterio inefable del Dios Amor. Pero tanto San Pablo, como Orígenes, Tertuliano, etc., y Agustín veían como muy normal que la Iglesia de Cristo era la que *sustituía* ahora a la Sinagoga como «arca única de salvación», como nuevo pueblo de elección, y elaboraron su teología partiendo de este principio motor.

En la polémica antidonatista, Agustín se ve como obligado a salvar la unidad y unicidad de la Iglesia de Cristo mediante este razonamiento a primera vista muy convincente: La Iglesia de Cristo es católica o universal, en ella hay justos y pecadores y no puede ser reducida al grupo de donatistas del norte de Africa, por más «puritanos» que sean; el Espíritu Santo fue prometido y otorgado únicamente a la Iglesia «universal», y, por lo tanto, sólo ella puede darlo a su vez en sus sacramentos; estos son válidos (el bautismo y el orden, de que se trataba) también fuera de la Católica, puesto que, bautice quien bautice (Pablo, Juan o Judas), es siempre Cristo quien bautiza; pero sólo la Madre Católica puede dar el Espíritu Santo, por el cual nos es *dada la caridad que* justifica y salva (Rom 5,5). Agustín hace ya la salvedad de que los cismáticos donatistas de buena fe, que han recibido el donatismo como por herencia, no deben ser considerados como herejes [214]. En esa durísima y trabajosa polémica, Agustín tuvo que insistir ya en la función esencial de la caridad, comunicada por el Espíritu Santo, para la justificación y la salvación. Ahora en Pelagio se repite el mismo puritanismo, pero con otros matices muy diversos.

El fuerte ascetismo de Pelagio y su insistencia en que el hombre puede por sí mismo, con su naturaleza creada por Dios con el libre albedrío, querer y hacer el bien, tanto antes de la Ley como con la ayuda de ésta y más tarde con la ayuda de la doctrina y del ejemplo de Cristo, parece que iba a desembocar de hecho a esta conclusión: Así que los justos pueden vivir sin pecado en esta vida. Cuando Agustín le opone, entre otros textos bíblicos, el célebre de San Juan: *Si alguien dijere que no tiene pecado, es mentiroso y la verdad no habita en él* (1 Jn

[214] S. Grabowski, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine* (St. Louis-London 1957); Y. Congar, *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne* (París 1970) p.11-24; A. Turrado, *Iglesia-Ideologías-Salvación.* Cuerpo de Cristo y salvación en la doctrina de San Agustín y del Vaticano II: Estudios Eclesiásticos 48 (1973) 327-358. Lo mismo dice del perdón de los pecados, porque sólo la Iglesia universal posee el Espíritu Santo: «extra eam quippe non remittuntur. Ipsa namque proprie Spiritum sanctum pignus accepit (2 Cor 1,22), sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut quibus remittuntur, consequantur vitam aeternam» *(Enchir.* 65: PL 40, 263).

1,8), parece que Pelagio se refugiaba en que «si no los ha habido sin pecado, podría haberlos habido»; o también, según dice Agustín en el sermón 181 contra los pelagianos, le respondían con la expresión de San Pablo: *toda la Iglesia es santa e inmaculada, sin mancha ni arruga* (Ef 5,25-27). Agustín ve en esto de nuevo el «puritanismo» o catarismo de los donatistas de una Iglesia ya aquí inmaculada, y les reprocha su contradicción: Entonces, si dices con San Juan que eres pecador, ya no eres miembro de tu Iglesia inmaculada; y si, por una falsa humildad *(mendacem humilitatem tuam),* te confiesas pecador, pero te tienes a ti mismo por justo y sin pecado, entonces tú mismo estás contra ti, eres un falso testigo, la verdad no está en ti y la misma mentira te convierte ya en pecador *(mentiendo efficeris quod evitaveras)* [215]. Agustín aduce innumerables veces ese texto de San Juan en toda la polémica pelagiana, con un realismo eclesiológico impresionante unido a la oración del *Padrenuestro,* ya que la Iglesia, compuesta de hombres y mujeres pecadores, dice sin cesar: *Perdónanos nuestras deudas, y no nos dejes caer en la tentación.* Y esto nos lo va concediendo Dios Padre por el Mediador Jesucristo, el único sin pecado, mediante *la caridad* del Espíritu Santo difundida en nuestros corazones [216]; y el perdón de los pecados solamente lo puede dar la Iglesia, que recibió las arras del Espíritu Santo: *Extra eam quippe non remittuntur* [217]. No en vano en el Credo, o *Regula fidei,* la confesión de fe en la Iglesia sigue en orden a la fe en la Trinidad, «como al inquilino su casa, a Dios su templo y al fundador su ciudad», abarcando a la Iglesia terrestre y a la celestial en una unidad [218].

Les dice a Pelagio y a Celestio que sean realistas y humildes, que la Iglesia sin mancha ni arruga de que habla San Pablo es sin duda la Iglesia ya gloriosa (Ef 5,27) en la vida eterna:

215 S. 181,2-5: PL 38,980-981. Cf. H. Rondet, *La gracia de Cristo* p.97. Creo excesiva su afirmación de que Pelagio sólo admitía pecados mortales.

216 *De pecc. mer. et rem.* II 16,24. Si San Pablo habla de la corona de justicia que le aguarda (2 Tim 4,7-8), Agustín responde a Pelagio que eso lo dice el Apóstol con su esperanza firmísima del futuro por la promesa de Dios («non re plenissima, *spe firmissima*... et quod futurum esse praesumpsit»), estaba ciertísimo del perdón total de Dios al final. Estas expresiones de Agustín pueden orientarnos para comprender la certeza de la predestinación de Lutero por la *fe firme,* ya que para Agustín y para Lutero (como en el NT) la fe o *pistis* es a la vez esperanza y caridad (ib., III 13,22); *De perfec. just. hom.* 17-18,38-39; *De nat. et gr.* 36,42 (donde exceptúa de todo pecado a la Virgen María); *Op. imperf. c. Jul.* I 99; *De dono persev.* 5,8.

217 *Enchir.* 65: PL 40,263.

218 Ib., 56: PL 40,258. No es, pues, nada nuevo que W. Kasper haga mención de ese orden en el Credo; Agustín añade además el argumento tradicional, sobre todo en San Atanasio y los Padres Capadocios, de que somos templos del Espíritu Santo para confirmar su divinidad (ib.). Cf. W. Kasper, en su Introducción a la obra conjunta *Gegenwart des Geistes.* Aspekte der Pneumatologie (Freiburg-Basel-Wien 1979) p.19.

«y ciertamente no podemos decir que sea ya gloriosa en la actualidad en medio de tantos males, de tantos escándalos, con esa mezcla tremenda de hombres pésimos y con el oprobio de tantos impíos, y mucho menos podemos decir eso porque la sirvan los reyes, que ésta sí que es la tentación más grande y más peligrosa *(periculosior majorque tentatio):* será gloriosa cuando se cumpla lo que dice el mismo Apóstol: *Cuando Cristo, vuestra vida, aparezca de nuevo, entonces apareceréis vosotros también con él en gloria* (Col 3,4). Si el mismo Señor no fue glorificado en su forma de siervo, por la que se unió a la Iglesia como mediador, hasta la gloria de la resurrección (y por eso se dijo: *Aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado,* Jn 7,39), ¿cómo va a ser posible decir que la Iglesia es ya gloriosa antes de su propia resurrección? Ahora es purificada por el bautismo (Ef 5,26), lavando los pecados pasados y expulsando de ella el dominio de los ángeles malos; después, llevando a cabo su sanación (el Señor), la hace salir al encuentro a la otra gloriosa, sin mancha ni arruga» [219].

Frente a esa especie de *catarismo ascético* de Pelagio, ciertamente impulsado por la situación lamentosa de tantos falsamente convertidos al cristianismo, Agustín insiste, según hemos visto, en la *gratuidad absoluta de la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor,* con esta fórmula que él rara vez deja de unir a la «donación de la caridad por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom 5,5), y que es el *leitmotiv* de su doctrina sobre la gracia [220].

Es cierto que esta doctrina está limitada en Agustín, como en todos los demás, por esa mentalidad tribal que exige la fe explícita en Cristo o el bautismo de los niños para la justificación y la salvación, y que defiende de continuo contra los pelagianos que la Ley mosaica no salvaba sino por la misma caridad en virtud de la fe de los justos en el Cristo futuro. Sin embargo, hay que ser muy cautos a la hora de buscar en él evoluciones tajantes en su teología de la gracia, cuando él mismo no nos lo advierte en sus *Retractaciones,* según lo hemos advertido ya antes al mencionar la evolución relativa al comienzo de la fe *(initium fidei)* en su obra *De diversas cuestiones a Simpliciano.* Hay una mayor insistencia y más precisión en ciertos matices de la «gracia operativa», pero su mentalidad dinámica, como la bíblica, hace que conciba siempre la omnipresencia de la SS. Trinidad en el hombre y la presencia especial en los

219 *De perfect. just. hom.* 15,35.

220 A.-M. La Bonnardière, *Le verset paulinien Rom 5,5 dans l'oeuvre de Saint Augustin,* en *Augustinus Magister* II (París 1954) p.747-754.

justos o inhabitación (la gracia) como una *operación continuada* que justifica y sana [221]. Y esa operación continuada es *la misma presencia* de la inconmutable Trinidad, pues por el hecho mismo de no apartarse de Dios «es el hombre justificado, iluminado y beatificado por su presencia, trabajándolo y custodiándolo Dios, con tal que le sea obediente» [222].

No creo que se pueda hablar de una evolución sustancial en la noción agustiniana de la «gracia operativa», como si al principio hablara Agustín de una gracia externa, y más tarde, sobre todo a partir de la polémica antidonatista, comenzara a hablar de una gracia interna que toca a la misma voluntad para explicar que la eficacia de los sacramentos y la eficacia de la gracia son inseparables; y mucho menos podrá comprenderse la doctrina de San Agustín si se contempla en él *la voluntad* como si se tratara de una de las potencias del alma al modo aristotélico, y no en el marco de la antropología dinámica y unitaria *como un aspecto,* el más noble y decisivo, del dinamismo radical del hombre (ser-en-acción) [223]. Esa gracia que opera en lo interior del hombre *(intus, intrinsecus),* y que es la presencia misma de la inmutable Trinidad moviendo y ordenando a sus criaturas en el tiempo y en el espacio *(per tempus et locum),* de modo que no hay ninguna voluntad buena a la que él no presida, y ninguna mala de la que él no pueda servirse para el bien [224], esa gracia se resuelve en el perdón de las culpas por los pecados, en caridad, deleitación, suavidad y fuerza *para sanar,* según Agustín, la *oquedad viva,* la falta de vigor, la ignorancia y la concupiscencia desordenada que hirieron «desde dentro» *(intus)* y como castigo del pecado de origen ese dinamismo espiritual del hombre. Antes del pecado éste era capaz de *elegir el bien,* si quería, con una gracia o ayuda *(auxilium sine quo non)* que aún no tenía que sanar ninguna oquedad o laguna o deficiencia de la actividad del alma, según lo hemos expuesto ampliamente antes.

Pero no olvidemos que esa «gracia operativa interna», opuesta en la polémica pelagiana a la *gracia externa* de la Ley, del ejemplo y la doctrina de Cristo y del acicate de los premios

[221] La omnipresencia y providencia: «Liquide cogitatum quantum humana mens valet, adjuvat hanc sententiam, qua credimus et dicimus Deum in iis quae creavit, *indesinenter operari (De Gen. ad litt.* IV 12,22-23: PL 34,304-305). Del mismo modo, en la justificación: «Ac per hoc Deus idem qui creat hominem, ut homo sit, ipse operatur hominem atque custodit, ut etiam bonus beatusque sit» (ib., VIII 10,19-23: PL 34,280-282). Cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre* p.153ss.

[222] *De Gen. ad litt.* VIII 12,26: PL 34,383; 23,44: PL 34,389-390; 26,48: PL 34, 391-392.

[223] Cf. J. P. BURNS, *The Development of Augustines's Doctrine of Operative Grâce* (París 1980).

[224] *De Gen. ad litt.* VIII 23,44: PL 34,389-390.

y castigos futuros, no tiene en San Agustín el sentido que le dieron más tarde los escolásticos en el marco fisicista o cosmológico de las categorías aristotélicas: como una segunda naturaleza accidental, a modo de cualidad y potencia (gracia santificante), o como concursos e impulsos de Dios *(Primum Movens)* para cada acto sobrenatural (gracias actuales) [225]. Agustín habla muchas veces de que la gracia de Dios por Cristo es necesaria para querer y hacer el bien, para todos y cada uno de los actos buenos, pero él se mueve siempre en el ámbito de su antropología dinámica, y ahí están vigentes únicamente las categorías dinámicas y acordes con el modo de actuar de la persona, es decir, acordes con la psicología humana, que se siente libre y liberada cuando responde a una *invitación por amor,* a una *persuasión deleitosa* y sin violencia, a un *fortalecimiento de su debilidad* para superar su egoísmo y tensión interna y seguir la voluntad de Dios. Según San Agustín, los niños se convierten en templos de Dios por el perdón del pecado de origen que reciben en el bautismo, y eso les abre las puertas del cielo, y no las de un reino intermedio entre el cielo y el infierno (pelagianos); pero los adultos son además ayudados por Dios de ese modo acorde con la pedagogía más perfecta (¡también como la *paidéia* de los Padres griegos, habría que decir!).

Agustín, que sentía muy vivamente y tenía siempre presente la inmutabilidad y eternidad de Dios y la temporalidad y la tensión interna del hombre [226], sabe muy bien que en ese diálogo de justicia y de salvación es el Dios presente en el hombre el que lleva siempre la iniciativa, pero el *cambio real,* la nueva relación de amor que comienza en el tiempo atañe a ese dinamismo espiritual de la criatura, que Agustín llama unas veces «naturaleza», otras veces «sustancia», otras «alma, como imagen de la SS. Trinidad», y a veces «mente, que tiene siempre en acto la memoria, la inteligencia y el amor de sí misma». Por eso: «Cuando decimos que Dios es nuestro refugio, lo decimos

[225] La consideran una hipótesis posible, entre otros, G. PHILIPS, *Saint Augustin a-t-il connu une «grâce créée»:* Ephemer. Theol. Lovain. 47 (1971) 97-116; ID., *L'Union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée* (Gembloux 1974); P. J. RIGA, *Created Grâce in St. Augustine:* Augustinian Studies 3 (1972) 113-130. Por no hablar aquí del empeño anacrónico de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La grâce efficace et la grâce suffisante selon saint Augustin:* Angelicum 31 (1954) 243-251. H. Rondet *(Liberté et grâce* p.216) ve en Agustín una cierta base para la doctrina de la gracia habitual. La cuestión es cómo se entiende en Agustín esa gracia, si en un sentido aristotélico de cualidad-potencia, o en su sentido de reforma de la imagen deteriorada en su «dinamismo».

[226] Cf. J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus* I (Freiburg. i. Br. [2]1929) 137ss; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (París 1933); E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París [3]1949) p.246-255; R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958) p.121-152; A. TRAPÈ, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino* (Tolentino-Roma 1959), etc.

por relación, pues se refiere a nosotros, y se convierte en refugio nuestro cuando nos refugiamos en él»; él no cambia en absoluto, sino que somos nosotros los que cambiamos cuando somos regenerados por la gracia, puesto que nos dio la potestad de ser hechos hijos de Dios (Jn 1,12). Cuando se dice temporalmente algo de Dios que no se decía antes, siempre se dice por relación *(relative),* ya que a Dios no le sucede nada accidentalmente: «Y si el amigo de Dios comienza a ser justo, él mismo cambia; lejos de afirmar que Dios pueda amar a alguien temporalmente como con un nuevo amor que no tenía antes, ya que para él las cosas pasadas no han pasado, y las futuras ya han sucedido. Por eso amó y predestinó a todos sus santos antes de la constitución del mundo; pero cuando éstos se convierten y le encuentran, se dice que empiezan a ser amados por él, para hablar de un modo que pueda ser comprendido según los afectos humanos. Lo mismo sucede cuando se dice que está airado con los malos, y que es benévolo para con los buenos: son ellos, no él, los que cambian; del mismo modo que la luz es molesta para los ojos enfermos y agradable para los sanos, y esto no por mutación de la luz misma, sino de los ojos» [227].

Esta cita de su obra *De Trinitate* contiene en sí de algún modo la raíz de toda la problemática agustiniana de la gracia y la predestinación, de la que hablaremos luego. Y esa inmutabilidad divina, pero entendida *como una presencia siempre de amor en el hombre,* rota tristemente para él por los estragos del pecado de origen, es recordada con mucha frecuencia por Agustín en la polémica pelagiana precisamente para demostrar a sus oponentes que la verdadera libertad, modelo y ejemplar de lo que debe ser la nuestra, es la del Dios inmutable, que no puede elegir el mal, no puede pecar, y, sin embargo, es la utopía de la perfección que nos propone a todos el Evangelio: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* (Mt 5,48).

Toda la obra, siempre inacabada en esta vida, de nuestra justificación o perfección en el seguimiento de Cristo se va realizando de hecho en ese realismo vital de nuestro espíritu, que para San Agustín constituye la *imagen y semejanza* de la SS. Trinidad, en la que «vivimos, nos movemos y somos». No es éste el lugar apropiado para una exposición extensa de esta doctrina agustiniana, tan profunda y maravillosamente elaborada a partir del libro VIII de su obra *Sobre la Trinidad* [228]. Baste recordar que, para Agustín, esa imagen trinitaria, con que fuimos naturalmente creados *(naturaliter divinitus instituta)* [229], a pesar de sus diferencias abismales con el Ejemplar supremo, es la analogía más perfecta que tenemos para vislumbrar de algún modo la «intercomunión divina»: *como nuestra mente* es imagen del Padre, origen de todo y origen del Hijo, y también del Espíritu Santo, en cuanto principio *(principaliter);* como la mente, *al pensarse a sí* misma, engendra en sí una imagen de sí misma a modo de generación espiritual (la palabra interna, o idea) o como si fuera un hijo suyo *(proles:* imagen del Hijo, engendrado por eso eternamente); en cambio, la mente, *al amarse a sí misma (dilectio)* y a su imagen, no engendra ya una nueva imagen de sí, puesto que el amor es *una tendencia* hacia el amado ya conocido, y por eso el amor inmanente en nosotros es de algún modo imagen del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, pero no es un nuevo hijo, no es engendrado.

Este resumen de la analogía trinitaria de nuestra alma, desarrollada de un modo totalmente *dinámico y funcional* por Agustín, según indicamos ya al hablar de su antropología, es de hecho el sustrato de toda su teología de la gracia. Es cierto que en sus escritos antimaniqueos empleó la expresión de que «Adán perdió su imagen divina por el pecado», para defender la responsabilidad del hombre en sus pecados y excluir la presencia en él de esa otra «sustancia mala y coeterna con Dios y en perpetua lucha con él»; mientras que en las obras antipelagianas, al verse obligado a defenderse de las continuas acusaciones de maniqueísmo y de destruir el libre albedrío, insiste más en el deterioro, debilitación y enfermedad de esa imagen [230], por el pecado de origen y por los pecados personales. Sin embargo, Agustín entronca siempre ahí, en esa viva imagen trinitaria del hombre, su teología de la gracia como una reforma que va devolviéndole más y más la semejanza inicial por el restablecimiento del orden del amor *(ordo amoris).* Esa imagen pudo deformarse por el pecado; en cambio, no puede reformarse a sí misma sin la ayuda de la gracia; pero es ella misma la que es renovada *(ipsa quae renovatur),* según la imagen del que la

[227] *De Trin.* V 16,17: PL 42,923-924; *De civ. Dei* XI 10,1-3: PL 41,325-327; XII 1,3: PL 41,349-350.

[228] Cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre* p.169ss 261ss. Con la bibliografía y las cuestiones que se plantean.

[229] *De Trin.* XV 20,39: PL 42,1088; XIV 14,19: PL 42,1050; *De spir. et litt.* 27,47.

[230] Cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre:* Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en San Agustín» (261-287); y en «La Ciudad de Dios» (Homenaje al P. A. Custodio Vega, O.S.A.) 181 (1968) 776-801.

creó [231]. No es imagen de Dios sólo porque se recuerde, entienda y ame a sí misma; eso no es sabiduría o luz verdadera; sino porque puede también recordar, entender y amar a su Creador, y, cuando lo hace, entonces participa de su sabiduría. Recuerde, pues, a su Dios, a cuya imagen fue hecha, piense en él y ámele, es decir: dé culto al Dios no hecho, por quien fue hecha capaz de él, y del cual puede ser partícipe» [232]. Es una sanación o renovación paulatina, a modo de convalecencia perpetua de una enfermedad o de unas fiebres, procurando que el amor o «cupiditas» de las cosas temporales y carnales ceda el paso a la caridad o amor a las espirituales, con la ayuda de Dios *(quantum divinitus adiuvatur)*. La sanación perfecta de la semejanza de nuestra imagen divina por la fe del Mediador, Cristo, sólo tendrá lugar en la vida futura: *In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio* [233].

Somos una imagen imperfecta de Dios, y en ella podemos verle como en un espejo (1 Cor 13,12). Pero hay muchos que miran sólo al espejo (a sí mismos) y no ven a aquel de quien ese espejo es imagen, despreciando la fe que purifica los corazones (1 Tim 1,5). Se enfrascan en disputas muy sutiles sobre la naturaleza de la mente humana, despreciando esa fe. Y es que están agravados por el peso del cuerpo corruptible y envueltos en el castigo de las tinieblas (Sab 9,15). Y ¿quién tiene la culpa de tan grande mal sino el pecado? De ahí que, advertidos por la magnitud de tamaño mal, deberían seguir al Cordero que quita el pecado del mundo (Jn 1,29). Por la debilidad que viene del pecado no puedes mirar a la luz que te ilumina para ver tantas cosas de Dios, y de esas miserias sólo puede liberarte el Mediador, Jesucristo [234].

Se trata, pues, de restaurar el orden del amor en esa vida radical del espíritu deteriorada por el pecado de origen, para que ame a Dios del que es imagen; porque, si no le ama, se odia a sí misma, es su peor enemiga y permanece enferma y tenebrosa [235]. Los pelagianos, sobre todo Juliano de Eclana, acusaban a Agustín de atribuir a Dios la gran injusticia de crear el alma humana, *su imagen*, con el mal del pecado original sin culpa personal. Agustín les responde que eso no es maniqueísmo, sino castigo del pecado primero *(poena peccati)*, y por eso el

[231] *De Trin.* XIV 16,22: PL 42,1054. «Non enim reformare se ipsam potest, sicut potuit deformare» (ib., XIV 15,2: PL 42,1051-52). «Tantum autem facit, quantum divinitus adjuvatur. Dei quippe sententia est: 'Sine me nihil potestis facere' (Jn 15,5)» (ib., XIV 17,23: PL 42,1054), etc.
[232] Ib., XIV 12,15: PL 42,1048-1049.
[233] Ib., XIV 17,23: PL 42,1054-1055.
[234] Ib., XV 23-24,43-44: PL 42,1090-1091; 27,50: PL 42,1097.
[235] Ib., XIV 14,18: PL 42,1050.

Apóstol habla de la lucha en él mismo entre la carne y el espíritu (Rom 7); es decir, en la imagen de Dios; lucha que no se da en los animales, que no son imagen porque no tienen espíritu. De lo contrario, que le expliquen el origen de tanto mal y de tanto pecado como sufre el hombre desde el día de su nacimiento (Eclo 40,1) [236]. Pero ahí está el Mediador, quien, con su gracia, va sanando la enfermedad y la debilidad de nuestra imagen divina.

En el marco de esta antropología dinámica de San Agustín es obvio que la gracia como sanación y reforma de la imagen trinitaria del hombre queda fuera de los esquemas tradicionales de la escolástica sobre el orden natural y el orden sobrenatural, como ontológicamente distintos, en cuanto que el orden sobrenatural es como «una segunda naturaleza accidental», cualidad, potencia, etc. Simplemente en Agustín se trata de *sanar y restaurar ese haz de perfecciones de su dinamismo radical y unitario* que fueron menguadas y debilitadas por el pecado de origen, y esto se va realizando *por la presencia misma de la SS. Trinidad* en el hombre en virtud de los méritos del Mediador Jesucristo. El dinamismo desordenado y débil va siendo reordenado y robustecido, sin nuevas realidades o entelequias intermedias. Y esa renovación es totalmente gratuita, es decir, *gratis data*. Esta gratuidad es su verdadero carácter sobrenatural, si bien en Agustín, como en todos los demás, incluido San Pablo y San Juan, la caridad que renueva esa imagen divina del hombre no podía ser otra que la caridad cristiana *(mentalidad tribal)*. Creo que la inmensa bibliografía acerca de esta cuestión, inspirada siempre en la revisión de las falsas interpretaciones que Bayo y Jansenio hicieron de San Agustín, debiera ir cediendo el paso a una hermenéutica crítica y constructiva tanto de San Agustín como de los concilios de Orange y de Trento, que le siguieron en gran parte de su antropología y, a veces, ya no bien comprendida por las categorías aristotélicas que predominaban, como en el caso de Trento [237].

[236] *Op. imperf. c. Jul.* I 63; III 97; IV 39, etc. Cf. Y. DE MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum:* Recherches de Science Relig. 44 (1956) 193-218; *De spir. et litt.* 17,47; 29,50-51; *De gr. et lib. arb.* 13,25.
[237] Cf. E. TESELLE, *Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis 1,1-5:* Recherches Augustiniennes V (París 1968) 95-137; A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie de saint Agustin:* Recherches Augustiniennes X (París 1975) 143-169: opina, contra H. De Lubac, que ese problema parte ya desde antes de Agustín, en Tertuliano, según cree haberlo demostrado St. Otto *(«Natura» und «Dispositio». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians,* München 1969). Creo que sigue siendo más acertada, al menos en parte, la opinión de De Lubac, que ve en San Agustín la gratuidad de la gracia como «jurídicamente gratuita» o indebida (no es una deuda de Dios), aunque el hombre la necesite para lograr la visión beatífica (ontológicamente necesaria, según la ontología vital de Agustín); mientras que

Pero veamos ya cuáles son las categorías que emplea Agustín para describirnos (no definirnos) lo que él entiende como «gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor»; porque nos haríamos interminables si quisiéramos citar textos en que hable de la gratuidad de la gracia: *Non enim Dei gratia, gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo* [238].

La gracia es caridad del Espíritu Santo, suavidad, deleite, llamada y fuerza para cumplir por amor la voluntad de Dios.— Si para Agustín la gracia de Dios no se puede identificar con la «naturaleza íntegra y sana, dotada de libre albedrío», de Pelagio, sino que es esa presencia activa de la SS. Trinidad en los justos, que, después del «gran pecado de Adán», se resuelve, según él, en la *sanación de la imagen divina* del hombre en el ámbito de su antropología dinámica, con razón puede decir que la gracia no va contra la naturaleza, sino que la naturaleza es liberada y regida por la gracia: *Gratia non contra naturam, sed per quam natura liberatur et regitur* [239].

Y esa gracia o ayuda de Dios que sana, renueva y robustece esa imagen divina deteriorada y debilitada por el pecado de Adán no es más que la gracia de Dios por Jesucristo desde Abel hasta el último de los justos. Siguiendo a San Pablo, repetirá sin cesar a los pelagianos que la Ley mosaica, en sí ciertamente buena, no hacía más que dar a conocer los pecados contra la voluntad de Dios expresada en ella, pero que estaba escrita en tablas de piedra, mientras que la única ley escrita en los corazones por la caridad del Espíritu Santo (Rom 5,5) es la nueva ley de Cristo, la fe cristiana, y no las obras: «Así que la diferencia entre ambos Testamentos está precisamente en eso, siendo ambos buenos: que para que el hombre pueda cumplir sus mandamientos, Dios obra en él por la fe de Jesucristo, el cual es justicia para todo creyente, es decir: todo hombre, incorporado por el Espíritu y hecho miembro de Cristo, puede obrar la justicia por ese incremento que le da Cristo interiormente *(intrinsecus)*, el cual dijo de nuestras obras que *sin mí no podéis hacer nada* (Jn 15,5)» [240].

el error de Bayo y Jansenio consistía en que consideraban la gracia como *ontológica y jurídicamente* necesaria para esa visión, puesto que el deseo de la misma es natural y universal. Cf. H. De Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* y *Le mystère du surnaturel* (París 1965). Para la doctrina de Bayo, cf. M. Roca, *Génesis histórica de la bula «Ex omnibus afflictionibus»* (Madrid 1956); V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale* (Roma 1968); L. Ceyssens, *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'antijansénisme, 1640-1643* (Louvain 1957).

238 *De gr. Christi et de pecc. orig.* II 24,28; *De nat. et gr.* 54,63-64; 61,71; *De gestis Pel.* 6-10,16-22; *De perfect. just. hom.* 2-6; *De gr. et lib. arb.* 6,13; 13,25-26, etcétera.

239 *Retract.* I 42: PL 32,642; «non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura... Qua gratia in interiore homine renovato justitia scribitur, quam culpa deleverat: et haec misericordia super genus humanum per Christum Jesum Dominum nostrum. Unus enim Deus, unus et Mediator Dei et hominum... (1 Tim 2,5)» *(De spir. et litt.* 17,47); «Ipsa enim sanitas est *vera libertas*, quae non perisset, si bona permansisset voluntas» *(De perfect. just. hom.* 4,9).

Pero ¿qué es para Agustín en sí misma esa gracia de Cristo que sana, renueva y robustece al hombre para hacer el bien? No se trata del perdón de la culpa *(reatus)* del pecado original a los niños por el bautismo, ni siquiera de ese posible sacramento para la salvación de los niños antes de la Ley, de que habla, según él, el Levítico (c.12), en cuyos sacrificios se figuraba la sangre del único que quita el pecado del mundo (Jn 1,29), ni de los sacrificios y de la circuncisión en el día octavo para la salvación de los niños hebreos (Gén 17,14) [241]. Se trata de la gracia de Cristo, que Agustín considera como un don interior al hombre para querer y hacer el bien.

No es, pues, preciso repetir lo que ya dijimos antes sobre la noción eminentemente externa y ordenada al conocimiento de la Ley, del Evangelio y de los premios y castigos que tienen Pelagio y sus seguidores (la *idea* o *logos* de los griegos). Para Agustín, esa gracia externa no es lo decisivo para la conversión o vida de justicia. Ya lo hemos visto antes, y cada vez fue haciéndose más radical su postura, porque el lenguaje pelagiano que hablaba tanto del pecado como de una *imitación de Adán*, reducía también la gracia del Nuevo Testamento a una *imitación de Cristo,* que partía únicamente de la propia voluntad sin más. Agustín responde así a Juliano: «Este es precisamente el virus oculto y horrendo de vuestra herejía, que pretendéis poner la gracia de Cristo en su ejemplo y no en su don *(in exemplo eius esse, non in dono eius)*, y defendéis que los justos se hacen tales por su imitación y no por *la donación del Espíritu Santo*, que los atrae para que lo imiten». Y sigue Agustín diciendo que la justicia no está ya en la imitación de Cristo en cuanto justo, porque también podrían los hombres imitar a los justos del Antiguo Testamento después de Cristo; y entonces, si reciben la justicia sin Cristo, es que Cristo murió inútilmente (Gál 2,21). Por eso el Apóstol dice: *Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo* (1 Cor 11,1), y no dice: *Sed imitadores de Cristo, como yo.* ¿Es que el Apóstol quiso ponerse a sí mismo en vez de Cristo? De ningún modo. En fin, no opongáis la imitación de Adán a la imitación de Cristo, sino la generación a la regeneración [241]. No la Ley ni la doctrina de Cristo, sino

240 *De spir.et litt.* 16,45; 29,50-51; *De nat. et gr.* 1-2; *De gr. et lib. arb.* 13,25; *Op. imperf. c. Jul.* I 94-95, etc.

241 *Op. imperf. c. Jul.* II 146.

que el Espíritu Santo que nos ha sido dado, actúa dentro, dándonos la caridad *(intus donando caritatem)* [242].

Debido al lenguaje típico del platonismo, como nos lo advierte varias veces el mismo San Agustín, que suele dar el mismo nombre al Ejemplar supremo o al ejemplar intermedio y a las participaciones concretas de las perfecciones semejantes, carece de sentido usar esta o aquella expresión de Agustín para ver si en su doctrina se identifican la gracia, la caridad y el Espíritu Santo. Bastantes quebraderos «de ruta» tuvieron ya los medievales, desde Pedro Lombardo, para entenderle en un contexto aristotélico, que no es el de Agustín [243]. Por eso hay en él un cruce continuo de conceptos que designan únicamente *diversos aspectos* de la misma realidad, es decir, de la conversión: sanación, justicia, gracia, caridad, don del Espíritu Santo, inhabitación, renovación de la imagen divina, deleitación, suavidad, fuerzas. Es una terminología que se resiste a todo enchiridion o diccionario de términos, porque el sentido depende siempre de todo el contexto, a veces muy distinto según las doctrinas que él trata de combatir o de defender.

Sí es muy importante tener en cuenta que en Agustín todo reviste un carácter radicalmente *dialogal,* con una dialéctica vital que unas veces es de tensión y de choque *(dilectio, caritas = = cupiditas, concupiscentia; humilitas = superbia),* a veces es de integración e intercomunión personal *(homo = Deus Trinitas; adhaerere Deo):* para él todo se convierte en algo vivo, en un «tú», ya sean las cosas, el hombre, el tiempo o Dios mismo «en su interior». Es una *dialéctica dialogal,* dice un autor moderno, que le impide caer en las sombras del formalismo o dialéctica lógica que la vaciaría de sentido, tanto cuando habla del ser en devenir, de la certeza, de la palabra, de la estructura triádica de la persona humana, y de la dialéctica ascendente entre el devenir y el ser, entre el tiempo y la eternidad, entre el hombre y Dios [244].

Y en este diálogo entre el Dios Trinidad presente y el hombre, cuya iniciativa parte siempre de Dios, Agustín contempla ante todo *el amor o caridad* que atrae sin violencia hacia el único fin verdadero del hombre, como una fuente de libertad, de la utopía evangélica de la única verdadera libertad que es la de ser perfectos como el Padre celestial «que no puede pecar»: En

[242] Ib., II 165,107,148; V 48; *De gestis Pel.* 31,56; 35,61.
[243] Cf. A. TURRADO, *Dios en el hombre* p.65ss.
[244] Cf. R. BERLINGER, *Augustins dialogische Metaphysik* (Frankfurt a.M. 1962); V. WARNACH, *Augustinisches Denken heute.* Zu Berlingers Buch «Augustins dialogische Metaphysik»: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 8 (1964) 233-253; J. PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique* (Villanova [USA] 1976).

eso no hay coacción alguna, porque es la libertad del amor: *In recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis* [245]. La sanación del libre albedrío es la verdadera libertad [246]; y Dios es caridad, y la buena voluntad para hacer el bien es caridad que recibimos de Dios para ser sus hijos adoptivos [247]; y la justicia en sus comienzos, en su progreso y en su perfección final es la caridad, de tal modo que la justicia será plena cuando será plena la caridad [248]. Es un cruce de palabras y de aspectos diversos de esa única realidad de la conversión gratuita o *diálogo de gracia* que parte de Dios al hombre.

Si tenemos en cuenta la antropología dinámica y unitaria de Agustín, con esa simbiosis total de los diversos aspectos de la vida del espíritu (recordar, conocer y amar), no caeremos en el tópico de llamarle *voluntarista,* porque se trata simplemente de ser fiel a la doctrina del Nuevo Testamento que pone la perfección en el amor a Dios y al prójimo. Por eso, para Agustín, no tiene sentido llamar gracia de Cristo *al conocimiento* de su doctrina y de su vida, o a los preceptos de la Ley, como hacía Pelagio. Y le dice que, si bien es más importante el desear que el pensar *(minus est autem cogitare quam cupere),* porque el hombre puede pensar un bien que aún no desea, el Apóstol llega a decir que ni eso siquiera podemos hacerlo por nuestras propias fuerzas (2 Cor 3,5), ¡cuánto menos podremos desearlo sin la ayuda de Dios! Por eso dice San Juan: *Sin mí no podéis hacer nada* (Jn 15,5). Y para eso nos da Dios la gracia, que es deseo del bien *(cupiditas boni),* dulzura, caridad y deleitación [249]. La caridad es el don más excelso de Dios, y sin la caridad todos los demás carismas o dones del Espíritu Santo no sirven de nada *(sed sine caritate nihil prossunt);* la misma fe, como dice el Apóstol (1 Cor 13,1-3), sin la caridad no sirve de nada, como les sucede a los demonios, «que creen, pero tiemblan» (Sant 2,19); sólo tiene sentido la fe vivificada por el amor (Gál 5,6) [250]. Las tres virtudes teologales constituyen de este modo una unidad inseparable para Agustín, del mismo modo que es una unidad radical e inseparable la vida del espíritu: *Nec amor*

[245] *De nat. et gr.* 65,78; «lex libertatis, lex caritatis» *(Ep.* 167,6,19: PL 33,710).
[246] «Ipsa enim sanitas est vera libertas, quae non perisset, si bona permansisset voluntas» *(De perfect. just. hom.* 4 rat.9).
[247] *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 21,22.
[248] *De nat. et gr.* 69-70,83-84; *De perfect. just. hom.* 3,8.
[249] *Contra duas ep. Pel.* II 8-9,18-21.
[250] *De Trin.* XV 18,32: PL 42,1082-1083; 17,31: PL 42,1082: «El Espíritu Santo es dado a los hombres, y El es el amor; así que los hombres fieles aman con un amor participado de Dios»; *De spir. et litt.* 14,26; *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 26,27; *Enchir.* 121,32; *De gr. et lib. arb.* 17-19,33,40. Cf. Y. CONGAR, *Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?:* REtAugust. 28 (1982) 86-99.

sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide[251]. A pesar de sus limitaciones debidas a la común «mentalidad tribal», en Agustín no se deben separar nunca la noción de la gracia y la de la caridad[252]. El amor, la caridad es el peso que lo arrastra a todas partes: ¿cuánto más, cuando se trata del don divino del amor, lo arrastrará hacia Dios, haciéndole arder y subir más y más, y expulsando más y más el temor del corazón?[253]

Agustín contempla siempre la gracia de Dios por Jesucristo como un diálogo de *atracción libérrima* por parte de Dios hacia sí, como una *deleitación y suavidad* que de algún modo emula la atracción mutua de los enamorados, si bien en la conversión siempre inacabada se trata de una atracción en la que el deseo de placer está ordenado hacia fines más definitivos. El *deseo de placer (voluptas),* dirá Agustín en su célebre tratado 26 sobre el evangelio de San Juan (6,41-59: Jesús, pan del cielo), citando a Virgilio, es lo que atrae a todo el mundo: *Trahit sua quemque voluptas (Egloga* 2). Y también hay un cierto deseo de placer del corazón, dice Agustín, para el que es dulce ese pan celestial; no arrastra la necesidad, sino el deseo de placer; no la obligación, sino la deleitación: ¿cuánto más entonces deberemos decir que es atraído hacia Cristo aquel hombre que se deleita en la verdad, en la felicidad, en la justicia, en la vida eterna, todo lo cual es Cristo?[254]

Tanto los pelagianos como Agustín se movían en el ámbito de la mentalidad tribal, que después de Cristo exige la fe explícita en él y la pertenencia a la Iglesia. Por esto hay que ampliar también esta perspectiva de la gracia-deleitación-suavidad-fuerza del Espíritu a todos los hombres de buena voluntad, siguiendo la doctrina del Vaticano II, como hay que ampliar la doctrina de Pelagio y de sus seguidores cuando hablan de la necesidad para la salvación de conocer y seguir el ejemplo y la doctrina de Cristo. Teniendo esto en cuenta, y superando la ex-

[251] *Enchir.* 8,2: PL 40,234-235; 117,31: PL 40,286-287; *De dono persev.* 16-17,41-42.

[252] Cf. V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona* (Madrid 1974) p.283-329; J. BONNEFOY, *L'idée du chrétien dans la doctrine augustinienne de la grâce:* Recherches Augustiniennes V (París 1968) 41-66; J. BARNABY, *Amor in St. Augustine,* en *The Philosophy and Theology of Anders Nygren* (AA.VV) (London and Amsterdam 1970) p.174-186.

En cuanto al tema agustiniano de la *deificación del hombre,* cf. V. CAPÁNAGA, *La deificación en la soteriología agustiniana,* en *Augustinus Magister* II (París 1954) p.745-754; P. KASTNER-WILSON, *Grace and Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo:* Augustinian Studies 7 (1976) 135-152.

[253] *Confess.* XIII 9,10: PL 32,849: «Pondus meum, amor meus... Dono tuo accendimur»; *Contra duas ep. Pel.* I 9,15; *Enchir.* 121,32: PL 40,288-289; *De nat. et gr.* 57,67.

[254] *In Io. tr.* 26,4: PL 35,1608; «quod enim amplius delectat, secundum id operemur necesse est» *(Exp. ad Gal.* 49: PL 35,2141); «secundum enim hoc vivit quisque quod diligit» *(De Trin.* XIII 20,26: PL 42,1036).

plicación del origen del mal y de la situación actual de la humanidad por el pecado de origen, creo que Agustín describe *el proceso de la conversión y vida cristianas* como nadie lo ha sabido hacer después de él, llevando la doctrina de San Pablo y su propia experiencia hasta límites insospechados y muy en conformidad con la psicología actual en los puntos fundamentales. Sobre todo aparece esta profundidad en la importancia decisiva que da a la gracia como «deleitación y suavidad», como deseo de placer o *voluptas* en su sentido más amplio, que es la verdadera fuerza motriz de la actividad humana. Puede decirse que ésa es la más auténtica definición o descripción que hace Agustín de la gracia como fruto del diálogo íntimo entre el Dios Trinidad y el hombre, cuya iniciativa parte de Dios, a modo de *suasio-persuasio* (llamada, persuasión a seguirle por amor). De lo contrario la vida no es auténticamente cristiana para Agustín. Explicando *Rom 6* sobre la tensión entre la ley de Dios y la ley del pecado, dice: «La deleitación en la ley de Dios según el hombre interior nos viene de la gran gracia de Dios, pues en ella se va renovando nuestro hombre interior día a día, y con ella va progresando con perseverancia. Esta gracia no es temor que atormenta, sino amor que deleita. Y solamente somos verdaderamente libres cuando no nos deleitamos contra nuestro querer *(ibi sumus veraciter liberi, ubi non delectamur inviti)*[255].

Ya desde el comienzo de la polémica pelagiana, en el 412, escribió el libro *Del espíritu y la letra* para decirle a Pelagio que «no basta con conocer los preceptos de la ley de Dios si no se recibe el Espíritu Santo para que en nuestra alma se haga la *deleitación y el amor (delectatio dilectioque)* de aquel bien sumo e inconmutable que es Dios, incluso ya ahora cuando caminamos aún por la fe y no por la visión directa (2 Cor 5,7). Para que con este don gratuito a modo de arras arda en deseos de unirse al Creador y de llegar a la participación de aquella luz verdadera; de este modo recibirá el bien de aquel de quien recibe la existencia misma. Pues el libre albedrío por sí mismo sólo puede pecar si no conoce el camino de la verdad; y cuando comienza a conocer lo que debe buscar y hacer, no lo hará, ni aceptará, ni vivirá bien si no le deleita también y lo ama. Y para amarlo es derramada en nuestros corazones la caridad de Dios, no por el libre albedrío que surge de nosotros, sino por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom 5,5)». Y esa caridad es a la vez gracia que sana, medicina del Médico humilde Jesucristo, suavidad que dulcifica los preceptos de Dios, expulsan-

[255] *De nupt. et concupisc.* I 30,33.

do fuera más y más el temor (1 Jn 4,18)[256]; y es, en fin, «deleitación de la justicia», que vence la *cupiditas* o los deseos del mal, que nos induce a pedir perdón por los pecados y nos da fuerzas para no caer en las tentaciones, «luz que quita nuestra ignorancia y salud que quita nuestra enfermedad»[257].

A veces dice Agustín que Dios actúa en los corazones, en las voluntades, de modos maravillosos e inefables *(miris et ineffabilibus modis)*[258], y en ese contexto de deleitación en la voluntad de Dios seguida por amor llega a usar la expresión que tantos estragos causó por causa de los jansenistas, incapaces ya de comprenderla con sus categorías aristotélicas de impulso, concurso, necesidad y otras semejantes, todas ellas de tipo *cosmológico* y no de relación personal y de amor. Agustín arguye a Pelagio que la posibilidad de no pecar es también gracia de Dios por Jesucristo, y que todo lo recibimos de Dios (1 Cor 4,7). Y así lo demuestran hasta los mismos defectos de los santos, «los cuales, a veces, al realizar alguna obra justa, no reciben o la ciencia cierta o la deleitación vencedora *(vel victricem delectationem)* para que se den cuenta de que la luz que ilumina sus tinieblas y la suavidad por la que su tierra produce el fruto bueno no les vienen de sí mismos, sino de Aquél. Y cuando le pedimos su ayuda para hacer y llevar a cabo la justicia, ¿qué otra cosa le pedimos sino que abra lo que estaba oculto y haga suave lo que no deleitaba?»[259] Creo que es la única vez que Agustín usa esa expresión, si bien su sentido es el mismo de otras expresiones semejantes. Y no creo necesario insistir en que la noción agustiniana del libre albedrío que veían ahí los jansenistas es totalmente antiagustiniana: según ellos, bastaría para ser libres la *no coacción externa,* no la libertad de una *necesidad interior (libertas a necessitate),* como si Dios con su gracia obligara necesaria y físicamente al hombre a seguir su voluntad. Nada más ajeno al pensamiento de San Agustín con esas características de deleitación o «enamoramiento» del bien en el ámbito de su antropología dinámica y unitaria, y con su noción de la gracia como un diálogo en el que Dios lleva siempre la iniciativa, pero en el que el hombre *puede disentir,* según vimos antes.

Ese mismo sentido dialogal tiene la gracia considerada como

[256] *De spir. et litt.* 3,5; 16,25; 25,42; 29,51; *De pecc. mer. et rem.* II 17,26; 19,32-33; 21,35; *De nat. et gr.* 57,67; 69-70,83-84; *Contra duas ep. Pel.* I 3,7; II 8-9,17-21; *De gr. Christi et de pecc. orig.* I 8-14,9-15; 45-46,49-51; *Contra Jul.* I 14,66-74; V 4,15, etc.

[257] *Enchir.* 81,22: PL 40,271; 118: PL 40,287.

[258] *Contra Jul.* V 4,15; «qui in nobis mirabili modo et ineffabili operatur et velle» *(De praedest. sanct.* 20,42).

[259] *De pecc. mer. et rem.* II 19,32.

«fuerzas» *(vires)* para reparar nuestra debilidad y hacernos capaces de querer y de hacer el bien. La fórmula preferida de Agustín es: *Dios hace que hagamos, y hace que queramos (ille facit ut velimus, ille facit ut faciamus),* dando a nuestra voluntad las fuerzas eficacísimas; de tal modo que él hace que queramos el bien y coopera con nosotros cuando lo hacemos, y sin él no podemos hacer nada en lo tocante a las obras buenas de piedad[260].

Esta noción dialogal de la gracia y su carácter de caridad, deleitación y suavidad para querer y hacer la voluntad de Dios cambia el panorama de la teología de la gracia de San Agustín con respecto a todas las interpretaciones posteriores que partían ya de las categorías fisicistas o cosmológicas aristotélicas, según hemos visto antes, en especial las de Bayo y Jansenio, en el siglo XVI.

Pero hay un punto esencial en el misterio de nuestra salvación gratuita, y es la pregunta que se han venido haciendo los teólogos y los cristianos en general: Si la iniciativa de la salvación parte de Dios, y si, como dice el concilio de Trento en su decreto sobre la justificación, ésta comienza cuando, «animados y ayudados por la gracia divina...» (D-Sch., 1526), *¿por qué unos sí se salvan y otros no?* A los que, como Agustín, y su seguidor Lutero, ponen en serio la iniciativa en Dios, al igual que lo hiciera San Pablo (Rom 8,30), les acusarán sin ambages de aniquilar la libertad del hombre y de atentar contra la bondad y la justicia de Dios.

Y esto es lo que hicieron ya los pelagianos, y más tarde los semipelagianos, de los que hablaremos luego; al igual que ha sucedido con los reformadores por parte de la teología católica postridentina. Y ponen el acento en la libertad del hombre bajo la gracia; si bien, a la hora de explicarse, sobre todo si parten de las categorías cosmológicas de Aristóteles, resulta una antropología mucho más lamentable que la anterior. El mismo G. Greshake, después de su laborioso estudio para rehabilitar a Pelagio y cuando se propuso «poner al día» esa teología de la *gracia externa* como una *libertad otorgada* por Dios en Cristo para liberarnos de tantos condicionamientos sociales (*¡y personales,* como repite varias veces!), tiene que concluir que, en realidad, se trata del eterno problema de la coexistencia del Dios omnipotente y de la criatura libre y temporal, es decir que, aun deshaciendo el dilema, «Dios o el hombre», por la

[260] *De gr. et lib. arb.* 16-17,32-33; *De corrept. et gr.* 2,3-4; *Contra duas ep. Pel.* II 8-9,17-21.

integración «Dios y el hombre», por la que se expresa que la libertad omnipotente de Dios no sólo no hace al hombre menos libre, sino que precisamente es ella la condición de su libertad, con todo *sigue el misterio* de la relación entre la gracia de Dios y la libertad del hombre. Pero la analogía más apta para expresar esa relación es el amor interhumano, porque donde hay amor entre los hombres, no quiere decir que haya opresión de unos a otros, sino autodonación amorosa de unos a otros; mientras que las categorías y representaciones óntico-cosistas de la tradición han apartado mucho a la teología de la gracia de esta comprensión humanista primitiva [261]. Yo le recordaría que esa es precisamente la visión que tenía San Agustín de la gracia de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo al contemplarla como caridad, deleitación y suavidad, como un diálogo entre Dios y el hombre.

De todos modos, si Dios lleva siempre la iniciativa, no podía menos de plantearse la pregunta antes mencionada: por qué unos sí y otros no, es decir, el problema de la presciencia y la predestinación divinas.

La predestinación o «gratuidad de la gracia» y la pastoral de la confianza y de la oración humilde.

> «Y ¿qué es lo que me obligó a defender con más amplitud y claridad los textos de las Escrituras en que se nos habla de la predestinación, sino los pelagianos, al decir que la gracia de Dios se nos da conforme a nuestros méritos? Y ¿qué es esto más que una negación absoluta de la gracia?» *(De dono persever.* 20,53).

Este texto de Agustín, junto con un contexto amplio sobre su evolución en cuanto a la gratuidad del comienzo de la fe *(initium fidei)*, ya antes mencionado, nos indica que todo va a moverse en el ámbito de la gracia, si bien con unos matices

[261] G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit* p.94-95. Las antropologías teológicas actuales, en su diversidad, o bien prescinden de este problema bíblico, como las que atienden ante todo a la liberación social del hombre (L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre* [Madrid 1978], bibliogr. p.295-299); o bien recurren a la consideración de lo cristiano como elevación de lo humano (libertad concreta: K. Rahner, G. Greshake), o al mutuo enriquecimiento de la doctrina de la gracia y de la pneumatología. Cf. un resumen en K. Lehmann, en *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* (AA.VV.) (Freiburg-Basel-Wien 1979) p.181-204; L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Roma-Madrid 1983) p.301-305; las obras conjuntas de protestantes y católicos, *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (Freiburg-Zürich [6]1973); J. FRIEDRICH-W. PÖHLMANN-P. STUHLMACHER (ed.), *Rechtfertigung.* Festschrift für Ernst Käsemann (Tübingen-Göttingen 1976); GRESHAKE, G., *Gottes Heil, Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (Freiburg-Basel-Wien 1983) (¿Libertad o gracia?, 105ss); PESCH, O. H., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (Freiburg-Basel-Wien 1983) 250ss; si bien la doctrina de San Agustín sobre la gracia es analizada con excesiva brevedad y no mucho acierto (88-91), siendo así que en ella está la raíz de la antropología de Lutero, de cuya doctrina el autor es un gran especialista.

nuevos por las nuevas cuestiones que plantearon los monjes del monasterio de Adrumeto (hoy Susa, Túnez) y más tarde los monjes de Marsella. Lo que al principio se llamó «restos del pelagianismo», recibió el nombre de *semipelagianismo* en el siglo XVII, durante las tristemente célebres polémicas «sobre los auxilios» divinos *(de auxiliis)* entre bañezianos y molinistas, y sobre todo aplicado a los *jansenistas* [262].

Los escritos o la doctrina antipelagiana de Agustín llegaron a esos monasterios por diversos conductos, según nos consta por las cartas de los superiores Valentín, de Adrumeto, y Próspero de Aquitania, de Marsella, hacia el 425. Produjeron una gran perturbación entre algunos monjes poco formados filosófica y teológicamente. A los de Adrumeto escribirá Agustín sus libros *De la gracia y del libre albedrío* (426/27), *De la corrección y la gracia* (426/27); y a los de Marsella, *De la predestinación de los santos* (428/29) y *Del don de la perseverancia* (428/29).

En principio, la idea fundamental de la que va a surgir esta nueva reacción del anciano Agustín es la siguiente: *a)* los monjes defendían que la libertad humana podía por sí misma *orar para recibir la gracia,* como un enfermo que llama al médico; es decir que el *comienzo de la fe* era cosa del libre albedrío *(initium fidei);* y *b)* que después de recibir de Dios la gracia, el hombre puede conservarla con su fidelidad.

Esto equivalía para Agustín a volver a empezar, recordando que él mismo había defendido esa doctrina del comienzo de la fe hasta su trabajoso libro *De diversas cuestiones a Simpliciano* (a.396/7), como lo recuerda en sus *Retractaciones* (II 1) y en el libro *Del don de la perseverancia* (20,52), etc. Agustín se enfrenta, pues, de nuevo con la relación entre la libertad de Dios y la libertad del hombre en lo que respecta a la gratuidad de la gracia en sus comienzos y, como no podía ser menos, se ve obligado a ampliar su perspectiva al problema de la presciencia y la predestinación divinas.

No voy a insistir aquí en su defensa cerrada de que también el comienzo de la fe es un don o gracia de Dios, fundándose sobre todo en San Pablo (1 Cor 7,25; 2 Cor 4,13; Rom 12,3; 10,14; Ef 2,8; 6,23; Flp 1,29, etc.) y sin perder nunca de vista, contra los pelagianos, que la «naturaleza no es la gracia»,

[262] Cf. H. RONDET, *La gracia de Cristo* p.122-135; V. GROSSI, *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto:* Augustinianum 19 (1979) 103-133; ID., *La antropología en los escritos de San Agustín «De gratia et lib. arbitrio» y «De correptione et gratia»:* Augustinus 26 (1981) 59-82; J. CHÉNÉ, *Le semipélagianisme du Midi de la France, d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin:* Recherches de Science Relig. 43 (1955) 321-341.

que el Espíritu nos da la fe para que, orando, podamos hacer lo que Dios nos manda *(ut possimus facere quod iubemur),* y que por eso oramos por los demás, para que reciban esa misma fe [263]. Muchos escuchan el Evangelio y creen en Cristo, pero no vemos dónde y cuándo lo oyen y aprenden del Padre. Es una gracia secreta, pero gracia que la generosidad divina da ocultamente a los corazones humanos, y que no es rechazada por ningún corazón duro, puesto que es dada para quitar ante todo la dureza del corazón [264].

Esto perturbó aún más a algunos de los monjes de Adrumeto, y de nuevo plantearon a Agustín los graves problemas que entre ellos debatían: la inutilidad de la *corrección fraterna,* si todo está ya determinado por Dios; la *voluntad salvífica universal* de Dios, según *1 Tim 2,4* («Dios quiere que todos se salven y que lleguen al conocimiento de la verdad»); y, por lo mismo, el sentido de la *presciencia y la predestinación divinas* (Rom 8,28-30), que parecen incompatibles con la libertad del hombre y con la justicia de Dios, y que son dañinas para la predicación al pueblo de Dios.

Las respuestas que da Agustín a estos angustiosos interrogantes de los monjes de ambos monasterios han sido objeto de polémicas sin fin a través de los siglos. Creo que es una «teología de la gratuidad de la gracia», y que tiene los dos polos del misterio integrados a su modo y no opuestos: el de la *eternidad inconmutable de Dios y la gratuidad de la gracia,* por una parte; y por otra, *la vida pastoral y nuestra vida temporal de humilde oración y de confianza* en la misericordia de Dios, porque nadie sabe si pertenece al número de los que se han de salvar o no [265]. No son dos teologías diversas, la de los libros y la de los sermones, como pretendía O. Rottmanner [266], sino que son dos aspectos de la misma y única teología sobre la inmutabilidad y eternidad del Dios de las misericordias, sobre la gratuidad de la gracia, y al mismo tiempo (¡y aquí entra de nuevo la *mentalidad tribal* de tantos siglos!) la situación de *massa damnata* de la humanidad, de la que sólo pueden ser salvados

[263] *De gr. et lib. arb.* 13-14,25-29; *De corrept. et gr.* 7-9,14-25; *De praedest. sanct.* 2-5,3-10.

[264] *De praedest. sanct.* 8,13; 8,14-15; 19-21,38-43: Todo ello para probar que el comienzo de la fe es don de Dios: «ut etiam ipsum initium fidei donum Dei esse ostenderemus».

[265] *De corrept. et gr.* 13,40; 15,46-48; *De dono persev.* 22,62.

[266] O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus* (München 1892). Cf. H. RONDET, *La gracia de Cristo* p.109ss; le dice que esa distinción tan radical entre los libros y los sermones indica un desconocimiento total de la teodicea de San Agustín (p.119); F.-J. THONNARD, *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner:* L'Année théol. August. 13 (1953) 259-287; ID., *La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne:* REtAugust. 10 (1964) 97-123.

los que reciben la gracia de la fe y el don de la perseverancia y, si son párvulos, los que reciben el bautismo para el perdón de la culpa *(reatus)* del pecado de origen [267].

Insisto en esta mentalidad tribal o exigencia de la fe cristiana para la salvación y del bautismo para los párvulos, porque esta postura llevaba necesariamente a este dilema: *o a una elección o predestinación inmutable por parte de Dios,* porque todo es gracia, incluso el principio de la fe y el don de la perseverancia final, tal como interpreta San Agustín Rom 8, ya desde su libro *De diversas cuestiones a Simpliciano* (II q.2); y en la práctica esta doctrina, según Agustín, debe llevarnos a la oración humilde y confiada; o bien, como hicieron los pelagianos, basta contemplar en Dios su *presciencia eterna de los méritos futuros* de cada cual, y según estos méritos así Dios da después la gracia (la Ley, el Evangelio) a unos sí y a otros no; es decir que la gracia depende en principio exclusivamente de la libertad del hombre y es una deuda por sus méritos pre-sabidos por Dios. Y sin duda esta *presciencia de los pelagianos* es la causa del endurecimiento de San Agustín en estos últimos libros de su vida, porque le hacen defender ante todo la gratuidad de la gracia por parte de Dios en un contexto *ascético* (de monjes), que tienden a dar mucha importancia a la disciplina, a la corrección fraterna, en fin, a la autojustificación por prácticas externas que tienden a sobreponerse a la gratuidad de la gracia de Dios y a la oración humilde y confiada.

Por eso Agustín defiende con todas sus fuerzas la gratuidad de la gracia, y a veces ya con bastante cansancio, porque le parece que no le entienden: «Es ya demasiado prolijo discutir de todas estas cosas» *(Nimis longum est de singulis disputare).* Pero ya veis con cuánta abundancia de textos del Apóstol defendemos esta gracia, contra la cual se hacen valer los méritos humanos, como si el hombre diera antes algo para que se le pague... La auténtica vocación de los elegidos es según el propósito de Dios (Rom 8,28). En cambio, los pelagianos dicen que Dios nos dio los preceptos, y que el ser santos e inmaculados depende ya de nuestro libre albedrío; como Dios lo sabía eternamente *(praescivit),* por eso, según ellos, nos eligió y predestinó antes de la constitución del mundo» [268]. Además de

[267] «Quicumque ergo *ab illa originali damnatione* ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum Evangelium, et cum audiunt, credunt; et in fide quae per dilectionem operatur (Gal 5,6), usque in finem perseverant» *(De corrept. et gr.* 7,13); 7,16 («massa illa perditionis»); 13,42; *De praedest. sanct.* 12,24.

[268] *De praedest. sanct.* 10,19-20; 18-19,37-39; «y la razón por la que defendemos que la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor es verdaderamente gracia, es decir, que no es dada según nuestros méritos, aparece aún con más claridad en el caso

recurrir al caso de los niños que, sin posibilidad de tener aún méritos propios, se salvan por el bautismo para demostrarles esa gratuidad de la gracia o predestinación, Agustín recurre también con cierta frecuencia al ejemplo de la *encarnación del Hijo,* por la que la naturaleza humana fue predestinada desde toda la eternidad a ser unida a El sin méritos propios, de tal modo que «el que la asumió y la naturaleza humana asumida sean una persona en la Trinidad» [269].

En realidad, Agustín tenía que plantearse por fuerza el problema de la gratuidad de la gracia y el de la justicia divina, puesto que se lo exigía necesariamente su doctrina del pecado original y de la gracia de Cristo después del pecado de Adán *(auxilium quo),* así como sus consecuencias para los niños que morían sin el bautismo. En cambio, no se hubiera planteado la relación entre la presciencia y la predestinación si no hubiera sido por la insistencia de los pelagianos y semipelagianos en que Dios daba la gracia a los hombres debido a la «presciencia de sus méritos futuros». La doctrina constante de Agustín sobre la *eternidad e inmutabilidad de Dios* le lleva, evidentemente, a concebir la historia de salvación en su realización definitiva, escatológica, bajo su aspecto de eternidad *(sub specie aeternitatis),* como eternamente sabida y fijada por la predestinación en su mismo Hijo o Verbo coeterno *(atque in ipso eius Verbo eidem coaeterno iam praedestinatione fixum erat)* [270]. Y esto siempre como Dios de verdad y de misericordia, pues «ni su gracia puede ser injusta, ni su justicia puede ser cruel» [271]. Ante esa realidad eterna, en la que no hay ni un antes ni un después, el tiempo, por más largo que sea, resulta una nada: *pro nullo deputandum est* [272]. De ahí su insistencia en que el número de los predestinados es fijo e inmutable, puesto que él contempla la salvación como ya realizada en el Dios eterno e inmutable. Frente a los que negaban la posibilidad de que Dios conociera

de los párvulos...» (ib., 12,23); *De corrept. et gr.* 7,14-16; 15-16,47-49; *De dono persev.* 16,40, etc.

Contra la tesis de V. Boublik *(La Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino* [Roma 1961]), cf. A. SAGE, *Faut-il anathématiser la doctrine augustinienne de la prédestination?:* REtAugust. 8 (1962) 233-242; J. MORÁN, *El difícil equilibrio en el problema de la predestinación:* Augustinianum 2 (1962) 323-350; A. TRAPÈ, *A proposito di predestinazione: S. Agostino ed i suoi critici moderni:* Divinitas 7 (1963) 243-284; F.-J. THONNARD, *La prédestination augustinienne:* RÉtAugust. 10 (1964) 98-110. J. CHÉNÉ, *La théologie de St. Augustin. Grâce et prédestination* (Le Puy-Lyon 1962).

269 *De dono persev.* 24,67; *De praedest. sanct.* 15,30-31; *De Trin.* XV 26,46: PL 42,1093-1094.

270 *De civ. Dei* XII 16: PL 41,366. Cf. R. BERNARD, *La prédestination du Christ total selon Augustin:* Recherches Augustiniennes III (París 1965) 1-58.

271 *De civ. Dei* XII 27,2: PL 41,376.

272 Ib., XII 12: PL 41,360. Sobre esta misma doctrina de San Agustín en sus sermones y escritos catequéticos acerca de la Trinidad y la Encarnación, cf. A. TURRADO, *¿Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologías modernas?:* Rev. Agustin. de Espirit. 18 (1977) 265-340; p.287-292.

eternamente esa infinidad de cosas en «eterno retorno» *(voluviles circulos),* según la doctrina de los estoicos, Agustín afirma que Dios las contiene a todas en su presciencia eterna, o en su sabiduría, que las creó a todas y que las abarca a todas por ser «múltiple en su simplicidad y multiforme en su uniformidad» *(sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiplex)* [273]. El engloba en términos de eternidad nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro; los proyecta en *un presente fuera ya de esta serie* de nuestra agitación temporal, en un eterno absoluto que concentra en sí todas las variables y las variaciones de nuestra existencia concreta y que tiene su explicación última en la existencia inmutable de Dios, si bien irradia en el tiempo por su acción creadora y por la acción de su gracia [274].

San Agustín se había planteado ya varias veces la cuestión sobre la relación entre la presciencia divina y la libertad del hombre [275], pero él mismo nos dice en su libro *De la predestinación de los santos* que apenas se había preocupado antes de la polémica pelagiana de distinguir entre la *presciencia y la predestinación.* Tomando como base las preguntas que le hacen en sus cartas Próspero e Hilario, Agustín les responde expresamente, en su *Epístola 102* (n.14-15), que cuando, al hablar de la venida de Cristo, dijo que éste sabía eternamente *(praesciebat)* quiénes, cuándo y en qué lugares habían de creer en él, no creyó oportuno hacer una distinción entre presciencia y predestinación, puesto que se trataba de cuestiones propuestas por los paganos. En cambio, ahora el lector pediría más, y es preciso tratar esta cuestión con más amplitud y esmero *(copiosius et laboriosius)* por la llamada de alerta del error pelagiano [276]. Al preguntarle: ¿Quién es digno de la salvación?, Agustín les responde con una serie de distinciones: no por voluntad humana, sino por la gracia y la predestinación divina. *La predestinación* es la preparación de la gracia, mientras que la gracia es ya efecto de esa predestinación *(gratia vero est ipsius praedestinationis effectus).* Asimismo, *la presciencia* es la ciencia de todas las cosas desde la eternidad, y por lo mismo puede darse sin la predestinación, que se refiere siempre a lo que hace el mismo

273 *De civ. Dei* XII 18: PL 41,367-368.

274 G. DE PLINVAL, *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin:* REtAugust. 1 (1955) 375; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (París 1933) p.278-282 333-338; ET. GILSON, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin:* Recherches Augustiniennes II (París 1962) 205-223; O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (München 1964).

275 *De lib. arb.* III 2,5; *De Gen. ad litt.* VI 10,17; XI 7 ss; *De div. quaest. ad Simplic.* II 2; *In Io. tr.* 53,4,8; *De civ. Dei* V 9-10; *Ep.* 186; ver la nota complementaria al *De lib. arb.* en «Bibliothèque Augustinienne» 6 p.527-528.

276 *De praedest. sanct.* 9,18.

Dios; por eso Dios sabe eternamente algunas cosas que él no hace, como son los pecados. En el caso de la predestinación a la gracia, al darla a los predestinados, «él hace que hagan lo que él mandó, y ellos no hacen que él haga lo que prometió» [277].

De aquí su célebre definición de la presciencia y la predestinación, que no debe ser aislada de lo que la sigue sobre la «masa de perdición» para captar todo su sentido: «La predestinación de los santos es esto y nada más: la presciencia y la preparación de los dones de Dios por los que son liberados ciertísimamente todos los que son liberados. Todos los demás son dejados en la *masa de perdición* por un justo juicio de Dios» [278]. Repito que, si la predestinación es aislada del problema de fondo, es decir, de la gratuidad de la gracia y de la justicia divina, queda reducida a la presciencia, con lo cual deja ya de ser predestinación propiamente tal o «preparación de los dones para los predestinados». En sí mismo es un problema irreal, puesto que en Dios no hay *antes* ni *después,* sino *eterna presencialidad,* eterna caridad y misericordia, y Agustín lo tiene muy en cuenta. Pero la «presciencia de los méritos futuros», de Pelagio, le obliga, como él repite de continuo en estas obras últimas de su vida, a defender la gratuidad absoluta de la gracia de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo, que derrama la caridad en nuestros corazones. Si le hablan de la *justicia de Dios,* que resultaría incomprensible en esa perspectiva de la masa de perdición y de los elegidos o predestinados, Agustín responde de dos modos: acudiendo a la *profundidad y al misterio* de los designios de Dios, como lo hace el Apóstol (Rom 11,32-36), e insistiendo en que la justicia de Dios es muy distinta de la justicia humana [279]; o bien acudiendo a la idea de que todo el género humano es *«masa de perdición» por el pecado de origen* y que, por lo mismo, en la predestinación o donación de la gracia «gratuita» aparece la misericordia de Dios, y en la no predestinación aparece su justa justicia: así que el que es liberado, ame la gracia, y el que no es liberado, reconozca la deuda» [280]. Lo importante para Agustín es salvaguardar

[277] Ib., 10,19; 16-18,32-35. Sobre el número fijo e inmutable de los predestinados: ib., 17,34; *De corrept. et gr.* 13,39-41; *Enchir.* 29,9: PL 40,246.

[278] *De dono persev.* 14,35.

[279] Es un tema constante, desde el *De spir. et litt.* 34,60; especialmente en sus escritos contra Juliano por tratarse de los párvulos: *Op. imperf. c. Jul.* I 37-39; 126-133; 136; II 16-22; 142; la justicia de Dios es muy distinta de la justicia humana: ib., III 24-28; 38ss; 66; 204; IV 32-36; 118-125; V 26-28; 39; 42-43; 45; VI 5,6,14-15, etc. Cf. F.-J. THONNARD, *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin:* Augustinus 12 (1967) 387-402 A. E. MCGRATH, *«The Righteousness of God» from Augustine to Luther:* Studia Theologica 36 (Oslo 1982) 63-78.

[280] *De dono persev.* 8,16.

a toda costa la gratuidad de la gracia de Dios [281]. Cuando pone la mirada en la eternidad de Dios, no puede menos de contemplar el tiempo absorbido por la eternidad inmutable, y entonces reduce de hecho la voluntad salvífica universal divina a la elección de los predestinados, en cuanto que en ellos está todo género de hombres *(quia omne genus hominum in eis est)* [282]; de este modo interpreta Agustín el texto de *1 Tim 2,4:* «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad». Hay en todo este panorama, como dice un autor moderno, una «sutileza desconcertante» [283], y sin duda es verdad por lo que respecta a la relación entre la gracia y la libertad. Sin embargo, no debemos olvidar que la mentalidad tribal, de la que brota en todos ellos, tanto católicos como pelagianos, la necesidad de la fe explícita en Cristo y del bautismo para los párvulos, está a la raíz de todas esas doctrinas antropológicas desde el cristianismo primitivo hasta casi nuestros días.

No es que, como pretende G. Nygren, Agustín logre resolver únicamente la oposición gracia-libertad con su doctrina del hombre hecho a imagen de Dios, mientras que no logra integrar la dialéctica *gracia-mérito.* En esto, según Nygren, ve Agustín una independencia y responsabilidad absolutas en el orden de la causalidad, en contradicción con su idea de la gracia contemplada bajo la perspectiva de la predestinación. Y esto equivaldría a una *contradicción interna* en la teología agustiniana, de la que el mismo Agustín no tendría conciencia, al menos desde su cambio en el libro *De diversas cuestiones a Simpliciano* sobre la gratuidad absoluta del mismo comienzo de la fe *(initium fidei)* [284]. No creo que sea ese el camino para comprender a San Agustín, ni siquiera a San Pablo, puesto que ellos hablan desde la perspectiva de la necesidad absoluta de la fe explícita en Cristo para la salvación. Y en este sentido, dada la impotencia que ellos ven en el hombre para el bien después del pecado de Adán, es obvio que el que otorga los dones para querer y hacer el bien es el autor principal de nuestros méritos. Ya hemos mencionado antes su insistencia en contemplar como ejemplo de esa gratuidad total de la gracia y fontal de nuestros méritos la asunción de la naturaleza humana por el Hijo eterno

[281] «Nempe hic tota justitia est: Hoc volo», y no por la presciencia de los méritos *(Contra duas ep. Pel.* II 7,13-16).

[282] *De corrept. et gr.* 14,44; *Enchir.* 103,27: PL 40,280-281.

[283] A. SAGE, *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin:* Recherches Augustiniennes III (París 1965) 107-131.

[284] Cf. G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Eine systematisch-theologische Studie (Göttingen 1956); J. F. THOMAS, *Saint Augustin s'est-il trompé? Essai sur la prédestination* (París 1959).

de Dios, Jesucristo, nuestro Mediador *(nullum est, inquam, illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Mediator).* Ya que, según Agustín, Jesús en cuanto hombre fue hecho justo y cabeza del Cuerpo místico sin méritos de su voluntad precedente, que aún no existía, y por su medio nos hace a nosotros justos de injustos y hace a nuestra voluntad buena; a él y a nosotros nos predestinó Dios Padre, en ese sentido de cabeza y miembros, y no por sus méritos precedentes o por los nuestros, sino únicamente por la presciencia de sus dones u obras en Cristo y en nosotros [285]. Con esto volvemos al problema de fondo, es decir, a la gratuidad de la gracia: Que el comienzo de la fe y la perseverancia en el Señor hasta el fin son dones de Dios: *Dona Dei esse, et incipere in Dominum credere, et usque in finem in Domino permanere* [286].

De este modo, para San Agustín todo se centra en la gratuidad absoluta de la gracia de Dios por Jesucristo, sin la cual no puede el hombre ni querer ni hacer el bien (Flp 2,13); y, por lo mismo, los méritos de sus buenas obras son radicalmente dones de Dios. Antes de hacer unas reflexiones finales sobre esta antropología teológica de San Agustín y de los pelagianos, comparándolas de algún modo con las antropologías posconciliares, permítaseme hacer una referencia a la *postura o doctrina pastoral* de Agustín ante tamaños problemas, sin la cual su pensamiento quedaría truncado en extremo.

Llamada a la oración humilde y confiada en el Mediador, Cristo.—Tal vez sea ésta la lección más grande e imperecedera de San Agustín a todos los cristianos, la lección que no admite cambios posibles ni con el progreso de las culturas ni con los hallazgos más inauditos de las ciencias humanas, ni mucho menos con la actual «secularización, entendida y vivida como secularismo o indiferencia religiosa».

San Agustín, al igual que San Pablo y toda la teología cristiana hasta el siglo XIX, en que Pío IX comenzó a hablar de la «ignorancia invencible», entronca su mensaje de oración en el ámbito de la antropología tribal del pecado original y sus secuelas, tal como lo hemos analizado ampliamente en las páginas anteriores. Es un tema constante en todas sus obras antipelagianas, y nos indica que, poniendo a salvo la eterna inmutabilidad del Dios Amor que nos creó y nos envió al Mediador

[285] Así concluye su obra *De dono persev.* 24,67.

[286] Ib., 24,66: «Dona sua coronat Deus, non merita tua; si tibi a te ipso, non ab illo sunt merita tua. Haec enim si talia sunt, mala sunt; quae non coronat Deus; si autem bona sunt, Dei dona sunt (Jac 1,17; Joh 3,27; 1 Cor 4,7)»; *De gr. et lib. arb.* 6,15; «ideo gratiam vitam aeternam vocari, quia his meritis redditur, quae gratia contulit homini» *(De corrept. et gr.* 13,41).

con la promesa del Espíritu Santo, la vida pastoral de los ministros de la Iglesia y la vida real de los cristianos verdaderos sigue por los caminos evangélicos de la oración y de las obras de misericordia. El sabe que también los pelagianos piden perdón por sus pecados y oran para conseguir las virtudes, pero no encuentra en ellos plenamente la oración del *Padrenuestro,* porque no les oye decir: *Y no nos dejes caer en la tentación,* como lo hace de continuo la Iglesia universal.

Después de pedir innumerables veces a Juliano de Eclana que le explique, al no admitir éste el pecado original, la causa de tantos males y miserias como acosan al hombre desde su nacimiento (Eclo 40,1), Agustín recurre como siempre a la naturaleza viciada por el pecado de origen, que no será liberada por la Ley, sino por el Evangelio (Gál 3,21-22; Jn 8,36). Hemos de orar no sólo por el perdón de los pecados, sino también para pedir la ayuda de la gracia, que recibimos para no pecar. Por eso en el *Padrenuestro,* además de pedir ese perdón por los pecados, pedimos también: *Y no nos dejes caer en la tentación,* para no cometerlos más (Mt 6,12-13). No en vano dice el Apóstol: *Rogamos a Dios para que no cometáis ningún mal* (2 Cor 13,7). Si estuviéramos como antes del pecado, no necesitaríamos la oración; bastaría con hacer el bien. Pero después de tan *grande ruina,* al caer todos en la miseria de esta mortalidad, quiso Dios que luchemos en esta vida, otorgándonos «ser movidos por su Espíritu» *(ut eius agamur Spiritu),* que mortifiquemos las obras de la carne, de modo que, dándonos él mismo la victoria por nuestro Señor Jesucristo, reinemos después con él en la paz eterna. Y ciertamente, si Dios no asiste, nadie es capaz de luchar contra los vicios: ni podrá apartarse de ellos sin lucha, ni aun luchando logrará librarse de sus garras sin la ayuda de Dios. Por eso Dios quiso que en este combate lucháramos *más con las oraciones que con la fuerza (magis orationibus certare quam viribus).* Y el mismo Dios a quien oramos es el que nos suministra las fuerzas que necesitamos en este combate, que es la gracia para cada uno de los actos buenos que hacemos [287]. Agustín no separa nunca esa llamada a la oración de las obras de misericordia, que brotan de la fe cristiana como fruto maduro; por eso, cuando haya dificultades especiales en la vida cristiana, exhorta a todos «a pedir a Dios ayuda para triunfar con oraciones llenas de confianza y de perseverancia y con abundantes obras de misericordia» [288].

[287] *Op. imperf. c. Jul.* VI 15. En Pelagio no veía Agustín esa oración para pedir a Dios su ayuda *(De nat. et gr.* 18,20).

[288] *De nat. et gr.* 68,82. Tachar de *subjetivismo* la teología de la gracia de San

Como de hecho nadie conoce en el presente su destino final, Agustín ve en la oración confiada la única postura del cristiano y de la Iglesia en general. Todas las oraciones de la Iglesia por los infieles, por los familiares, por los fieles, cuyo modelo es el *Padrenuestro,* nos indican que ella pide a Dios lo que ni ella misma ni nadie puede dar: la fuerza para no caer en la tentación, el poder y el querer hacer el bien, el gemir con el Espíritu y llamar al Padre; lo importante es poner nuestra confianza en Dios, y no en nosotros mismos, cargados de soberbia y de infelicidad [289]. Hay que pedir constantemente la fe y la perseverancia final, «poniendo la confianza en Dios y no en sí mismo» *(spem non in se ipso, sed in Deo ponit),* porque son dones de Dios, y eternamente conocidos por él; y «esa es su defensa de la predestinación»: *haec est igitur praedestinatio quam defendimus* [290].

Y estos dones se los desea también a los pelagianos, «de modo que no estemos siempre listos para las disputas y perezosos para la oración. Oremos, amadísimos, oremos para que el Dios de la gracia les dé también a nuestros enemigos, y en especial a nuestros hermanos y amigos, comprender y confesar que, 'después de la ruina inmensa e inaudita' *(post ingentem et ineffabilem ruinam,* del pecado de origen), por la que todos caímos en uno solo, nadie es liberado si no es por la gracia de Dios; y que ésta no es dada como una deuda según los méritos de los que la reciben, sino como verdadera gracia, sin mérito alguno precedente» [291]. Oración que tiene en cuenta todo el proceso de la *gracia como deleitación y caridad,* para que aquellos por quienes se ora «reciban la gracia de querer y de ser predestinados» *(qua electi esse velint et sint),* y para que los fieles que confían en Dios y oran, vayan viendo su predestinación en la bondad y en la rectitud de sus vidas: *in cursu vestro bono rectoque* [292].

De aquí la insistencia de Agustín en la oración, para que Dios se digne cambiar la voluntad de los infieles y pecadores [293] y la defensa de la corrección fraterna, en su obra a los monjes

Agustín es desconocer la dimensión esencialmente social que la *caridad* tiene para él en su doctrina y en su vida pastoral: cf. J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus,* en *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (AA.VV.), hrsg. C. Heitmann-H. Mühlen (München 1974) p. 223-238; F. VAN DER MEER, *San Agustín, Pastor de almas* (Barcelona 1965).

289 *De dono persev.* 22-23,62-63.
290 Ib., 17,46-47.
291 Ib., 24,66.
292 Ib., 22,57-59.
293 *Contra duas ep. Pel.* I 19-20,37-38; *De gr. et lib. arb.* 14,28-30; *Contra Jul.* IV 8,41; *Op. imperf. c. Jul.* VI 10, etc.

de Adrumeto *De la corrección y la gracia,* porque el que corrige hace lo mismo que hacía el Apóstol con sus fieles (1 Cor 16,14; 1 Tes 3,12): «Manda, para que tengan caridad; corrige, porque no tenían caridad; ora, para que aumente la caridad. ¡Oh hombre! Conoce en el mandato lo que debes tener; en la corrección, lo que no tienes por tu culpa; y en la oración, conoce de dónde recibes lo que quieres tener» [294]. En vez de oponerse a la corrección y de decir al superior: Ore por mí, a ver si Dios me da el querer y el hacer, pero no me corrija; no huyas de la medicina, y ora tú mismo para que el Médico, Cristo, te dé la conversión por la penitencia del pecado, como lo hizo con Pedro al llorar éste sus negaciones durante la pasión (Lc 22,61-62). Hay que orar y hay que corregir, si bien Dios puede cambiar el corazón con la fuerza ocultísima y potentísima de su medicina. Si todo lo recibimos de Dios y sólo nos debemos gloriar en él (1 Cor 4,7), ¿para qué ser corregidos? Agustín les recuerda, como siempre, que la raíz de todo está en nuestro *vicio original,* en la desobediencia del primer hombre a Dios; así que «la primera maldad viene del hombre» *(prima pravitas... ab homine est),* porque se hizo malo, cayendo por su propia voluntad de la rectitud en que Dios lo había hecho al principio. Y esa maldad común hay que corregirla en cada uno. Si es hijo de la promesa, para que Dios le dé la gracia; y si la pierde por su libre albedrío, no podrá decir que no la recibió. En todo caso, todo fruto bueno viene de Dios *(nonnisi per Deum fit)* [295]. Todo sucede en un *sinergismo* o acción conjunta de Dios y del hombre, pero la iniciativa viene de Dios, que da el Espíritu para mover al hombre, para trabajarlo, a fin de que él trabaje y le dé gracias por ello (Rom 8,14): «Son movidos para que ellos hagan, no para que ellos mismos no hagan nada» *(aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant);* para esto se les dice lo que deben hacer, para que cuando lo hagan bien, es decir, con *amor y deleitación de la justicia,* se alegren por haber recibido de Dios esa *suavidad* por la que su tierra ha dado buen fruto (Sal 84,13). Y cuando no lo hacen en absoluto o no lo hacen por amor, entonces oren para recibir lo que aún no tienen, porque todo lo hemos de recibir de Dios (1 Cor 4,7) [296].

294 *De corrept. et gr.* 3,5.
295 Ib., 3-6,5-9.
296 Ib., 2,3-4. Cf. J. GUITTON *(Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* [París 1933] p.323ss) afirma que el pelagianismo obligó a Agustín a pasar de la historia de un elegido *(Confesiones)* a una amalgama del tiempo personal y del tiempo universal *(La Ciudad de Dios),* transformando así la lucha personal en la lucha entre dos sociedades y dos ciudades; y que, en vez de la *responsabilidad* de los evangelios sinópticos para recibir, o no, los dones de Dios, él recurre al mito del mal primitivo y al salvador mítico, que a Juliano se le antojaba maniqueísmo puro.

En el ámbito de la mentalidad tribal en que todos se han movido, puede decirse que Agustín mantiene *un cierto optimismo* debido a esa oración humilde y confiada en Dios [297], de raigambre tan profundamente bíblica, y que le hace exclamar en un sermón: «Cuando oramos, todos somos mendigos de Dios»: *Omnes quando oramus, mendici Dei sumus* [298]. Es también la última frase que dejó escrita Lutero, el teólogo de la «fe fiducial» o fe bíblica *(pistis),* que es simultáneamente fe, esperanza y caridad, y que no puede ser entendido más que a la luz de esta antropología de San Pablo y de San Agustín, su «intérprete mas fiel», según decía el mismo Lutero. Es la postura con que viven y mueren los que se han convertido realmente al cristianismo, es decir, al seguimiento de Cristo. Tu deseo, dice Agustín, es tu oración; y si el deseo es continuo, la oración es continua; ese deseo perenne del sábado eterno es tu voz perenne, y sólo dejarás de hablar si dejares de amar. El frío de la caridad es el silencio del corazón; el ardor de la caridad es el clamor del corazón; si tienes caridad, siempre clamas; si clamas siempre, siempre deseas, y si deseas, te estás acordando siempre de la paz eterna. Pase lo que pase en tu vida, los gemidos y el deseo de tu corazón llegan siempre a los oídos de Dios [299].

Si toda la antropología teológica de San Agustín se desarrolla en una perspectiva trinitaria de autocomunicación de Dios al hombre, él insiste sobremanera en la función del *Mediador,* Jesucristo, médico humilde de nuestras heridas del pecado, nuestra *justicia* ante el Padre de las misericordias que por él libera a los cristianos con la única «libertad verdadera» de poder y querer hacer el bien, nuestro *ejemplo y modelo* de amor al prójimo y de atribuir al Dios Padre en el Espíritu Santo todos los dones de la salvación, como él mismo asumió en su divinidad a la naturaleza humana sin que hubiera precedido mérito alguno de la misma. Sería preciso recordar toda la cris-

En cambio, más tarde, con los semipelagianos, Agustín se hace más moderado, más atónito ante el misterio de Dios, y atiende más a la pastoral con esa dosis de esperanza y sano temor que permite al espíritu estar siempre en acción (p.339). Creo que hubiera sido más sencillo decir que Agustín sigue en todo fiel a la Biblia (lucha perenne entre el bien y el mal en las personas y en la sociedad), y sobre todo a San Pablo, y eso le servía al Santo para defender el sentido entonces vigente del bautismo de los niños «para el perdón de los pecados» y para explicar el origen del mal y de la muerte en el mundo; además, en esos últimos libros de su vida dirigidos a los monjes (semipelagianos), Agustín insiste en el modo positivo y *pastoral de predicar* la teología de la gracia y de la predestinación *(De dono persev.* 14,34ss).

[297] Ver la amplia y apologética exposición de F.-J. THONNARD, *La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne:* REtAugust. 10 (1964) 97-123.

[298] S. 83,2: PL 38,515.

[299] *In Ps.* 37: PL 36,404.

tología de San Agustín, que él insertó tan sabiamente en su gran obra sobre la Trinidad, y que podría ser hoy día, en general, una gran lección para todos aquellos teólogos que, más o menos influenciados por las secuelas del liberalismo «ilustrado» o racionalista, han caído en la *rendición total* de oscurecer uno de los dos polos del misterio de Cristo, el de su divinidad o filiación eterna, en aras de una humanidad a la que, como decía Karl Adam a los liberales con respecto al cristianismo, le han quitado el corazón [300].

Agustín recomienda a los monjes de Adrumeto en su libro *De la gracia y del libre albedrío* «que pidan a Dios la verdadera sabiduría que viene de arriba y que, según el apóstol Santiago (3,14-17), es pudorosa, pacífica, modesta, persuasiva, llena de misericordia y de buenos frutos, inestimable y sin hipocresía. Que contemplen en esa sabiduría la gracia que debemos pedir a nuestro Creador. Y concluye: «Hermanos, orad también por nosotros para que vivamos en este mundo con templanza, piedad y justicia, esperando aquella bienaventurada esperanza y la manifestación de nuestro Señor y Salvador Jesucristo (Tit 2,12-13), para quien es el honor y la gloria y el reino con el Padre y el Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén» [301].

[300] Ver la crítica cerrada que hace ahora J. B. Metz de los estragos de la Ilustración *(Aufklärung)* en la teología cristiana, por su idealismo y racionalismo total: *La teología en el ocaso de la modernidad,* en «Concilium» n.191 (1984) 31-39: «Una de las tareas socio-críticas de la teología respecto a tales procesos (de la Ilustración) es precisamente la de desenmascarar la idea de una sociedad completamente secularizada, y en este sentido también racionalizada, como el *auténtico mito* a que una y otra vez da origen toda absolutización no dialéctica de la Ilustración... Si la teología quiere seguir siendo ella misma, sin volver la espalda a tales catástrofes ni traicionar su responsabilidad histórica, debe dar por terminada *toda forma de idealismo teológico impersonal,* sin sujeto, ese idealismo que precisamente la teología alemana ha volcado sobre el mundo cristiano» (p.33-34).

Para este aspecto de la cristología de San Agustín, sin olvidar que él es anterior a Éfeso y a Calcedonia (si bien el *Tomus Leonis* de San León Magno a Calcedonia está muy influenciado por Agustín), pueden verse, T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin* (Fribourg 1954); R. ARBESMANN, *The concept of «Christus humilis» in St. Augustine:* Traditio 10 (1954) 1-28; P. C. J. EIJKENBOOM, *Het Christus-Medicusmotief in de Preken van Sint Augustinus* (Assen 1960); E. ISERLOH, *Sacramentum et exemplum.* Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, en «Reformata reformanda». Festgabe für Hubert Jedin (Münster i.W. 1965) p.247-264; V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona* (Madrid 1974) p.127ss; G. MADEC, *Christus, scientia et sapientia nostra:* Recherches Augustiniennes X (París 1975) 77-85; A. TURRADO, *Gran lección de la catequesis cristológico-trinitaria de San Agustín a algunas cristologías modernas:* Rev. Agustin. de Espir. 18 (1977) 265-340; B. STUDER, *Le Christ, notre justice, selon Saint Augustin:* Recherches Augustiniennes XV (París 1980) 99-143; W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (Mainz 1978); L. CILLERUELO, *El cristocentrismo de San Agustín:* Estudio Agustiniano 16 (1981) 449-467; 17 (1982) 53-94; 18 (1983) 313-342.

[301] *De gr. et lib. arb.* 24,46.

CONCLUSION

Espero que estas páginas «trabajosas» sobre la antropología de San Agustín en la polémica antipelagiana no hayan sido inútiles para el lector paciente. Es un capítulo demasiado importante en la historia de la teología cristiana occidental como para pretender suprimirlo sin más o como para caer en el anacronismo de querer canonizarlo con carta de dogma cristiano bajo todos sus aspectos. Son muchos y muy profundos los cambios que ha habido en estos quince siglos, y en especial a raíz del Vaticano II, que imponen un gran cambio de ruta a fin de superar los escollos de las culturas ya petrificadas y muertas y que se nos revelan como muy poco acordes con el mensaje del Evangelio.

De ahí la importancia que hemos dado en estas páginas a la nueva «hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios», tal como la propuso, después de muchos avatares durante los últimos lustros, el Vaticano II en su constitución *sobre la divina Revelación* (n.11-12). Si atendemos además a la hipótesis científica del *evolucionismo* para explicar el origen de las especies en el mundo, incluido el hombre, si bien en virtud de la creación divina inicial «evolutiva», y al *personalismo* de las ciencias humanas modernas con sus repercusiones en la ética, en la moral y en la vida política, tendremos un panorama muy distinto del que existía en el siglo v y durante muchos siglos hasta casi el siglo xx, que nos exige una revisión de todos aquellos elementos de «pura cosecha humana» que se habían ido infiltrando en las profesiones cristianas de fe como una «ganga» pesada y poco liberadora.

La distinción entre *revelación* e *inspiración,* debida en gran parte a esa hermenéutica, así como esos otros influjos benéficos antes mencionados y de algún modo asimilados por el Vaticano II, nos han llevado a considerar como revelación o «verdad de nuestra salvación» *(G. et spes* n.11), es decir, como antropología teológica, los grandes temas realmente revelados en la Sagrada Escritura acerca de nuestra historia de salvación y no «las fenomenologías o los procesos de los mismos». Estos serían: *la creación,* puesto que somos fruto del amor creador de Dios, y, en el NT, «fruto del amor creador del Padre mediante su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo», pero sin que esto impida todo tipo de hipótesis científicas para explicar de algún modo el proceso o el modo de esa creación; la *conversión*

o *metánoia* (cambio de pensar y de vivir) del hombre en un diálogo con Dios, en el que éste lleva siempre la iniciativa por su amor, pero que reviste una gran pluralidad de formas según las situaciones en que pueden encontrarse los hombres, cristianos o no *(G. et spes* n.16-17,22; *Lumen gent.* 14-16); y la *resurrección* final de todos para una eternidad, feliz o no, según la vida de cada cual.

Los concilios de la Iglesia, los SS. Padres y las diversas teologías cristianas o «reflexiones sobre el mensaje perenne de Cristo con una cultura determinada» *(lenguaje de exposición o explicación)* adoptan alguna o algunas de esas hipótesis antropológicas, pero únicamente como *presupuestos* para proclamar ese mensaje perenne de Cristo, suceso central de la historia de salvación: Su Mediación universal, en un contexto trinitario, cristológico y eclesial, tal como lo profesamos en el *Credo* o *Charta Magna* del cristianismo *(lenguaje de confesión o invocación).* Sólo teniendo esto en cuenta podrá el cristiano comprender los cambios profundos que encontrará en el Vaticano II con respecto a las antropologías teológicas anteriores, y que implican por primera vez una superación auténtica de la *mentalidad tribal* judío-cristiana con respecto a la salvación de los hombres y mujeres de otras religiones y de todos los hombres de buena voluntad, según queda expuesto ampliamente.

Habrá notado el lector la insistencia «machacona» con que sale en estas páginas la idea de la *mentalidad tribal.* Y, sin embargo, la experiencia me indica que no es tan fácil de asimilar la superación de la misma y de todas sus consecuencias, que han oscurecido en gran manera la verdadera universalidad del amor de Dios a los hombres, manifestado en Cristo. Las mismas teologías de la redención, a partir ya del mismo Nuevo Testamento, llevan esa marca, si bien la base común de todas ellas va a ser siempre *el amor del Padre mediante su Hijo en el Espíritu.* Al poner como substrato el binomio «pecado-redención», que implica ya el conocimiento de Dios y de sus mandamientos, todas esas teologías de la redención exigen de lleno la fe explícita en Jesucristo y, por lo mismo, excluyen de su ámbito la noción de la *rectitud de conciencia* como criterio último de la ética y de la salvación (cf. *G. et spes* n.16-17,22). Pecado como ofensa a Dios y la muerte de Cristo como rescate y sacrificio expiatorio *(mentalidad sacrificial* hebrea); el pecado como una deuda para con Dios y la sangre de Cristo como pago de esa deuda (la justicia distributiva del derecho romano, «a cada uno lo suyo», usada ya por San Pablo, como *satisfac-*

ción desde Tertuliano); el pecado como tinieblas y Cristo como luz que ilumina al hombre y es camino, verdad y vida (ambiente helénico, estoico y platónico, que sirve de analogía a la teología de la redención de San Juan); por no hablar del tremendo silogismo de San Anselmo en su *Cur Deus homo,* y que sólo es inteligible en el ámbito de la cultura feudal y del derecho germánico: Jesucristo tenía que encarnarse para satisfacer por nosotros la deuda infinita de nuestros pecados *(satisfacción vicaria),* y murió en la cruz para pagar con sobreabundancia esa ofensa infinita, devolviendo así a Dios el honor y la gloria (y como en el mundo feudal, devolviendo así el honor y la gloria a todos sus vasallos, los fieles): todo se mueve en ese marco de la mentalidad tribal, que hoy día es preciso extender a toda la humanidad en virtud de la Gran Alianza inicial de la creación, en la que el hombre fue hecho capaz de rectitud de conciencia. Por lo tanto, el binomio de la Mediación de Cristo, a partir de la creación misma según los grandes himnos cristianos de San Juan en el prólogo de su evangelio y del paulinismo en Colosenses 1,15ss, se resuelve en el «egoísmo, injusticia, ansia de dominio y liberación integral del hombre por la justicia y el amor», que para el cristiano es el binomio «pecado-liberación» en la caridad social o amor a Dios y a los demás. Ese es el sentido de la gran escenificación que hace San Mateo (c.25) del juicio final, en el que no hay más baremo de bondad y de salvación que las obras de misericordia o amor social.

Es obvio que en este nuevo panorama, iniciado por el Vaticano II de un modo solemne, se impone ante todo una revisión de la doctrina del *pecado de origen* bajo todos sus aspectos, con todas las consecuencias que eso implica. La primera de ellas es la nueva normativa de las Conferencias episcopales con respecto al bautismo de los niños, que presupone un cambio de ruta total en cuanto a la teología del bautismo y de la salvación, dejando por fin a las criaturas en manos del misericordioso Creador y viendo en la Iglesia una ayuda inapreciable y un signo especial del Amor divino, pero no un estorbo para la salvación de los hombres de buena voluntad que estén fuera de ella por diversas y justas razones ni para la salvación de los niños que mueran sin haber sido incorporados a ella por el bautismo.

Según esto, podemos ya resumir algunos de los puntos analizados en estas páginas y que creo deben ser tenidos en cuenta al leer a San Agustín, a los pelagianos, al analizar la doctrina de los concilios y de las teologías cristianas durante muchos siglos. Repito que esa *mentalidad tribal* no es un error dogmático que afecte a la verdad de nuestra salvación, tal como la profesamos en el Credo, sino una imperfección o error de las culturas humanas «tribales» que fueron teologizadas y adheridas a la revelación de Cristo como una ganga lamentosa. Dios nuestro Señor habrá salvado con su amor a todos los que, de una u otra forma, hayan respondido a sus múltiples llamadas a una vida de amor y de justicia.

1. Entre las dos grandes explicaciones míticas para explicar el origen del mal en el mundo que hay en la Sagrada Escritura: *el pecado de Adán* y *la envidia de los ángeles caídos,* San Agustín, siguiendo a San Pablo, insistió con más fuerza en la del pecado de Adán, tal como lo hacía la Iglesia de su tiempo, especialmente en Occidente. Su única aportación personal consiste en haber tratado de explicar contra los pelagianos, a partir del 411-412, el *modo de la transmisión de ese pecado,* libre en Adán, en quien todos estábamos *(in lumbis eius),* a sus descendientes, es decir: *Ex traduce,* por generación con la concupiscencia, castigo de aquel pecado. De este modo el pecado de Adán se convierte en *pecado original* o hereditario. Por eso Cristo, que no podía tener pecado, nació de una Virgen; por lo tanto, sin concupiscencia; y Agustín no quiere mencionar a María cuando se trate del pecado «por el honor del Señor», lo cual nos da la pauta para una reinterpretación de la doctrina acerca de la Concepción Inmaculada de María.

A esa doctrina de Agustín contribuyó en gran manera la praxis del bautismo de los niños, sobre todo en Africa, «para el perdón de los pecados», y los exorcismos que incluía el rito bautismal.

Al explicar el origen del mal en el mundo por la noción de una creación evolutiva, y al considerar al hombre como un ser libre y temporal que no tiene en sí mismo ni la razón última de su origen ni la de su fin, con todo lo que esto implica de tensión y de contraste interior y exterior o social, así como los cambios en la normativa bautismal de los niños, todo esto nos indica que es preciso cambiar la perspectiva de esa antropología clásica por otra en conformidad con la hermenéutica, con los hallazgos de las ciencias humanas y con el personalismo ético actuales.

2. Los pelagianos negaban de plano esa transmisión del pecado de Adán a sus descendientes, y lo reducían a un *pecado personal* de Adán y Eva y al *mal ejemplo* que ese pecado era para todos los hombres futuros. Ellos no admitían más que pecados personales, porque su noción del *libre albedrío,* tomada de

la ética estoica a través de Cicerón, consistía en la posibilidad natural de elegir el bien o el mal, el pecar o no pecar.

Es obvio que en esa mentalidad no cabía la *utopía bíblica* de la «verdadera libertad» según el ideal evangélico de ser perfectos como el Padre celestial, es decir, el ideal de «no poder pecar» por amor al bien (Dios y los bienaventurados). Esto va a jugar un papel de primer orden para no poder entenderse con San Agustín en cuanto a la noción del libre albedrío, además de que esa insistencia en el mal ejemplo de Adán los lleva, en especial a Juliano de Eclana, a una concepción en exceso extrinsecista del *ejemplo de Cristo.*

El *aristotelismo* de los pelagianos es decisivo para su lucha contra el pecado original: las cualidades, buenas o malas, son accidentes que están en un sujeto *(in subiecto),* y, por lo mismo, no pueden pasar a otro sujeto. Además, para ellos, *el pecado* no es sustancia, ni cosa ni existencia alguna, sino simplemente el acto para realizar una acción *(actus facti),* y por lo mismo sólo puede ser personal y no transmisible.

Defienden siempre la naturaleza humana «íntegra y sana» tal como Dios la creó: dotada por él del libre albedrío o poder de elegir el bien o el mal *(posse);* por lo cual pertenece sólo al hombre el querer y el hacer el bien o el mal *(velle, esse).* Tachaban a Agustín de maniqueo porque defendía la enfermedad o debilidad de la naturaleza humana (la ignorancia y la concupiscencia) como castigos del pecado de Adán, y sus argumentos eran: *la razón,* en ese sentido aristotélico antes mencionado; *la piedad* o compasión para con los niños que morían sin el bautismo (ellos les asignaban un lugar intermedio entre el cielo y el infierno); y *la justicia de Dios,* que no se compagina con el castigo de un pecado no personal.

Para ellos, la causa del mal en el mundo está en el mal ejemplo del pecado de Adán y en la costumbre de pecar *(consuetudo peccandi)* de los hombres. De hecho, también ellos admitían que todos han pecado, aunque pudieron no haber pecado por su libre albedrío recibido de Dios en la creación.

Con su *positivismo bíblico,* como era común entonces, saben violentar con gran libertad el sentido literal del Génesis y de San Pablo, e incluso Juliano de Eclana, tal vez por conocer alguna versión semejante de los orientales (¿de San Juan Crisóstomo?), traduce ya *Rom 5,12* como los exégetas modernos: no «en quien todos pecaron», sino «en cuanto que *(eo quod)* todos pecaron». La concupiscencia, en su aspecto sexual, es para ellos un *bien natural,* y el pecado está en el exceso de la misma, es decir, en la *consuetudo peccandi.*

Aferrados, como todos, a la *mentalidad tribal,* los tres períodos en que dividen la historia de salvación y de la naturaleza humana se van excluyendo de algún modo unos a otros y son la gracia de Dios en cada época: *a)* antes de la Ley mosaica: la gracia de Dios era la naturaleza humana dotada del libre albedrío para poder elegir el bien o el mal; *b)* durante la Ley mosaica: esa Ley es gracia de Dios, porque ilumina a la naturaleza humana íntegra y sana para conocer el bien o la voluntad de Dios, sus premios y castigos; *c)* después de Cristo: la gracia de Dios es el ejemplo de su vida y su doctrina, que nos enseñan definitivamente la voluntad de Dios y los premios y castigos, como incentivo para querer y hacer el bien.

Dios da esas gracias a aquellos hombres cuyos méritos futuros él conoce desde toda la eternidad: *Praescientia meritorum futurorum.* Y éste va a ser de hecho el tema central de toda la polémica pelagiana, puesto que, si esas gracias o ayudas de Dios para querer y hacer el bien dependen de los méritos futuros del hombre, entonces son una *deuda* y no un don gratuito de Dios; la gracia ya no sería gracia, según la expresión de San Pablo (Rom 11,6), tantas veces aducida por San Agustín.

El lector podrá observar por sí mismo que no todas las conclusiones de los pelagianos son hoy día reprobables (no lo son el pecado original, la concupiscencia como bien natural, el libre albedrío...), a pesar de sus manipulaciones bíblicas para el positivismo bíblico de entonces. Pero el gran problema está en esa noción de la gracia, no sólo por su carácter en exceso extrinsecista, sino sobre todo por su carácter de deuda en virtud de los méritos futuros. Los que, como G. de Plinval y G. Greshake, han tratado de rehabilitar a Pelagio, deberían atender ante todo a ese aspecto «no gratuito de la gracia»; porque resulta que el dilema «Dios o el hombre» queda mucho mejor transformado en la expresión integradora «Dios y el hombre» en la doctrina de San Agustín, a pesar de la mentalidad tribal en que todos se movían de una u otra forma.

3. *Libre albedrío-gracia-predestinación en San Agustín.*— Debido al relato del Génesis sobre el paraíso terrenal y a San Pablo, Agustín divide la historia de la naturaleza humana y de la gracia en dos períodos: *antes del pecado de Adán,* cuando el hombre tenía íntegro el libre albedrío de la voluntad, es decir, cuando podía con la ayuda de Dios *(auxilium sine quo non)* elegir el bien, o la voluntad de Dios, si quería, y, por supuesto,

podía no elegirla; *después del pecado de Adán,* el hombre necesita una ayuda o gracia especial de Dios *(auxilium quo)* para poder elegir el bien, para «querer y hacer el bien», porque perdió esa capacidad como castigo del pecado *(poena peccati):* su dinamismo o vida espiritual, imagen de Dios, quedó enfermo, debilitado, deformado, y no puede curarse por sí mismo. Es la gracia interior *(intus, intrinsecus),* la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor, la que lo va sanando y reformando durante la vida a partir de la regeneración bautismal; gracia que es *caridad, deleitación, deseo de placer espiritual (voluptas), suavidad de la ley de Dios, atracción hacia el bien por amor, fuerzas para obrarlo (vires).*

Para comprender la antropología teológica de San Agustín creo que es conveniente tener en cuenta estos principios:

a) *Su antropología dinámica y unitaria,* de raíces semíticas o bíblicas y con matices neoplatónicos, en especial por la «teoría neoplatónica, ya cristianizada, de la participación»; la vida del alma es un dinamismo radical con diversos aspectos inseparables (no como las potencias del alma realmente distintas entre sí del aristotelismo), como un haz de perfecciones participadas del Bien Supremo, el Creador, con el que se identifican las ideas ejemplares de los platónicos; una de esas perfecciones, *la de elegir el bien* ante la llamada de Dios en el paraíso terrenal *(auxilium sine quo non)* sufrió mengua por el pecado de Adán y necesita de una ayuda muy especial *(auxilium quo)* para volver a actuar; es como un defecto de vigor, como una *oquedad viva* de una perfección que antes existió y que ahora no puede ser subsanada más que por el Mediador, Jesucristo, «médico humilde» de nuestras llagas de la ignorancia y de la concupiscencia, enviado por el Padre al mundo, y que nos da la *caridad* por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom 5,5); por lo tanto, el libre albedrío está ahí en el hombre, pero enfermo y débil, y necesita de un nuevo vigor, caridad, suavidad, deseo de placer espiritual, para cooperar con Dios en el «querer y hacer el bien», pudiendo disentir por sí mismo.

b) *La gracia de Dios* por Jesucristo nuestro Señor es un diálogo interior en el que Dios lleva siempre la iniciativa. Por eso es un don gratuito o gracia *(gratis datum);* pero no logra su fruto sin la cooperación del hombre, que puede siempre disentir, ya que el pecado es todo de su propia cosecha; el querer y hacer el bien lo debe inicialmente a esa gracia como caridad, suavidad y dulzura en el bien, que en San Agustín —y esto no se debería olvidar nunca— reviste un carácter esencialmente comunitario, como la imagen divina del hombre que con esa gracia se va reformando.

c) *La utopía bíblica* de la verdadera libertad y del amor puro: Agustín tiene siempre ante la vista esa utopía o ideal del Nuevo Testamento, que pone la verdadera libertad en *no poder pecar* por amor, tal como se da en Dios por ser quien es y en los bienaventurados por gracia. Además, el ideal de la vida cristiana, que es la meta final a la que debemos aspirar, consiste en el amor puro que «expulsa el temor» (1 Jn 4,18), aunque no podamos lograrlo plenamente en esta vida.

Para Agustín, Cristo es nuestra justicia, y todos los justos desde Abel lo han sido por la «gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor», bien en el Antiguo Testamento, por su fe en el Cristo futuro; o en el Nuevo, por su fe en el Mediador muerto y resucitado por nuestra salvación.

d) *La predestinación* en San Agustín es, a pesar de todo, el mismo problema de la gratuidad de la gracia de Dios contra la «presciencia divina de los méritos futuros» de los pelagianos, según lo repite él de continuo en sus últimos libros, como en el *Del don de la perseverancia* (20,53). Si pone la mirada en Dios, Agustín contempla la salvación bajo su aspecto de eternidad o escatológico, como ya consumada, y habla del número fijo e inmutable de los predestinados, porque ante la eternidad el tiempo es como una nada. En cambio, si pone la mirada en el tiempo, en los hombres y en la misión pastoral de la Iglesia, Agustín recurre a la oración humilde y confiada y contempla la predestinación como *haciéndose en la vida justa y recta* del hombre al amparo del Mediador.

Y éste es el mensaje perenne de Agustín a los cristianos, a pesar de todas las demás limitaciones doctrinales propias del positivismo bíblico de la época. Todo humanismo autosuficiente y alejado de Dios, que pretende seguir siendo cristiano por una cierta «plusvalía» de valores éticos, pero sin la vida de la fe y de la oración, termina por convertirse en un *secularismo* o secularización mal entendida y cerrada a las fuentes de la gracia y del amor social. De aquí el indiferentismo religioso creciente y la vuelta al egoísmo sin límites.

4. Repito que es preciso superar en serio la *mentalidad tribal* en toda antropología cristiana que pretenda encerrar la salvación exclusivamente en el ámbito de la fe explícita en Cristo o en el ámbito eclesial. Así nos lo ha enseñado el Vaticano II. La noción de la «rectitud de conciencia» en virtud de nuestra misma naturaleza espiritual, creada por Dios con esa capacidad

de conocer y de amar el bien y la justicia *(G. et spes* n.16-17), nos indica que la gracia de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo reviste de hecho una pluralidad de formas según las situaciones de cada persona: a través de esa *ley del amor y de la justicia* plantada en el corazón de los hombres, aunque sus aplicaciones concretas estén condicionadas en gran parte por las culturas y las religiones diversas; mediante las llamadas a la piedad y al amor de todas las religiones del mundo *(Lumen gent.* n.14-16; decreto *sobre la libertad religiosa,* etc.); y, para los cristianos, mediante el gran don del Padre a la humanidad, su Hijo eterno encarnado, Jesucristo, que nos reveló la vida divina y nos propuso como camino la *ética del amor* a Dios y al prójimo; él mismo es «sacramento o misterio» de ese amor salvífico universal, porque lo encarnó en sí durante toda su vida terrena hasta la muerte y la resurrección, lo predicó, y como *misterio o símbolo* del mismo amor puro, *atrae hacia sí de ese modo y comunica el amor* a los que le siguen (la gracia consciente del cristiano).

San Pablo y San Agustín, los dos grandes convertidos a Cristo de una manera arrebatadora y después de grandes luchas, nos describen el proceso de una conversión cristiana radical. Y en eso han sido y serán los más grandes maestros del seguimiento de Cristo.

No será preciso insistir en que este nuevo panorama del Vaticano II y de la teología posconciliar no debe significar en modo alguno mengua de la labor misionera de la Iglesia, según nos lo ha enseñado el mismo concilio con creces, para que los hombres conozcan al verdadero «camino, verdad y vida», Jesucristo. Pero esto se ha de hacer como un ofrecimiento y un testimonio a los hombres de buena voluntad que nos pregunten por la razón de la esperanza que tenemos en la vida eterna *(Lumen gent.* n.10). El sano pesimismo de San Agustín que contempla al mundo como un «grande enfermo» *(grandis aegrotus),* va siempre contrarrestado en él por la esperanza en la medicina de Cristo, «el médico omnipotente» *(omnipotens medicus:* Serm 87,11,13).

Termino con el último párrafo de su obra *Del don de la perseverancia,* en el que, después de insistir en la gratuidad de la gracia de Dios, nos vuelve a dar la gran lección de su humildad y apertura:

«Los que lean esto, que den gracias a Dios si lo entienden. Los que no lo entiendan, que recen para que sea su Maestro interior aquel de quien proceden la ciencia y la sabiduría

(Prov 2, según los LXX). En cambio, los que piensen que yerro, consideren una y otra vez lo que he dicho, no sea que yerren ellos. Por mi parte, veo como un signo de la benevolencia de Dios hacia mí esa disposición mía cada vez mayor a corregirme y a aprender de los que leen mis escritos. Y esto es lo que espero sobre todo de los doctores de la Iglesia, si por fortuna lo que escribo llega a sus manos y se dignan leerlo» *(De dono persev.* 24,68).

BIBLIOGRAFIA

NB.—No pretende ser una bibliografía completa, dada la cantidad de estudios sobre el tema. Cito con preferencia las obras más recientes, y doy por conocidas las introducciones (de otro tipo) a las versiones alemana, francesa e italiana de las obras antipelagianas de San Agustín.

ARBESMANN, R., *The Concept of «Christus medicus» in St. Augustine:* Traditio 10 (1954) 1-28.

ARIAS, L., *Agustín, doctor de la gracia:* Salmanticensis 2 (1955) 3-41.

BAUMGARTNER, Ch., *El pecado original* (Barcelona 1971).

BERROUARD, M.-F., *L'exégèse augustinienne de Rom 7,7-25 entre 396 et 318, avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise pélagienne:* Recherches Augustiniennes 16 (París 1981) 101-196.

BEZANÇON, J. N., *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et Augustin:* ib., 3 (París 1965) 133-160.

BOCHET, J., *Saint Augustin et le désir de Dieu* (París 1982).

BOHLIN, T., *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Wiesbaden-Upsala 1957).

BONNEFOY, J. L., *L'idée du chrétien dans la doctrine augustinienne de la grâce:* Recherches Augustiniennes 5 (París 1968) 41-66.

BONNER, G., *Augustine and Moderne Research on Pelagianism* (The Saint Augustine Lecture 1970) (Villanova [USA] 1972).

BOUBLIK, V., *La Predestinazione. S. Paolo e S. Agostino* (Roma 1961).

BOYER, Ch., *Concupiscence et nature innocente,* en *Augustinus Magister* III (París 1955) 309-316.

— *La notion de nature chez saint Augustin:* Doctor communis 8 (1955) 65-76.

— *Le système de saint Augustin sur la grâce,* en *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin* (Milán 1970) 269-294.

BRAEM, E., *Augustinus' leer over de heiligmakende Genade:* Augustiniana 1 (1951) 7-20 77-90 153-174; 2 (1952) 201-204; 3 (1953) 5-20 328-340.

BROWN, P. L. R., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (Londres 1972).

BURNS, J. P., *Augustine's Role in the Imperial Action Against Pelagius:* The Journal of Theological Studies 30 (1979) 67-83.

— *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace* (París 1980).

CAPÁNAGA, V., *La deificación en la soteriología agustiniana,* en *Augustinus Magister* I (París 1954) 745-754.

— *La doctrina agustiniana de la gracia en los Salmos,* en *Studia Patristica* VI (Texte und Untersuchungen 81) (Berlín 1962) 315-349.

— *Agustín de Hipona, Maestro de la conversión cristiana* (BAC, Madrid 1974).

CAYRÉ, F., *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après S. Augustin* (París 1933).

— *Les trois Personnes. La dévotion fondamentale d'après S. Augustin.* Textes et introductions (París 1959).

CHÉNÉ, J., *La théologie de saint Augustin. Grâce et prédestination* (Lyon 1961).

— *Les origines de la controverse semipélagienne:* L'Année théologique augustinienne 13 (1953) 56-109.

CILLERUELO, L., *El cristocentrismo de S. Agustín:* Estudio Agustiniano 16 (1981) 449-467; 17 (1982) 53-94; 18 (1983) 313-342.

CIPRIANI, N., *Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di Giuliano d'Eclano:* Augustinianum 21 (1981) 371-389.

CLARK, T. M., *San Agustín, filósofo de la libertad* (Madrid 1961).

EIJKENBOOM, P. C. J., *Het Christus-Medicusmotief in de Preken von Sint Augustinus* (Assen 1960).

ELORDUY, E., *El pecado original. Estudio de su proyección en la historia* (BAC, Madrid 1977).

ESSER, H. H., *Das Paulusverständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar* (Bonn 1961).

— *Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius,* en E. Wolf (Hrsg.), «Swischenstation». Festschrift für Karl Kupisch zum 60. Geburtstag (München 1963) 27-42.

EVANS, R. F., *Four Letters of Pelagius* (Londres 1968).

— *Pelagius, Inquiries and Reappraisals* (New York 1968).

FERGUSON, J., *Pelagius. A Historical and Theological Study* (Cambridge 1956).

FERNÁNDEZ, D., *El pecado original, ¿mito o realidad?* (Madrid 1973).

FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original* (Salamanca 1972).

FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958).

FREDE, H. J., *Ein neuer Paulustext und Kommentar.* Band I: Untersuchungen. Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel (Freiburg 1973).

GARCÍA OCHOA, H., *Hacia una síntesis de la «Gracia agustiniana»* (Madrid 1965).

GARCÍA-SÁNCHEZ, C., *Pelagius and Christian Initiation. A Study in Historical Theology* (Diss.), The Catholic University of America (Washington 1978) *(Dissertation Abstracts International* 39 [1978-1979] 1659).

GEERLINGS, W., *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (Mainz 1978).

GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz 1972).

— *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre* (Freiburg-Basel-Wien 1977).

GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus* (München-Basel 1960).

GROSSI, V., *Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana:* Augustinianum 10 (1970) 325-359 458-492.

— *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto:* ib., 19 (1979) 103-133.

— *La antropología cristiana en los escritos de San Agustín «De gratia et libero arbitrio» y «De correptione et gratia»:* Augustinus 26 (1981) 59-82.

GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (París 1933).
GUZZO, A., *Agostino contro Pelagio* (Turín ²1934).

HAMM, B., *Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und kirchliche Heilsvermittlung bei Augustin:* Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981) 409-441.
HÄRING, H., *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustinus* (Zürich-Köln-Gütersloh 1979).
HUFTIER, M., *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin* (Lovaina 1966).
HUGO, J. J., *Saint Augustine on Nature, Sex and Marriage* (Chicago 1969).

JOLIBET, R., *Le problème du mal d'après saint Augustin* (París ³1936).
JONAS, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (Göttingen 1965).

LUBAC, H. de, *Augustinisme et théologie moderne* (París 1965).
LYONNET, St., *Rom 5,12 chez saint Augustin. Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel,* en *L'homme devant Dieu.* Mélanges offerts au P. H. de Lubac, I (París 1963) 329-342.

MADEC, G., *Christus, scientia et sapientia nostra:* Recherches Augustiniennes 10 (París 1975) 77-85.
MÁRTIL, G., *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana* (Madrid 1943).
MAYR, F. K., *Trinitätstheologie und theologische Anthropologie:* Zeitschrift für Theologie und Kirche 68 (1971) 427-477.
MENGARELLI, A., *La libertà cristiana in Agostino e Pelagio:* Augustinianum 15 (1975) 347-366.
MERLIN, N., *Saint Augustin et les dogmes de péché originel et de la grâce* (París 1931).
MORÁN, J., *El difícil equilibrio en el problema de la predestinación:* ib., 2 (1962) 323-350.
— *Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín:* Estudio Agustiniano 4 (1969) 497-518.
MORRIS, J., *Pelagian Literature:* The Journal of Theological Studies 16 (1965) 26-60.

PEGUEROLES, J., *La libertad y la gracia en San Agustín:* Estudios Eclesiásticos 46 (1971) 207-231.
PLINVAL, G. de, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse* (Lausana 1943).
— *La resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateísmo:* Augustinus 1 (1956) 581-600.
— *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?:* REtAugustin. 19 (1973) 158-162.
PRETE, S., *Pelagio e il pelagianesimo* (Brescia 1961).

RATZINGER, J., *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus,* en *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (AA.VV.), C. Heitmann-H. Mühlen (ed.) (München 1974) 223-238.

REFOULÉ, Fr., *La distinction «Royaume de Dieu-Vie éternelle» est-elle pélagienne?:* Recherches de Science Religieuse 51 (1963) 247-254.
— *Julien d'Éclane, théologien et philosophe:* ib., 52 (1964) 42-84 233-247.
RONDET, H., *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne,* en *Saint Augustin parmis nous* (AA.VV.) (Le Puy-París 1954) 199-222.
— *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966).
— *La péché originel dans la tradition patristique et théologique* (París 1967).

SAGE, A., *De la grâce du Christ, modèle et principe de la grâce:* REtAugust. 7 (1961) 17-34.
— *Les deux temps de grâce:* ib., 209-230.
— *Praeparatur voluntas a Domino:* ib., 10 (1964) 1-20.
— *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin:* Recherches Augustiniennes 3 (París 1965) 107-131.
— *Le péché originel. Naissance d'un dogme:* REtAugust. 13 (1967) 211-248.
— *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin de 412 à 430:* ib., 15 (1969) 75-112.
SCHEFFCZYK, L., *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus,* en *Handbuch der Dogmengeschichte,* hrsg. von M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold. Bd. II: *Der Trinitärische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde,* Fasz.3a (1.Teil) (Freiburg-Basel-Wien 1981).
SCHMITT, E., *Le marriage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin* (París 1983).
SCHWAGER, R., *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise:* Zeitschrift für kathol. Theologie 104 (1982) 257-290.
SEYBOLD, M., *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus* (Regensburg 1963).
SIMONIS, W., *Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus.* Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zur Klärung sweier Fragen der gegenwärtigen theologischen Diskussion: Theologie und Philosophie 43 (1968) 481-501.
SOUTER, A., *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul.* N.1: *Introduction;* N.2: *Text.* Texts and Studies, vol. IX/1 (Londres 1922); vol. IX/2 (Londres 1926).
SPEIGL, J., *Das Hauptgebot der Liebe in den pelagianischen Schriften,* en *Scientia Augustiniana.* Festschrift A. Zumkeller (Würzburg 1975) 137-154.
STAFFNER, H., *Die Lehre des hl. Augustinus über das Wesen der Erbsünde:* Zeitschrift für kathol. Theologie 79 (1957) 385-416.
STUDER, B., *Le Christ, notre justice, selon saint Augustin:* Recherches Augustiniennes 15 (París 1980) 99-143.

TESELLE, E., *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy:* Augustinian Studies 3 (1972) 61-95.
— *Nature and Grace in Augustine's Expositions of Genesis 1,1-5:* Recherches Augustiniennes 5 (1968) 95-137.
THOMAS, J. F., *Saint Augustin s'est-il trompé? Essai sur la prédestination* (París 1959).

THONNARD, F.-J., *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner:* L'Année théol. Augustinienne 13 (1953) 259-287.
— *La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne:* REtAugust. 10 (1964) 97-123.
— *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne:* Recherches Augustiniennes 10 (París 1965) 59-105.
— *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne:* REtAugust. 11 (1966) 239-265.
— *Justice de Dieu et justice humaine selon saint Augustin:* Augustinus 12 (1967) 387-402.
— *La notion de liberté en philosophie augustinienne:* REtAugust. 16 (1970) 243-270.
TRAPÈ, A., *A proposito di predestinazione: S. Agostino ed i suoi critici moderni:* Divinitas 7 (1963) 243-284.
TURRADO, A., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia* (BAC, Madrid 1971).
— *Iglesia-Ideologías-Salvación. Cuerpo de Cristo y salvación en la doctrina de S. Agustín y del Vaticano II:* Estudios Eclesiásticos 48 (1973) 327-358. En italiano, en *Chiesa e salvezza* (Atti della Settimana Agostiniana Pavese 5) (Pavía 1975) 19-44.
— *Las teorías modernas en torno al «pecado del mundo» y la teología de la redención:* Rev. Agustiniana de Espiritualidad 14 (1973) 337-361.
— *Antropología de la vida religiosa* (Madrid 1975).

ULBRICH, H., *Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites* (von den Verhandlungen in Jerusalem und Diospolis im Jahre 415 bis zur Verdammung des Pelagius im Jahre 418): REtAugust. 9 (1963) 51-75 235-258.

VALERO, J. B., *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Exposiciones* (Madrid 1980).
VANNESTE, *Le dogme du péché originel* (Lovaina-París 1971).
— *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin:* Recherches Augustiniennes 10 (París 1975) 143-169.
VILLALMONTE, A. de, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975* (Salamanca 1978).

WERMELINGER, O., *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432* (Stuttgart 1975).
— *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus:* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979) 336-368.

ZUMHELLER, A., *Neuinterpretation oder Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seiners Gegners Augustinus?:* Agustinian Studies 5 (1974) 209-226.

LA PERFECCION DE LA JUSTICIA DEL HOMBRE

Versión, introducción y notas de

TEODORO C. MADRID

DE PERFECTIONE IUSTITIAE HOMINIS

CSEL 42 - VINDOBONAE - 1902

Recensuerunt

CAROLUS F. URBA et IOSEPHUS ZYCHA

INTRODUCCIÓN A

LA PERFECCION DE LA JUSTICIA DEL HOMBRE *

(escrito el año 415)

PRESENTACIÓN DEL TRATADO.—Este tratado *La perfección de la justicia del hombre* lo dedica San Agustín a los obispos Eutropio y Pablo, personajes poco conocidos, que le habían enviado un escrito, traído de Sicilia, que contenía las *definiciones* o *argumentaciones* atribuidas a Celestio.

DIVISIÓN DEL TRATADO.—Tiene dos partes bien definidas, siguiendo el mismo orden del escrito de Celestio. La primera parte recoge dieciséis *argumentaciones* propuestas por el discípulo de Pelagio; la segunda parte explica los textos de la Sagrada Escritura que aquél aduce para probar sus ideas sobre la posibilidad y hasta facilidad del hombre de estar sin pecado y ser justo y perfecto. El hombre, con las propias fuerzas de su voluntad y libre albedrío, puede fácilmente evitar cualquier pecado. San Agustín refuta una por una las argumentaciones de Celestio y explica rectamente los textos bíblicos, respetando, sin embargo, el mismo título del escrito.

DIALÉCTICA.—San Agustín emplea el mismo método dialéctico de su adversario: a cada una de las dieciséis argumentaciones breves y sutiles (n.1-16) responde concisa y agudamente, demostrando que la perfección y la plenitud de la justicia, sin ninguna clase de pecado, es imposible para el hombre con las fuerzas de la naturaleza, ahora viciada; ni nadie puede conseguirlo en la vida actual sin la ayuda de la gracia. Desde el número 17-44 analiza lo que el escrito de Celestio llama *autoridades (testimonia),* tomadas de la Escritura, donde se manda al hombre que sea santo, inmaculado y perfecto, y, a la vez, se le recuerda que los mandamientos de Dios no son pesados ni difíciles, e incluso (n.23) intenta resaltar, como contradicción de los católicos, el que el hombre solo no pueda cumplirlos.

GÉNERO LITERARIO.—San Agustín no dice nada de esta obra en sus *Revisiones,* tal vez porque lo consideraba como una carta, cuya serie pensaba revisar aparte de los libros. De hecho, así lo parece por el encabezamiento, los destinatarios, el saludo, etc., que lo asemeja al género epistolar.

* En adelante citaremos siempre por la sigla PJ.

Sin embargo, este tratado ha sido considerado siempre como libro. San Posidio lo incluye en su *Catálogo* (c.4); San Fulgencio *(A Mónimo* c.3) lo llama también *libro;* lo mismo hacen casi todos los manuscritos, aunque algunos añaden al título un subtítulo más aclaratorio; San Próspero *(Contra Collatorem* c.43) lo incluye, igualmente, entre los libros de Agustín.

TIEMPO EN QUE LO ESCRIBIÓ.—Ciertamente, San Agustín escribió este libro después de la *Carta a Hilario* (año 414) y no mucho después, por la identidad de los términos empleados en el número 4 de la *Carta* y el final de este libro (n.44). San Posidio en su *Catálogo* lo pone después de la obra *La naturaleza y la gracia* y antes de las *Actas del proceso a Pelagio;* en la *Carta* 169 *a Evodio* (año 415) habla de unas preguntas que le hacía Orosio sobre algunas herejías, donde se refiere a esta contestación acerca de las *definiciones* o *argumentaciones* de Celestio. Orosio debió de llegar al Africa en el año 414 para hablar con San Agustín [1]; a principios del 415 va a Palestina para hablar con San Jerónimo, entregarle la carta 165 de San Agustín y, a la vez, ponerle al corriente del pelagianismo y la condenación de Celestio en un concilio de Cartago, acusado por Aurelio. Celestio, «oído, convicto, confeso y detestado por la Iglesia, había huido de Africa». Así lo cuenta Orosio ante el obispo de Jerusalén, Juan, a finales de julio del 415; y debió de volver al Africa con San Agustín a primeros del 416. Poco después debió de enviar el libro ya escrito a los obispos Eutropio y Paulo.

PUNTO PRINCIPAL.—Esta carta o libelo de Celestio, uno de los seguidores más fieles de Pelagio, propone un punto importante de su doctrina, resumida y adaptada con este sencillo enunciado: *la perfección de la justicia del hombre,* donde intenta probar que el hombre en esta vida puede estar sin pecado alguno, incluso fácilmente, con solas sus fuerzas naturales. Y esta impecancia hace al hombre no solamente justo, sino también perfecto. Tiene la habilidad de presentar su idea con raciocinios o *argumentaciones* breves, rigurosos y categóricos, donde pretende, por medio del dilema y método del absurdo, sacar conclusiones a su favor. El método no es original, pero sí oportunista, como lo han sido todas las doctrinas ambiguas y pseudocientíficas. Celestio se muestra como un racionalista agresivo, que se siente él mismo deslumbrado por los chispazos de la dialéctica, al estilo de los estoicos, sin profundizar demasiado en la objetividad de sus afirmaciones, revestidas de forma filosófica, sin claridad en el contenido. Con dieciséis argumentos pretende convencer capciosamente, más con la imaginación que con los resultados, a los presuntos oponentes.

[1] OROSIUS, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* 1: CSEL 18,152.

En el año 418, el concilio de Cartago condena en tres cánones, el sexto, séptimo y octavo, este error pelagiano propagado por Celestio en Sicilia sobre la ἀναμαρτησία [2].

Aquí el racionalismo dialéctico es sólo la forma, porque el verdadero problema es religioso y moral: cuál es, de hecho, la eficacia y la necesidad de la gracia de Cristo.

Ambas partes del escrito confirman la táctica pelagiana en toda la controversia, que se condensan en el racionalismo y el escriturismo. El primero, imitando a los estoicos; el segundo, utilizando la práctica del fariseísmo. La pretendida imitación de San Cipriano, quien apoya sus escritos en textos del Antiguo y Nuevo Testamento, no puede ser invocada, porque San Cipriano toma los textos en su sentido completo, buscando la verdad en ellos para aclarar y disipar dudas, mientras que Pelagio y Celestio citan parcialmente, adaptando los textos a sus conveniencias, porque la verdad la dicen ellos y los textos se la iluminan, cuando la objetividad es todo lo contrario: la verdad está en los textos, y las ideas o doctrinas la van descubriendo para enseñarla a los demás. De este modo, en el pelagianismo no es la verdad la que triunfa en las ideas, sino las ideas, que deslumbran momentáneamente con los fogonazos de la verdad.

ANÁLISIS DEL LIBRO.—Después de un preámbulo sobre la ocasión de esta obra y el origen muy probable de su titulación y de su autor, San Agustín analiza las dos partes del escrito; en la primera parte, los argumentos o argumentaciones de Celestio (n.1-16) sobre el pecado y la responsabilidad del hombre. Por medio de preguntas aparenta profundizar en la naturaleza del pecado, en su origen y en la responsabilidad de la voluntad del hombre. La idea central, como un axioma, es: el hombre puede estar sin pecado. Y la plantea al principio *ante omnia* (n.2), que estará presente en todo el escrito; bien en forma positiva: el hombre solo puede conseguir la justicia perfecta, incluso fácilmente; bien en forma negativa: cómo el hombre solo no puede estar sin pecado. Por medio de entimemas o silogismos abreviados en sorites, a veces directo, a veces regresivo, plantea cuestiones sobre la naturaleza especial (n.2-3) y esencial (n.4) del pecado, el deber (n.5), el mandato de estar

[2] Véase V. CAPÁNAGA, *Justicia e impecabilidad:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.828s.

sin pecado (n.6), la voluntad expresa de Dios (n.7-8) de que el hombre esté sin pecado. La causa del pecado: la necesidad natural o el libre albedrío (n.9); la bondad original del hombre y su imposibilidad de estar sin pecado (n.10); las dos formas del pecado: positiva y negativa (n.11). La voluntad puede fácilmente cambiar su propio acto voluntario (n.12); si el hombre no puede estar sin pecado, dónde queda su responsabilidad (n.13); y, siendo buena la naturaleza del hombre, es imposible que el hombre no pueda estar sin pecado (n.14); y, como Dios es justo, no puede imputar al hombre lo que éste no puede evitar: estar sin pecado (n.15).

Racionalismo pelagiano.—Sobre la justicia perfecta del hombre, Celestio apura con argumentos metafísicos para intentar demostrar racionalmente que el pecado no ha viciado la naturaleza del hombre porque es buena. Y el libre albedrío, por ser libre, puede evitar el pecado. La voluntad divina, por querer solamente el bien, manda al hombre estar sin pecado. Por lo tanto, concluye: el hombre, si debe, puede alcanzar la justicia perfecta. San Agustín le responde brevemente, desde su experiencia de luchador contra las herejías, acudiendo a la Sagrada Escritura con 49 citas en esta primera parte; de éstas, 26 son de San Pablo (15 de la carta a los Romanos) y 7 veces cita el capítulo 7 y 25 veces la frase *gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor,* que es la ayuda y el modo único de que el hombre pueda estar sin pecado.

Optimismo realista.—San Agustín opone en seguida a la teoría seductora, pero simplista y utópica de Celestio, la realidad de las limitaciones y debilidades del hombre, como son: la incapacidad del libre albedrío para evitar el pecado por sí solo sin la ayuda de la gracia de Dios; la imposibilidad de cumplir la ley divina y evitar el pecado; la tiranía de la concupiscencia, que se enseñorea de la carne y lucha contra el espíritu. Debilidades que el hombre puede sanar solamente por medio de la gracia de Dios, que debe pedir con humildad. El hombre no puede encontrar la justificación en ninguna criatura, sino que ha de ser justificado por el Creador para que pueda usar rectamente de todas las criaturas. Por consiguiente, la santidad o justicia del hombre en esta vida es siempre relativa, porque debe ir progresando de día en día hasta la plenitud o justicia plena en la vida gloriosa [3].

[3] *Serm.* 50,8: BAC n.53 vol.7 4.ª ed. p.736; V. Capánaga, *Optimismo filosófico:* BAC n.21 vol.3 5.ª ed. p.204; *El optimismo y San Agustín:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.106ss; y sobre el *humanismo* cristiano-agustiniano y la *antropología* pelagiana y agustiniana, ibid., p.717ss.

Los testimonios de la Escritura.—En la segunda parte, Celestio aduce *testimonios* de la Sagrada Escritura (n.17-40) para probar la obligatoriedad de los mandamientos divinos y la justicia del hombre por cumplirlos, porque si el hombre está obligado a vivir sin pecado, por lo tanto, puede estar sin pecado.

San Agustín, en el número 16, ya había centrado toda la razón de la obra al advertir a Celestio que, si el hombre por sí solo puede estar sin pecado, ha sido inútil la muerte de Cristo. Como Cristo no ha muerto en vano, el hombre no puede estar sin pecado si no es con la gracia de Dios merecida por Jesucristo nuestro Señor.

Planteamiento de la verdadera cuestión.—Celestio intenta demostrar por la Escritura que está mandado que el hombre esté sin pecado, como así es. San Agustín, con fina ironía y gran caridad, vuelve a recordarle que no está ahí la cuestión y la verdadera dificultad, porque el hombre puede y debe estar sin pecado, pero no por sus propias fuerzas. La dificultad estriba en cómo puede el hombre en esta vida cumplir ese mandamiento de estar sin pecado, y cita un texto fundamental en toda la controversia pelagiana (Gál 5,17), que utiliza en esta obra tres veces.

Solución.—San Agustín ha puesto intencionadamente juntos al principio (n.1) dos textos fundamentales en esta cuestión, indicando a Celestio la solución a su planteamiento utópico, porque el hombre actual no puede solo estar sin pecado, debido a la naturaleza, viciada por la concupiscencia, que lucha en la carne contra el espíritu (Gál 5,17), pero puede estar sin pecado si le sana la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor (Rom 7,25), porque su muerte no ha sido en vano (n.16) [4].

Con estos dos textos se demuestra la responsabilidad del hombre en sus actos y la necesidad de la gracia de Dios por Jesucristo para que el hombre evite el pecado y consiga la justicia tanto antes como después de Jesucristo. Va exponiendo la doctrina católica sobre la naturaleza humana y la perfección moral del hombre como justicia integral o justificación en el sentido de la Escritura y como santidad en el sentido cristiano.

[4] La carta a los Romanos habla de la acción salvífica de Dios en Cristo, su universalidad, la justicia de Dios por la fe en el Evangelio, porque todos y cada uno (judíos y gentiles) necesitan de la misericordia divina, de la gracia que trae Jesucristo, que es la vida y configura a todos desde la fe (12,1-2).

La carta a los Gálatas, frente a los zelotas judeocristianos, que afirmaban la necesidad de la circuncisión para salvarse, San Pablo defiende y demuestra la liberación de la ley por Jesucristo, en línea de pensamiento con la carta a los Romanos. En la segunda parte (3,1-4,31), la nueva justicia o justificación por la fe; en 5,17, la libertad en Cristo.

Dos puntos de vista [5].—Celestio solamente se apoya en el libre albedrío de la voluntad, porque, si el hombre es libre, puede; y así, cree que el hombre puede conseguir con solas sus fuerzas, y hasta fácilmente, la justicia perfecta que Dios manda. San Agustín se apoya en la gracia de Dios, que es un don, para que el hombre pueda conseguir la justicia relativa y proficiente en esta vida hasta la plenitud en la vida gloriosa.

En estos límites transcurre la discusión, sin entrar en otros puntos fundamentales de la doctrina pelagiana, como el pecado original, la necesidad y efectos del bautismo, etc. San Agustín acepta y examina la terminología abstracta con que Celestio plantea la cuestión, pero en seguida aplica los conceptos a la realidad concreta del hombre, porque *pecado, libertad, voluntad, justicia,* que tanto utiliza Celestio, no son palabras o conceptos abstractos a los cuales se les da una acepción subjetiva, sino que se refieren a una realidad teológica que está en la misma entraña de la humanidad actual, histórica, con hechos y condicionamientos evidentes que influyen y condicionan la misma existencia del hombre, sin que tengan nada que ver las categorías mentales ni los axiomas de la filosofía o la habilidad de la dialéctica. Están en la vida influyendo en la historia personal de cada hombre y de toda la humanidad. Aquí es donde San Agustín deshace todo el aparato ideológico de Celestio.

En el campo de la Escritura, San Agustín no pretende hacer exégesis de los textos aducidos por Celestio, sino tan sólo corregir sus citas incompletas con otros textos que completan su verdadero sentido.

Pelagianismo y fariseísmo en la interpretación de la justicia del hombre.—San Pablo, fariseo que fue educado en la ley, al valorar ésta como expresión de la voluntad de Dios y al alcance del hombre (Dt 30,11) al menos inteligible, seguramente podía atender a la autojustificación, porque en la mentalidad farisaica bastaba que el hombre la observase íntegramente para presentarse delante de Dios y ser justificado. Y aquí es donde San Agustín descubre el mismo error en el pelagianismo: la ilusión de creer que el hombre por sus propias fuerzas podía alcanzar ante Dios esa justificación que él espera de su criatura, y que equivale *al gloriarse delante de Dios* (Rom 3,27). Error fundamental en la interpretación farisaica y judaizante de la Alianza: la ley lleva a la salvación fácilmente tan bien como el Evangelio [6], y de toda la historia de la salvación,

[5] Cf. BA n.21 intr., p.118s.
[6] Cf. *Actas del proceso a Pelagio* n.16 y 26: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.606 y 619.

que no puede ser sino obra gratuita de Dios, que cumple su palabra *in via iustitiae* [7]. El único hombre que fue ante Dios exactamente como Dios esperaba es Jesucristo, el *justo,* el bien amado, que cumplió *toda justicia* (Mt 3,15) y murió para que Dios fuera glorificado (Jn 17,1-4); digno, por su grandeza y mérito, de ser amado sobre todo (Jn 14,30). Pero para ello apareció como réprobo (Is 53,4; Mt 27,43-46), y muriendo halló su justificación al reconocer Dios su obra por la resurrección y coronación (Jn 16,10; 1 Tim 3,16). Así, Dios muestra primero su justicia para con su Hijo, *entregado por nuestras culpas* (Rom 4,25), y por su obediencia y su justicia mereció la justificación y la justicia para nosotros (Rom 5,16-19). Jesucristo merece para el hombre la justificación porque Dios por su gracia nos hace capaces de ser realmente justificados delante de él. De este modo, Dios es justo consigo mismo, sin perder nada de su honor y gloria, y es justo con sus criaturas, a las que por pura gracia justifica profundamente hasta hacerlas realmente hijos suyos (Rom 8,14-17).

De este modo, la justificación es una regeneración interior por la que Dios justifica, sana, transforma a todo el hombre y a sus acciones por la fe en su Hijo Jesucristo, por el cual el hombre deja su propia justicia, la de la ley o de las propias obras, para recibir la justicia que viene del Hijo de Dios por la fe (Flp 3,8). Justicia-justificación es, en definitiva, reconocer en Jesucristo el amor que Dios nos tiene; confesar que Dios es amor (1 Jn 4,16); alcanzar la caridad plena, la justicia plena, que es el centro del misterio de la gracia; ser justo (n.8 11 15 18). Sólo Dios lo puede hacer; es imposible para el hombre (Mc 10,27).

San Agustín corrige la utopía pelagiana haciendo ver a Celestio que no ha descubierto nada, porque su raciocinio en la primera parte, sobre la justicia natural y la autosuficiencia del libre albedrío, no existe en el hombre histórico. Es puro paganismo. Y la autoridad bíblica de la segunda parte sigue la interpretación farisaica y judaizante, refutada perfectamente por San Pablo [8].

[7] Mt 21,32.
[8] Idea que San Agustín repite con frecuencia en sus escritos, como en el sermón 47,18 (BAC n.53 vol.7 4.ª ed. p.689): «et bonus ero in nomine eius cuius ero; et bonus ero, non me ipsum bonum faciens, sed ab illo fieri expectans; non me ipsum bonum et iustum dicens, sed ab illo dici desiderans».
El pelagianismo proponía al mundo cristiano un ideal ético y ascético de perfección como un intento de reforma moral que venía a reafirmar la doctrina donatista de una Iglesia formada solamente por santos: *la Iglesia sin mancha ni arruga.* Por esto propone la perfección de la justicia del hombre, que puede conseguir con la propia voluntad, porque la fuerza de la santidad está ya en la misma naturaleza,

OPTIMISMO UTÓPICO DEL PELAGIANISMO.—San Agustín nunca se propone desanimar al hombre caído con un pesimismo enervante, sino corregir el optimismo utópico pelagiano (n.28-31), porque una cosa es el mandato de ser veraz y estar sin pecado, y otra el hecho, que solamente se consigue con la ayuda de Dios, en quien el hombre, por sí solo tinieblas, ahora es luz (n.30). Lo mismo a la idea pelagiana de que los mandatos no son pesados ni difíciles (n.22); y a la presunción de la voluntad humana opone la realidad de su incapacidad, que solamente puede ser vencida, para que el mandato no sea difícil, por la caridad del Espíritu Santo, que quita todo temor penal.

En los números 22-23, San Agustín indica de un modo esquemático, pero preciso, la causa profunda de la moral, de la piedad e incluso de la mística agustiniana, porque se apoya primeramente, con fe y confianza sincera, no fingida, en la gracia de Dios por Jesucristo (n.3-10), idea que repite como un estribillo hasta once veces; después, en la caridad, como alma de todo acto interior agradable a Dios y como fuente de la justicia del hombre, o santidad. Precisamente hace ver a Celestio que la falta de caridad es el pecado; grave-mortal, menos grave o venial y acto defectuoso o imperfección, según la falta total o parcial de la caridad (n.15). Mientras que la caridad, su desarrollo o progreso es el florecimiento y fructificación de la gracia y de la santidad (n.19). Sin embargo, el desarrollo pleno, la justicia o santidad perfecta del hombre, no es posible en esta vida, porque una cosa es el *corazón recto* (libre de pecado) y otra *el corazón puro* (libre de tacha y delito); lo primero hay que procurarlo continuamente en esta vida hasta conseguir lo segundo: la limpieza verdadera y total, que se dará sólo en el monte del Señor (n.36).

que es un don de Dios (*Carta* 188,2-3), sin que sea necesaria la gracia, porque ésta es la excusa de los hombres indolentes y perezosos.

La postura de Celestio es primeramente antimaniquea, aunque, sin embargo, considera el matrimonio como un remedio para los débiles en evitación de un mal mayor, porque entre el matrimonio y el celibato debe elegirse el que, según las fuerzas de cada uno, pueda guardar con fidelidad.

BIBLIOGRAFIA PARTICULAR

AMANN, E.-HEDDE, R., *Pélagianisme:* Dict. de Théol. Cath. 12 (1933) 675-715.

BARDY, G., *Celestius:* Dict. d'Histoire et de Géographie Eccl. 12 (París 1952) 104-107.

CAPÁNAGA, V., *La doctrina agustiniana de la gracia en los Salmos:* Studia Patristica 6 (1962) 315-349.

CASPARI, C. P., *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus dem II. Jahdt. des Kirchlichen, Altertums:* Christiana (1890).

LAMIRANDE, E., *L'Eglise céleste selon saint Augustin* (París 1963).

PLINVAL, G. de, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne, Payot, 1943) 217 321 326.

SAGE, A., *La prédestination chez saint Augustin d'après une thèse récente:* Rev. des Etudes Augustin. 6 (1960) 31-40; 10 (1964) 1-20.

— *Vie de perfection et conseils évangéliques dans la controverse pélagienne,* en *S. Augustinus, vitae spiritualis Magister* (Romae 1959) 195-220.

THONNARD, F.-J., *Sur le péché dans saint Augustin. La prédestination augustinienne:* Rev. des Et. Augustiniennes 7 (1961) 250-251; 9 (1963) 259-287; 10 (1964) 97-123.

VANNESTE, A., *Le dogme du péché originel* (Louvain-París 1971) 23 51 69.

LA PERFECCION DE LA JUSTICIA DEL HOMBRE[1]

Agustín a los santos hermanos y coepíscopos Eutropio y Pablo[2].

CAPITULO I

PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE CELESTIO. PLAN DE SAN AGUSTÍN EN LA RESPUESTA

I. Me ha pedido vuestra caridad —tan profunda y santa entre vosotros, que es un placer prestarle servicios— que dé una réplica a las llamadas *definiciones* de Celestio[3]. Yo creo que esta titulación no es de él, sino de quienes han traído esta obra desde Sicilia, en donde se ve que no es Celestio, sino muchos propagandistas de tales ideas, los que, como dice el Apóstol, *equivocados, precipitan también a otros en el error.* Sin embargo, puedo creer que esta doctrina también es de él y de algunos de sus discípulos. Porque estas breves definiciones, o mejor argumentaciones, no desdicen de su pensamiento, como he comprobado en otra obra suya[4], donde consta que él

DE PERFECTIONE IVSTITIAE HOMINIS

[CSEL 42,3] *(PL 44,291)*

Sanctis fratribus et coepiscopis Eutropio et Paulo Augustinus

I. Caritas uestra, quae in uobis *(292)* tanta est et tam sancta, ut etiam iubenti seruire delectet, petiuit, ut definitionibus quae dicuntur Caelestii esse respondeam. sic enim praenotata est eadem chartula quam dedistis: definitiones, ut dicitur, Caelestii. quae praenotatio credo quod non illius, sed eorum sit, qui hoc attulerunt de Sicilia, ubi Caelestius non esse perhibetur, sed multi talia garrientes et, sicut ait apostolus, ipsi *errantes et* alios *in errorem mittentes* (2 Tim 3,13). ex illius tamen haec esse doctrina uel etiam quorundam sociorum eius et nos possumus arbitrari. nam neque istae breues definitiones uel potius ratiocinationes ab illius abhorrent ingenio, **[4]** quod in opere alio eius inspexi, cuius eum

[1] Véase nota complementaria n.[1]: *La perfección de la justicia del hombre* p.945.
[2] Eutropio y Pablo son los dos obispos de Italia o de Sicilia que, preocupados por la difusión de los errores de Pelagio, recogen este escrito con el título de *Definiciones de Celestio,* y las hacen llegar a San Agustín para que las refute. San Agustín les dedica el escrito a ellos con unas breves palabras de deferencia.
[3] Véase nota complementaria n.[2]: *Celestio* p.945.
[4] En las *Actas del proceso a Pelagio* (BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.639-640): «Citáronse las palabras del sexto capítulo de Celestio: 'No pueden ser llamados hijos de Dios si no se han hecho absolutamente impecables'»; y las del capítulo séptimo del libro décimo; y las del capítulo duodécimo, donde «propone muy ufano el siguiente silogismo: 'Si el alma no puede estar sin pecado, luego está sujeto al pecado Dios, una parte del cual, o sea, el alma, está sujeta al pecado'».

es el autor. Creo que no va descaminado lo que estos hermanos, que las han recogido en Sicilia, han oído decir: que Celestio en persona había enseñado o escrito estas teorías. Por esto desearía, si me fuera posible, atender de tal modo a vuestra benevolencia fraterna[5], que, a la vez que os respondo, mi respuesta fuese también concisa. Pero, si no cito aquellos argumentos a los que respondo, ¿quién va a poder juzgar cómo he respondido? Por lo tanto, tengo que intentar, hasta donde pueda y con la ayuda de vuestras oraciones ante la misericordia del Señor, que mi respuesta no se extienda más de lo necesario.

PRIMERA PARTE

LAS PREGUNTAS DE CELESTIO

CAPITULO II

LA JUSTICIA PERFECTA ES POSIBLE POR LA GRACIA DE JESUCRISTO[6]

El pecado, ¿puede ser evitado?

II 1. «Ante todo —dice— hay que preguntar qué es pecado a quien niegue que el hombre puede estar sin él. Cuál puede evitarse y cuál no. Si no se puede, ya no es pecado. Si se puede, el hombre puede estar sin el pecado que puede evi-

esse constat auctorem, et non frustra istos fratres qui haec attulerunt in Sicilia existimo audisse, quod ipse docuerit ista uel scripserit. uellem autem, si possem, ita obtemperare uestrae fraternae beniuolentiae, ut etiam ego tam breuiter responderem. sed nisi et illa commemorem quibus respondeo, quis poterit quemadmodum responderim iudicare? conabor tamen, quantum ualuero, adiuuantibus me apud domini misericordiam etiam orationibus uestris, ut non ultra quam necesse est meus sermo procurrat.

II. 1. «Ante omnia», inquit, «interrogandus est qui negat hominem sine peccato esse posse, quid sit quodcumque peccatum: quod uitari potest an quod uitari non potest. si quod uitari non potest, peccatum non est; si quod uitari potest, potest homo sine peccato esse, quod

[5] Es la misma idea de la carta 186 (a Paulino, en el año 417), 5,13 (BAC n.99a vol.11a 2.ª ed. p.506), a propósito de las «argumentaciones» pelagianas: «Causa tedio reparar en esto, pereza explicarlo, pero es menester decirlo. Lo que grandes y agudos ingenios pudieron descubrir sería derrota soslayarlo y silenciarlo, como sería arrogancia desdeñarlo y pasarlo por alto».
[6] Véase nota complementaria n.[3]: *Justicia* p.947.

tar. Porque no hay razón justa alguna para llamar pecado a aquello que no puede ser evitado en modo alguno»[7].

A esto respondo: El pecado puede ser evitado si *la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor,* sana la naturaleza viciada. Y en tanto no está sana en cuanto que o no cumple por debilidad lo que debe o no lo ve por ceguera, ya que *la carne lucha contra el espíritu, y el espíritu contra la carne,* de suerte que el hombre no hace lo que quiere.

El pecado, ¿es un acto libre o necesario?

2. Insiste: «Hay que preguntar de nuevo si el pecado es voluntario o necesario. Si es de necesidad, ya no es pecado, y, si es de voluntad, entonces puede ser evitado». Respondo lo mismo que antes: que para sanar invocamos a aquel de quien decimos en el salmo: *Sácame de mis tribulaciones.*

¿Cuál es la naturaleza del pecado?

3. «Hay que preguntar de nuevo —continúa Celestio— qué es pecado. ¿Es algo natural o accidental? Si es natural, no es pecado. Pero, si es accidental, también podrá desaparecer, y lo que puede desaparecer puede ser evitado. Y como puede ser evitado, el hombre podrá estar sin ello».

Respuesta: El pecado no es algo natural, sino fruto precisamente de la naturaleza corrompida, por lo cual *nos hacemos, por naturaleza, hijos de ira.* Y es insuficiente el libre albedrío

uitari potest. nulla enim ratio uel iustitia patitur saltem dici peccatum, quod uitari nullo modo potest». respondemus uitari posse peccatum, si natura uitiata sanetur *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,25). in tantum enim sana non est, in quantum id quod faciendum est aut caecitate non uidet aut infirmitate non implet, dum *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem* (Gal 5,17), ut ea quae uult homo non faciat.

2. «Iterum quaerendum est», inquit, «peccatum uoluntatis an necessitatis est. si necessitatis est, peccatum non est; si uoluntatis est, uitari potest». respondemus quod supra et, ut sanemur, **[5]** inuocamus eum, cui dicitur in psalmo: *de necessitatibus meis educ me* (Ps 24,17).

3. «Iterum», inquit, «quaerendum est, quid est peccatum, naturale an accidens. si naturale, peccatum non est; si autem accidens est, et recedere potest; et quod recedere potest, uitari potest; et quod uitari potest, potest homo sine eo esse quod uitari potest». responde*(294)*tur naturale non esse peccatum, sed naturae, praesertim uitiatae — unde facti sumus *natura filii irae* (Eph 2,3) — parum esse ad non peccandum

[7] Véase nota complementaria n.[4]: *Naturaleza del pecado* p.950.

de la voluntad para no pecar si no le sana *la gracia* adyuvante *de Dios por Jesucristo Señor nuestro.*

El pecado, ¿es un acto o una sustancia?

4. «Otra vez —dice— hay que preguntarse qué es el pecado: ¿es un acto o es una sustancia?[8] Si es una sustancia, tiene que tener un creador, y, si convenimos en que tiene un creador, está claro que ya tiene que existir otro autor independiente de Dios. Como esta afirmación es impía, hay que concluir que todo pecado es un acto y no una sustancia. Y, si es un acto, puede ser evitado precisamente por ser un acto».

Respuesta: Ciertamente que el pecado es y se le llama acto y no sustancia. Pero también la cojera en el cuerpo[9] es, por la misma razón, un acto y no una sustancia, porque la sustancia es el mismo pie, o el cuerpo, o el hombre que cojea a causa de su pie viciado; y, sin embargo, no puede evitar la cojera si no tiene el pie sano. Lo cual puede realizar *la gracia de Dios* en el interior del hombre *por Jesucristo nuestro Señor.*

Además, el mismo defecto de la cojera del hombre no es ni el cuerpo, ni el hombre, ni la cojera en sí, porque ciertamente que no hay cojera cuando no se anda, y, sin embargo, existe el defecto de la cojera cuando se anda. Por lo tanto, cabe preguntar cómo habría que llamar a este defecto, si se le quiere

uoluntatis arbitrium, nisi adiuta sanetur *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum.*

4. «Iterum», ait, «quaerendum est, quid est peccatum: actus an res. si res est, ut auctorem habeat necesse est; et si auctorem habere dicitur, iam alter praeter deum rei alicuius auctor induci uidebitur; at si hoc dici inpium est, et confiteri necesse est peccatum omne actum esse, non rem. si igitur actus est, immo quia uere actus est, uitari potest». respondemus peccatum quidem actum dici et esse, non rem. sed etiam in corpore claudicatio eadem ratione actus est, non res, quoniam res pes ipse uel corpus uel homo est, qui pede uitiato claudicat nec tamen uitare potest claudicationem, nisi habuerit sanatum pedem. quod etiam in interiore homine fieri potest, sed *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,25). ipsum sane uitium, quo claudicat homo, nec pes est nec corpus nec homo nec ipsa claudicatio, quae utique non est, quando non ambulat, cum tamen insit uitium, quo **[6]** fit claudicatio, quando ambulat. quaerat ergo, quod eidem uitio nomen inponat, utrum rem uelit dicere an

[8] Véase nota complementaria n.[5]: *Terminología pelagiana* p.950.

[9] Los *ejemplos* de San Agustín *(ceguera, debilidad:* n.1; *cojera:* n.4-5, etc.) para probar de manera contundente y gráfica la naturaleza del pecado como acto que degenera en vicio o enfermedad *crónica* (n.15) o necesidad (n.9), expresan su formación clásica y la agudeza retórica y filosófica para deshacer el error. Véase BAC n.443 vol.23 nota complementaria n.[3] p.826-827: «La justicia es la obra de Dios... Creer en Cristo sin cojear es realizar la justicia» *(Serm.* 49,2: BAC n.53 vol.7 4.ª ed. p.717).

llamar sustancia o acto, o más bien cualidad mala de una sustancia por la que existe el acto defectuoso. Del mismo modo, en el interior del hombre, el alma es una sustancia, el robo un acto, la avaricia un vicio, esto es, una cualidad por la que el alma es mala aun cuando no obre por ser esclava de su avaricia, a pesar de que escuche el *no codiciarás* y de que se reprenda a sí misma; pero que, sin embargo, continúa siendo avara. Unicamente *la gracia divina,* mediante la fe, *la renueva,* esto es, le devuelve la salud, *de día en día, por Jesucristo nuestro Señor.*

CAPITULO III

EL HOMBRE, ¿DEBE ESTAR SIN PECADO?

III 5. «Hay que investigar —prosigue Celestio— si el hombre debe estar sin pecado. Sin duda alguna. Entonces, si debe, puede; pero no puede, luego tampoco debe. Y, si el hombre no debe estar sin pecado, luego se ve obligado a vivir en estado de pecado. Y entonces no será pecado si está determinado a tenerlo. Mas, si esto es absurdo, hay que confesar que el hombre debe estar sin pecado, y es evidente que él no está obligado a más de lo que puede».

La respuesta es la misma de antes. Porque, cuando vemos a un rengo que puede curar, decimos con razón: «Este hombre debe vivir sin cojera». Y, si debe, es porque puede. Sin embargo, aun cuando quiera, no lo puede inmediatamente si no es curado con un tratamiento eficaz y la medicina ayuda a la voluntad. Esto mismo, por lo que se refiere tanto al pecado como a su cojera, sucede en el interior del hombre por la gracia de aquel *que no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, porque no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos.*

¿Está mandado que el hombre esté sin pecado?

6. «Hay que volver a preguntar si hay un precepto que obligue al hombre a estar sin pecado. Porque, o no puede, y entonces no hay precepto, o sí puede, porque está mandado. Y ¿por qué va a estar mandado lo que no se puede cumplir?»

Respuesta: Al hombre se le ha mandado sapientísimamente que camine con rectitud para que, cuando vea que él solo no puede, busque la medicina, que es la *gracia de Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo,* para sanar la cojera del pecado en el interior del hombre [10].

¿Quiere Dios que el hombre esté sin pecado?

7. «Cabe aún preguntar si Dios quiere que el hombre esté sin pecado. Indudablemente que Dios lo quiere, y, sin duda, que también el hombre puede. Porque ¿quién hay tan loco que llegue a dudar de que se puede cumplir lo que, sin duda alguna, quiere Dios?»

Respuesta: Si Dios no quisiera que el hombre esté sin pecado, no habría enviado a su Hijo sin pecado para sanar a los hombres de sus pecados. Pero esto se realiza en los que creen

actum an rei potius qualitatem malam, qua deformis actus existit. sic et in homine interiore animus res est, rapina actus est, auaritia uitium est, id est qualitas, secundum quam malus est animus, etiam quando nihil agit, unde auaritiae suae seruiat, etiam quando audit: *non concupisces* (Ex 20,17) seque uituperat et tamen auarus manet; sed per fidem *renouatur,* id est sanatur, *de die in diem* (2 Cor 4,16) nec tamen nisi *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum.*

III. 5. «Iterum», inquit, «quaerendum est, utrumne debeat homo sine peccato esse. procul dubio debet. si debet, potest; si non potest, ergo nec debet. et si non debet homo esse sine peccato, debet ergo esse cum peccato; et iam peccatum non erit, si illud haberi constiterit. aut si hoc etiam dici absurdum est, confiteri necesse est debere hominem sine peccato esse et constat eum non aliud debere quam potest». respondetur eadem similitudine, qua superius iam respondimus. cum enim uidemus claudum, qui sanari potest, recte utique dicimus: debet esse homo iste sine claudicatione; et si debet, potest. nec tamen cum uult, continuo potest, sed cum fuerit adhibita curatione sanatus et medicina adiuuerit uoluntatem. hoc fit in interiore homine, quod ad peccatum attinet tamquam eius clau(295)dicationem, per eius gratiam qui uenit non *uocare iustos sed peccatores* (Mt 9,13), quia *non est opus sanis medicus, sed male habentibus* (Mt 9,12).

[7] 6. «Iterum», ait, «quaerendum est, utrumne praeceptum sit homini sine peccato esse. aut enim potest et praeceptum non est, aut, quia praeceptum est, potest. nam cur [a] praeciperetur, quod fieri omnino non posset?» respondetur consultissime homini praecipi, ut rectis passibus ambulet, ut cum se non posse perspexerit medicinam requirat, quae interioris hominis ad sanandam peccati claudicationem *gratia dei est per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,25).

7. «Iterum», ait, «quaerendum est, an uelit hominem deus sine peccato esse. procul dubio uult et procul dubio potest. quis enim tam demens, ut uel dubitet fieri posse, quod deum uelle non dubitet?» respondetur: si nollet deus hominem sine peccato esse, non mitteret filium suum sine peccato, qui sanaret homines a peccatis. hoc fit in

[10] Sobre la interpretación de este texto, que San Agustín utiliza en esta obra 11 veces, véase BAC n.443 vol.23, nota complementaria n.[6] p.828-829.

[a] quid PL.

y progresan, por la renovación del hombre interior de día en día, hasta alcanzar la perfecta justicia como curación completa.

¿Cómo quiere Dios que esté el hombre: en pecado o sin pecado?

8. Todavía prosigue: «¿Cómo quiere Dios que esté el hombre: en pecado o sin pecado? No hay duda que quiere que esté sin pecado. ¡Qué tremenda blasfemia de impiedad sería afirmar que el hombre puede estar en pecado, cosa que Dios detesta, y negar al mismo tiempo que puede estar sin pecado, que es lo que Dios quiere! ¡Como si Dios hubiese creado a alguien para poder ser lo que no quiere, y no poder ser lo que quiere, y existir más bien contra que según su voluntad!»

Respuesta: Ya he respondido arriba; pero veo que hay que añadir que *estamos salvados en esperanza; y una esperanza que se ve, ya no es esperanza. ¿Cómo seguirá esperando uno aquello que ve? Cuando esperamos lo que no vemos, esperamos con perseverancia.* Por tanto, hay justicia plena cuando hay curación plena, y hay curación plena cuando hay caridad plena. Por eso, *la caridad es la plenitud de la ley.* Habrá caridad plena cuando *le veamos tal cual es.* Porque nada habrá ya que añadir a la caridad cuando la fe se convierta en visión.

credentibus et proficientibus renouatione interioris hominis de die in diem (cf. 2 Cor 4,16), donec fiat perfecta iustitia tamquam sanitas plena.

8. «Item», ait, «quaerendum est, quomodo uult deus hominem esse, cum peccato an sine peccato. procul dubio non uult esse cum peccato. quanta haec inpietatis blasphemia sit, cogitandum est, ut dicatur hominem posse esse cum peccato, quod deus non uult, et negetur posse esse sine peccato, quod deus uult; quasi quem ad hoc deus creauerit, ut posset esse quod nolit et non posset esse quod uelit et ut contra suam magis quam ut secundum suam existeret uoluntatem». iam superius responsum est, sed addendum uideo, quod *spe salui facti sumus; spes autem, quae uidetur, non est spes; quod enim uidet quis, quid et sperat? si* **[8]** *autem quod non uidemus speramus, per patientiam expectamus* (Rom 24,25). tunc ergo plena iustitia, quando plena sanitas; tunc plena sanitas, quando plena caritas — *plenitudo* enim *legis caritas* (Rom 13,10) — tunc autem plena caritas, quando *uidebimus eum sicuti est* (1 Io 3,2). neque enim non [b] erit quod addatur ad dilectionem, cum fides peruenerit ad uisionem.

b] non *omit.* PL.

CAPITULO IV

POR QUÉ EL HOMBRE ESTÁ EN PECADO: ¿POR LA NATURALEZA O POR EL LIBRE ALBEDRÍO? [11]

IV 9. Vuelve a preguntar: «¿Por qué causa el hombre está en pecado, por una necesidad de la naturaleza o por el libre albedrío? Si por necesidad de la naturaleza, no hay culpa alguna. Si por el libre albedrío, se busca de quién ha recibido esa libertad de decisión. Sin duda que de Dios. Pero lo que Dios ha dado es ciertamente bueno, y esto no puede negarse. ¿Cómo entonces se prueba que el libre albedrío es bueno, si *está inclinado más al mal que al bien?* Porque *está inclinado* más al mal que al bien, si el hombre por causa suya puede estar en pecado y es incapaz de estar sin él».

Respuesta: Precisamente, el libre albedrío hace que el hombre esté en pecado; pero la mala inclinación, que se siguió ya como pena a partir de la libertad, se ha hecho necesidad. Por eso, la fe grita a Dios: *Sácame de mis tribulaciones.* Condicionado de este modo, o no podemos entender lo que queremos o, aunque queramos lo que hemos entendido, no lo podemos cumplir. Porque el libertador ha prometido también la misma libertad a los que creen. Dice: Y, *si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres.* Porque, vencida por el vicio, en el que cayó voluntariamente, la naturaleza se ha visto privada de libertad. Por eso, en otro pasaje se dice: *Porque quien ha sido vencido*

IV. 9. «Iterum quaerendum est», inquit, «per quid efficitur homo cum peccato, per naturae necessitatem an per arbitrii libertatem. si per naturae necessitatem, culpa caret; si per arbitrii libertatem, quaerendum est, a quo ipsam arbitrii libertatem acceperit. procul dubio a deo. deus autem quod dedit, certe bonum est; negari enim non potest. qua igitur ratione bonum probatur, si magis ad malum quam ad bonum pronum est? magis enim ad malum quam ad bonum pronum est, si homo per illud potest esse cum peccato et non potest esse sine peccato». respondetur per arbitrii libertatem factum, ut esset homo cum peccato; sed *iam poenalis uitiositas subsecuta ex libertate fecit necessitatem.* unde ad deum fides clamat: *de necessitatibus meis educ me* (Ps 14,17). sub quibus positi uel non possumus quod uolumus intellege*(296)*re uel quod intellexerimus uolumus nec ualemus inplere. nam et ipsa libertas credentibus a liberatore promittitur. *si uos,* inquit, *filius liberauerit, tunc uere liberi eritis* (Io 8,36). uicta enim uitio in quod cecidit uoluntate caruit libertate natura. hinc alia scriptura dicit: *a quo enim quis deuictus est, huic et seruus addictus est* (2 Petr 2,19). sicut ergo *non est opus*

[11] Véase en BAC n.10 vol.1 5.ª ed. p.163ss; n.21 vol. 3 p.177s; n.171 vol.16 1.ª ed. p.823; n.172 vol.17 p.961 y 974.

por el vicio, ha quedado encadenado a él también como esclavo. Luego así como *no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos,* del mismo modo no tienen necesidad de libertador los libres, sino los esclavos, para que pueda agradecerle la libertad: *Has librado mi alma de la tribulación.* La curación es en sí misma verdadera libertad, y no se habría perdido si la voluntad hubiese permanecido buena. Mas, porque pecó la voluntad, le ha seguido al pecador la dura necesidad de que su haber sea el pecado hasta que se cure totalmente de la enfermedad y reciba la perfecta libertad, en la cual —como debe ser— permanezca la voluntad de vivir bien en él y tenga también una como necesidad voluntaria y dichosa de vivir rectamente y de no pecar jamás [12].

¿Cuál es la bondad original de la naturaleza humana?

10. Insiste Celestio: «Dios hizo al hombre bueno, y, además de crearlo bueno, le ordenó también hacer el bien. Sería impío decir que el hombre es malo por naturaleza y negar que pueda ser bueno. Pero ni ha sucedido lo primero ni se le ha mandado el mal».

Respuesta: El hombre no es quien se ha hecho bueno a sí mismo, sino Dios. Por eso es Dios quien restablece en su bondad a todo el que libremente cree y lo invoca, librándolo del mal que el mismo hombre se causó a sí mismo. Y esto se realiza cuando el hombre interior se renueva *de día en día por la gracia de Dios mediante nuestro Señor Jesucristo,* a fin de que

sanis medicus, sed male habentibus (Mt 9,12), ita non est opus liberis **[9]** liberator sed seruis, ut ei dicat gratulatio libertatis: *saluam fecisti de necessitatibus animam meam* (Ps 30,8). ipsa enim sanitas est uera libertas, quae non perisset, si bona permansisset uoluntas. quia uero peccauit uoluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas et accipiatur tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat beate uiuendi uoluntas, ita ut sit etiam bene uiuendi et numquam peccandi uoluntaria felixque necessitas.

10. «Proinde», inquit, «deus bonum hominem fecit et praeterquam illum bonum fecit, bonum ei insuper ut faceret imperauit. quam inpium, ut confiteamur hominem malum esse, quod nec factus est nec ei praeceptum est, si [a] negemus eum bonum posse esse, quod factus est et quod ei ut faceret imperatum est!» respondemus: quia ergo non se ipse homo sed deus bonum hominem fecit, deus eum, non se ipse ut sit bonus reficit, dum uolentem, credentem, inuocantem liberat a malo, quod sibi ipse fecit. hoc autem fit, dum *gratia dei per Iesum Christum dominum*

[12] Véase nota complementaria n.[6]: *Presunción de Celestio* p.951.

a] et PL.

el hombre exterior resucite el último día, no al castigo eterno, sino a la vida eterna.

CAPITULO V

¿De cuántas formas existe el pecado?

V 11. «Nos preguntamos nuevamente cuántas formas reviste el pecado. Si no me engaño, dos: una cuando hacemos lo que está prohibido, y otra cuando omitimos lo que está mandado. Tan cierto es que puede ser evitado todo lo que está prohibido, como que puede ser realizado todo lo que está mandado. Porque sería inútil prohibir o mandar aquello que no se puede evitar o no puede ser cumplido. Y ¿negaremos la posibilidad de que el hombre esté sin pecado, cuando tenemos que confesar que sí le es posible tanto evitar lo que está prohibido como hacer lo que está mandado?»

Respuesta: Hay muchos preceptos divinos en las Escrituras santas, todos los cuales sería muy trabajoso recordar. Pero *el Señor, que llevó a término cumplidamente y muy pronto su palabra sobre la tierra,* ha declarado que la ley y los profetas se sostienen en dos preceptos, para que entendamos que cualquier otro precepto divino tiene su fin en estos dos y a estos dos se refieren: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu ser;* y: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Estos dos mandamientos* —dijo— *sostienen la ley entera y los profetas.* Por lo tanto, lo que nos prohíbe

nostrum renouatur homo interior de die in diem (Rom 7,25), ut ad sempiternam non poenam sed uitam resurgat homo exterior nouissimo die.

V. 11. «Iterum», ait, «quaerendum est, quot modis constet omne peccatum. duobus, nisi fallor: si aut illa fiant quae prohibentur aut illa non fiant quae iubentur. tam certe omnia illa quae prohibita sunt uitari possunt quam quae praecepta sunt perfici. nam frustra aut prohiberetur aut iuberetur, quod uel caueri uel impleri non posset. et quomodo negabimus posse **[10]** esse hominem sine peccato, cum confiteri necesse sit eum tam omnia illa quae uetantur posse cauere quam quae imperantur efficere?» respondetur multa esse in scripturis sanctis diuina praecepta, quae omnia commemorare nimis operosum est; sed dominus, qui *uerbum consummans et breuians* fecit *super terram* (Rom 9,28), in duobus praeceptis dixit legem prophetasque pendere, ut intellegeremus quicquid aliud diuinitus praeceptum est in his duobus habere finem et ad haec duo esse referendum: *diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua, et: diliges proximum tuum tamquam te ipsum* (Mt 22,37; Deut 6,5). *in his,* inquit, *duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae* (Mt 22,39.40; Lev 19.18). quicquid ergo dei

o manda hacer la ley de Dios, lo manda y prohíbe para que cumplamos estos dos mandamientos. Y tal vez la prohibición general sea ésta: *No codiciarás;* y el mandato general: *Amarás.* Por eso, también el apóstol Pablo los resumió en una frase. Porque ésta es su prohibición: *No os ajustéis a este mundo;* y el mandato: *sino transformaos por la renovación de la mente.* Lo primero se refiere al no codiciar; lo segundo, al amar. Aquello a la continencia, esto a la justicia. Lo primero, a evitar el mal; lo segundo, a hacer el bien. Porque, al no codiciar, nos despojamos de la vejez, y, al amar, nos revestimos de la novedad. Sin embargo, *nadie puede ser continente si Dios no se lo da;* y: *El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones* no por nosotros mismos, sino por el Espíritu Santo que se nos ha dado.

Esto es lo que acontece día a día en aquellos que progresan, mediante el deseo de perfección, por la fe y por la oración y, *olvidándose de lo que queda atrás, se lanzan a lo que está por delante.* Para esto, la ley ordena que, cuando el hombre falte a su cumplimiento, no se engañe hinchado de soberbia, sino que, derrotado, acuda a la gracia. Y entonces la ley, atemorizándole, con su oficio de pedagogo le lleve al amor de Cristo [13].

lege prohibemur et quicquid iubemur facere, ad hoc prohibe*(297)*mur et iubemur, ut duo ista compleamus. et forte generalis prohibitio est: *non concupisces* (Ex 20,17), et generalis iussio: *diliges* (Deut 6,5). unde breuiter et apostolus Paulus quodam loco utrumque complexus est. prohibitio est enim: *nolite conformari huic saeculo,* iussio autem: *sed reformamini in nouitate mentis uestrae* (Rom 12,2). illud pertinet ad non concupiscere, hoc ad diligere; illud ad continentiam, hoc ad iustitiam; illud ad declinandum a malo, hoc ad faciendum bonum. non concupiscendo enim uetustate expoliamur et nouitate induimur diligendo. sed nec quisquam esse potest *continens, nisi deus det* (Sap 8,21), et *caritas dei diffunditur in cordibus nostris* non per nos ipsos, sed *per* **[11]** *spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom 5,5). hoc autem fit de die in diem in his qui uolendo et credendo et inuocando proficiunt et *praeterita obliuiscentes in ea quae ante sunt* extenduntur (Phil 3,14). ad hoc enim lex ista praecepit, ut cum in his implendis homo defecerit non se extollat superbia tumidus, sed ad gratiam confugiat fatigatus ac sic eum lex terrendo ad Christum diligendum paedagogi perducat officio (cf. Gal 3,24).

[13] San Agustín apoya su argumentación con la referencia al ejemplo clásico de San Pablo acerca de la ley. «Pedagogo» era el esclavo encargado no de enseñar, sino de cuidar del hijo y llevarlo a la escuela. San Agustín lo recuerda en las *Confesiones* (1.19,30), aludiendo precisamente a este tema. Una observación pedagógica digna de tenerse en cuenta hace San Agustín en las *Confesiones:* «Porque estas mismas cosas que se hacen con los ayos (pedagogos) y maestros por causa de las nueces..., se hacen cuando se llega a la mayor edad con los prefectos y reyes por causa del dinero, de las fincas y siervos, del mismo modo que a las férulas se suceden suplicios mayores» *(Conf.* 1,19,30: BAC n.11 vol.2 5.ª ed. p.101); véase nt.30 p.225 y sermón 156 n.2-3 y nt.2 en BAC n.443 vol.23 p.464.

CAPITULO VI

¿CÓMO EL HOMBRE NO PUEDE ESTAR SIN PECADO?

VI 12. De nuevo insiste Celestio: «¿Cómo el hombre no puede menos de estar sin pecado: por su voluntad o por su naturaleza? Si es por naturaleza, no es pecado. Si es por voluntad, la voluntad puede cambiar fácilmente por sí misma».

Respuesta: Debo advertir cuán grande es la presunción de quien llega a afirmar que la voluntad por sí misma no solamente puede cambiar —lo cual es verdadero con la gracia adyuvante de Dios—, sino hasta fácilmente, mientras que el Apóstol dice: *La carne tiene deseos contra el espíritu, y el espíritu contra la carne. Hay entre ellos un antagonismo tal, que no hacéis lo que quisierais.* Porque no dice: «Hay entre ellos un antagonismo tal, que no queréis hacer lo que podéis, sino *que no hacéis lo que queréis.* Pero ¿por qué la concupiscencia de la carne? Es ciertamente culpable y viciosa, y no es otra cosa que el deseo del pecado, contra el cual alerta el Apóstol: *Que el pecado no siga dominando vuestro cuerpo mortal.* Donde prueba claramente que, a pesar de todo, el pecado está presente en nuestro cuerpo mortal y que no hay que permitirle que reine. ¿Por qué entonces esta concupiscencia no es cambiada por la voluntad misma, a la cual se refiere evidentemente el Apóstol cuando dice: *No hacéis lo que quisierais,* siendo así que la voluntad se cambia tan fácilmente? Que conste que no acuso en modo alguno a la naturaleza ni del alma ni del cuerpo, que Dios creó y que es enteramente buena, sino que afirmo que la na-

VI. 12. «Iterum quaerendum est», inquit, «quomodo non potest homo esse sine peccato: uoluntate an natura. si natura, peccatum non est; si uoluntate, perfacile potest uoluntas uoluntate mutari». respondemus ammonentes esse cogitandum quanta sit ista praesumptio, qua dicitur non solum posse — quod quidem adiuuante dei gratia negandum non est — sed etiam perfacile posse uoluntatem uoluntate mutari, cum dicat apostolus: *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem; haec enim inuicem aduersantur, ut non ea quae uultis faciatis.* non enim ait: *haec inuicem aduersantur,* ut quae potestis facere nolitis, sed *ut non ea quae uultis faciatis* (Gal 5,17). cur ergo concupiscentia carnis — quae utique culpabilis atque uitiosa est nihilque est aliud quam desiderium peccati, quod idem apostolus praecipit, *ne regnet in* nostro *mortali corpore* (Rom 6,12), ubi satis ostendit esse tamen in nostro mortali corpore, quod permittendum non sit ut regnet — cur ergo ista concupiscentia non mutata est ea uoluntate, quam uoluntatem satis euidenter expressit apostolus dicens: *ut non ea quae uultis faciatis,* si facile potest uoluntas uoluntate mutari? nec **[12]** sane isto modo naturam siue animae siue

turaleza, viciada por la propia voluntad, no puede sanar sin la gracia de Dios.

¿Por qué el hombre no puede estar sin pecado?

13. «Todavía —dice— hay que preguntar: si el hombre no puede estar sin pecado, ¿de quién es la culpa, del mismo hombre o de algún otro? Si es del mismo hombre, ¿cómo es culpable si no puede menos de ser lo que es?»

Respuesta: Precisamente es culpa del hombre el no estar sin pecado, puesto que únicamente por la voluntad humana se ha llegado a esta situación de necesidad, de la que no es capaz de salir la sola voluntad del hombre.

¿Cómo la naturaleza del hombre es buena y no puede carecer del mal?

14. «De nuevo se pregunta si la naturaleza del hombre es buena, y nadie se atreverá a negarlo más que Marción o Manés. ¿Cómo entonces no le es posible carecer del mal? Porque ¿quién duda que el pecado es un mal?»

Respuesta: La naturaleza del hombre es buena [14] y tam-

corporis, quam deus creauit et quae tota bona est, accusamus; sed eam dicimus propria uoluntate uitiatam sine dei gratia non posse sanari.

13. «Iterum», ait, «quaerendum est, si non potest homo sine peccato esse, cuius culpa est: ipsiusne hominis an cuiuslibet alterius. si ipsius hominis, quomodo culpa hominis est, si hoc non est quod esse non potest?» respondemus ideo esse hominis culpam, quod non est sine peccato, quia sola hominis uoluntate factum est, ut ad istam necessitatem ue*(298)*niret, quam sola hominis uoluntas superare non possit.

14. «Iterum», ait, «quaerendum est, si natura hominis bona est, quod nullus negare nisi Marcion aut Manicheus audebit: quomodo igitur bona est, si malo ei non est carere possibile? omne enim peccatum malum esse quis dubitet?» respondemus et naturam hominis bonam esse et eam

[14] San Agustín defiende siempre la bondad de la naturaleza humana que Dios creó; además profundizó como nadie sobre el *libre albedrío* en sus obras contra los maniqueos. El pelagianismo, como reacción contra el maniqueísmo, no puede reprochar a San Agustín con alusiones a Manés, porque lo refutó totalmente. Pero en la lucha pelagiana es consciente de que puede quedar comprometida la libertad al defender la necesidad de la gracia; por eso se esfuerza en evitar este peligro y lo consigue con lucimiento.

Marción, hereje del siglo II, discípulo del dualista Cerdón y representante del gnosticismo y antijudaísmo, pretendió la reforma de la Iglesia con un rigorismo absoluto, que no sabe de bondad, misericordia y amor. Su tesis fundamental es claramente dualista. Se apoya en el contraste entre ley y Evangelio, justicia divina y gracia; desprecia la materia, porque es mala; rechaza el AT y propone el rigorismo ético, que prohíbe todas las obras de Dios creador como impuras. Por lo tanto, la naturaleza es mala. Cf. DENZ.-SCH., 112 454 1339; SAN AGUSTÍN, *De haeresibus* 22: PL 42,29. San Agustín refuta esta herejía en un libro especial que tituló *Réplica al adversario de la ley y los profetas*.

bién puede carecer del mal. Por eso gritamos: *Líbranos del mal.* Lo cual no se cumple perfectamente en tanto que *el cuerpo mortal es lastre del alma.* Pero lo realiza la gracia mediante la fe para que el hombre exclame algún día: *¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado es la ley.* Porque la ley, al prohibir, estimula el deseo del pecado, a no ser que el Espíritu derrame la caridad, que será plena y perfecta cuando veamos a Dios cara a cara.

Dios, que es justo, ¿imputa al hombre lo que no puede evitar?

15. «De nuevo hay que decir que ciertamente Dios es justo. Y no se puede negar. Pero Dios imputa al hombre todo pecado. Y también hay que confesar que no es pecado todo lo que no se imputa como pecado. Y, si hay algún pecado que no pueda evitarse, ¿cómo Dios puede ser llamado justo afirmando que imputa a alguien lo que es inevitable?»

Respuesta: Hace tiempo que ya se gritó contra los soberbios: *Dichoso el hombre a quien el Señor no le imputa el pecado.* Cierto que no apunta el pecado a los que le dicen con fe: *Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.* Y justamente no le apunta la deuda, porque es justo lo que dice: *La medida que uséis, la usarán con vosotros.* Pero hay pecado cuando o la caridad que debe haber no existe o es menor de la que debe haber, pueda o no evitarlo la voluntad. Si puede, es obra de la voluntad actual; pero, si no

malo carere posse. nam ideo clamamus: *libera nos a malo* (Mt 6,13). quod non perficitur, quamdiu *corpus, quod corrumpitur, adgrauat animam* (Sap 9,15). sed hoc agitur gratia per fidem, ut aliquando dicatur: *ubi est, mors, contentio tua? ubi est, mors, aculeus tuus? aculeus autem mortis peccatum, uirtus uero peccati lex* (1 Cor 15,55.56), quoniam lex prohibendo auget peccati cupiditatem, nisi diffundat spiritus caritatem quae plena et perfecta tunc erit, cum uidebimus facie ad faciem.

15. «Et hoc», inquit, «dicendum est: certe iustus deus — negari enim non potest — imputat autem deus homini omne peccatum. et hoc quoque confitendum puto, quia neque peccatum est **[13]** quicquid non imputabitur in peccatum. et si est aliquod peccatum, quod uitari non possit, quomodo iustus deus dicitur, si imputare cuiquam creditur, quod uitari non possit?» respondemus iam olim contra superbos esse clamatum: *beatus cui non imputabit dominus peccatum* (Ps 31,2). non enim imputat his qui fideliter ei dicunt: *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (Mt 6,12). et iuste non imputat, quia iustum est quod ait: *in qua mensura mensi fueritis, in eadem remetietur uobis* (Mt 7,2). peccatum est autem, cum uel non est caritas quae esse debet uel minor est quam debet, siue hoc uitari uoluntate possit siue non

puede evitarlo, es porque lo ha hecho imposible la voluntad crónica; y, sin embargo, puede ser evitado no cuando se engaña la voluntad soberbia, sino cuando recibe ayuda la voluntad humilde [15].

CAPITULO VII

¿EXISTE DE HECHO LA JUSTICIA PERFECTA? [16]

VII 16. Después, el copista introduce su propia persona, como si disputase con un tercero. Y finge ser preguntado y que le dice su interlocutor: «Preséntame un hombre sin pecado». Y responde: «¿Te presento al que pueda estarlo? Y le replica: «¿Quién?» Respuesta: «Tú mismo, porque, si dices que yo no puedo ser, hay que contestar: '¿De quién es la culpa?' Y si dijeres que mía, habrá que concluir: '¿Y cómo va a ser tuya, si tú no puedes ser?'» Entonces responderá: «Si yo no estoy sin pecado, ¿de quién es la culpa?» Porque, si contesta: «Es tuya», hay que concluir: «¿Cómo va a ser mía, si yo no puedo ser?»

Respuesta: No debe haber conflicto alguno en esta discusión, porque el autor no se ha atrevido a decir que exista un hombre sin pecado, sea uno cualquiera o él mismo; sino tan sólo responde que no puede existir. Y yo tampoco lo niego. Pero aquí la cuestión es: ¿Cuándo es posible y por medio de

possit; quia si potest, praesens uoluntas hoc facit, si autem non potest, praeterita uoluntas hoc fecit; et tamen uitari potest, non quando uoluntas superba laudatur, sed quando humilis adiuuatur.

VII. 16. Post haec ille qui ista conscripsit introducit personam suam quasi cum altero disputantem et facit se interrogari et quasi ab interrogante sibi dici: «das [a] mihi hominem sine peccato?» et respondet: «do tibi qui esse possit». et rursus ab interrogante dicitur ei: «quis est?» et respondet: «ipse tu. quodsi dixeris», inquit, «ego esse non possum, respondendum est: cuius culpa est? quodsi dixerit: mea, dicendum est: et quomodo tua est, si esse non potes?» iterum facit se interrogari et dici sibi: «tu ipse sine peccato es, qui dicis hominem sine peccato esse posse?» et respondet: «quod non sum sine peccato, cuius **[14]** culpa est? quodsi dixerit», inquit, «tua est, respondendum est: quomodo mea, si esse non possum?» nos respondemus nullum cum eis de his uerbis esse debere conflictum, quia non est ausus dicere esse hominem sine *(299)* peccato, uel aliquem uel se ipsum, sed tantummodo esse posse respondit, quod neque nos negamus. quando autem possit et per quem

[15] Véase nota complementaria n.[7]: *El pecado de fragilidad* p.951.
[16] Véase nota complementaria n.[8]: *Resumen de toda la controversia* p.952.
a] da PL.

quién ello es posible? Porque, si al presente existe, no debe suplicar y decir toda alma fiel en este cuerpo mortal: *Perdónanos nuestras deudas,* porque ya han sido perdonados todos los pecados pasados en el santo bautismo. Y cualquiera que intente persuadir a los miembros fieles de Cristo que no se debe pedir esto, demuestra únicamente que él mismo no es cristiano. Si el hombre puede estar sin pecado por sí mismo, *luego la muerte de Cristo sería inútil.* Pero Cristo no ha muerto inútilmente. Por consiguiente, el hombre no puede estar sin pecado, aunque lo desee, a no ser que *le ayude la gracia de Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo.* Para conseguirlo, los proficientes se esfuerzan ahora, y lo conseguirán del todo con la victoria sobre la muerte y con la caridad, que se alimenta de la fe y de la esperanza hasta la visión y posesión de la perfección misma.

SEGUNDA PARTE

TEXTOS DE LA SAGRADA ESCRITURA [17]

CAPITULO VIII

CÓMO SE CONSIGUE EN ESTA VIDA LA JUSTICIA CON LA OPOSICIÓN DE LA CARNE

VIII 17. A continuación se propone Celestio probar con testimonios divinos lo que pretende. Veamos con cuidado su

possit, hoc quaeritur. si enim modo est, non omni animae fideli positae in corpore mortis huius orandum est et dicendum: *dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12), cum iam in sancto baptismo uniuersa fuerint dimissa praeterita. quisquis autem membris fidelibus Christi hoc non esse orandum persuadere conatur, nihil aliud quam se ipsum christianum non esse profitetur. porro si per se ipsum potest homo esse sine peccato, *ergo Christus gratis mortuus est* (Gal 2,21). non autem gratis mortuus est Christus; non igitur potest homo esse sine peccato, etiamsi uelit, nisi adiuuetur *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,25). quod ut perficiatur, et nunc in proficientibus agitur et omni modo implebitur contentione mortis absumpta et caritate quae credendo et sperando nutritur uidendo et obtinendo perfecta (cf. 1 Cor 15,54).

VIII. 17. Deinceps instituit diuinis testimoniis agere quod intendit. quod quale sit, diligentius aduertamus. «testimonia», inquit, «quibus

[17] San Agustín valora profundamente el peligro de la doctrina pelagiana. Después de una primera parte metafísica desarrollada con silogismos, que ha ido rebatiendo en el mismo terreno, Celestio toma ahora los argumentos de la Sagrada Escritura con textos, testimonios y ejemplos. San Agustín, con gran maestría, entra en el mismo terreno de Celestio para demostrarle su error: después de profundizar en el texto, aporta el contexto bíblico, llegando a utilizar en una obra de pequeña extensión como

alcance. «Estos son los testimonios —dice— que prueban la obligación del hombre de estar sin pecado».

Respuesta: La cuestión no es si está mandado, porque esto es evidente, sino si este precepto, tan manifiesto, puede ser cumplido en este cuerpo presa de muerte, donde *la carne desea contra el espíritu, y el espíritu contra la carne,* para no hacer lo que queremos. De este cuerpo mortal no se ve libre todo el que muere, sino el que haya recibido la gracia en esta vida, y, para no recibirla en vano, fructifique en obras buenas. Porque una cosa es morir, lo cual obliga a todos los hombres el último día de su vida, y otra cosa es *ser librado de este cuerpo de muerte,* lo cual sólo lo concede a sus santos y fieles *la gracia de Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo.* Además, después de esta vida se otorga un premio completo, pero solamente a aquellos que lo han merecido. Porque nadie alcanzará la plenitud de la justicia, cuando haya salido de este mundo, si no ha corrido hacia ella con hambre y sed cuando estaba en él. *Dichosos,* en verdad, *los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos quedarán saciados.*

18. Así, pues, mientras estamos desterrados *lejos del Señor, caminamos sin verlo, guiados por la fe y no por la visión;* por eso dijo: *El justo vivirá por su fe;* ésta es nuestra justicia durante el mismo destierro [18], que tendamos ahora con un ca-

probatur praeceptum esse homini ut absque peccato sit». ad hoc respondemus: non utrum praeceptum sit quaeritur, quod ualde manifestum est; sed hoc ipsum, quod praeceptum esse constat, utrum in corpore mortis huius **[15]** possit impleri, ubi *caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem, ut non ea quae* uolumus faciamus (Gal 5,17). de quo corpore mortis huius non omnis liberatur qui finit hanc uitam, sed qui in hac uita susceperit gratiam et ne in uanum suscipiat bonis operibus egerit. aliud est enim exire de hoc corpore, quod omnes homines dies uitae huius ultimus cogit, aliud est autem liberari *de corpore mortis huius,* quod sola *dei gratia per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,24.25) sanctis et fidelibus eius impertit. post hanc autem uitam merces perficiens redditur, sed eis tantum, a quibus in hac uita eiusdem mercedis meritum comparatur. non enim ad saturitatem iustitiae, cum hinc exierit, quisque perueniet, nisi ad eam cum hic est esuriendo et sitiendo cucurrerit; *beati* quippe *qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* (Mt 5,6).

18. Quamdiu ergo peregrinantes *a domino per fidem ambulamus, non per speciem* (2 Cor 5,6.7) — unde dictum est: *iustus ex fide uiuit* (Hab 2,4) — haec est nostra in ipsa peregrinatione iustitia, ut ad illam perfectionem plenitudinemque iustitiae, ubi in specie decoris eius iam

ésta más de 270 citas de la Escritura: 77 del AT y 196 del NT; de éstas, 42 de la carta a los Romanos y 7 de la carta a los Gálatas.

[18] Véase nota complementaria n.[9]: *La penitencia y las obras buenas* p.952.

minar recto y perfecto a aquella perfección y plenitud de la justicia, donde la caridad será ya plena y perfecta en la contemplación de su hermosura, castigando nuestro cuerpo y sometiéndole a servidumbre, ayudando con limosnas, perdonando con alegría y de corazón los pecados cometidos contra nosotros y perseverando en la oración; haciendo todo esto con la profesión de la doctrina sana, sobre la que se edifica la fe auténtica, la esperanza firme, la caridad pura. Esta es aquí nuestra justicia, por la que corremos, hambrientos y sedientos, hacia la perfección y plenitud de la justicia para después saciarnos de ella. El Señor dijo en el Evangelio: *Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos,* a fin de que nosotros no andemos nuestra peregrinación con fines de gloria humana. Pues bien, en la explicación de la misma justicia indicó solamente estas tres cosas: el ayuno, la limosna y la oración [19]. Esto es: el ayuno, para significar la mortificación total del cuerpo; la limosna, para significar toda benevolencia y beneficencia de dar y de perdonar, y la oración, para resumir todas las reglas del deseo de perfección. Así, por la mortificación del cuerpo, se pone freno a la concupiscencia. Esta no solamente debe ser frenada, es que no debe existir en absoluto. Y no existirá en aquel estado perfecto de la justicia, donde no habrá absolutamente pecado alguno. Porque incluso en el uso de las cosas permitidas y lícitas manifiesta muchas veces su inmoderación; hasta en la misma beneficencia, por la cual el jus-

plena et perfecta caritas erit, nunc ipsius cursus rectitudine et perfectione tendamus castigando corpus nostrum et seruituti subiciendo (cf. 1 Cor 9,27) et elemosynas in dandis beneficiis et dimittendis quae in nos sunt commissa peccatis hilariter et ex corde faciendo et orationibus indesinenter instando (cf. Rom 12,12; Col 4,2) et haec faciendo in doctrina sana, qua aedificatur fides recta, spes firma, caritas pura (cf. 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 2,1). *(300)* haec **[16]** est nunc nostra iustitia, qua currimus esurientes et sitientes ad perfectionem plenitudinemque iustitiae, ut ea postea saturemur. unde dominus in euangelio cum dixisset: *nolite facere iustitiam uestram coram hominibus, ut uideamini ab eis* (Mt 6,1), ne istum nostrum cursum fine humanae gloriae metiremur, non est in expositione iustitiae ipsius exsecutus nisi tria ista: ieiunium, elemosynas, orationes; ieiunio scilicet uniuersam corporis castigationem significans, elemosynis omnem beneuolentiam et beneficentiam uel dandi uel ignoscendi et oratione insinuans omnes regulas sancti desiderii: ut quoniam in castigatione corporis frenatur concupiscentia, quae non frenari, sed omnino esse non debet nec erit in illa perfectione iustitiae, ubi nullum erit omnino peccatum, et saepe in usu rerum etiam concessarum atque licitarum exserit immoderationem, suam in ipsa uero beneficentia, qua

[19] Véase nota complementaria n.[10]: *Ayuno, limosna, oración* p.952.

to atiende al prójimo, se hacen algunas cosas que perjudican creyendo que aprovechan; incluso a veces por debilidad, bien cuando se atiende de modo insuficiente a las necesidades de otros, bien cuando se saca poco provecho de ello; y, al derrochar bondad y sacrificio, cunde el desánimo, que oscurece la alegría, siendo así que Dios ama al que da con alegría; y tanto más cunde cuanto menos aprovecha cada uno, y tanto menos cuanto mayor es su progreso. Por todo esto, pedimos justamente en la oración: *Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.* Así que pongamos en práctica lo que decimos: o amamos incluso a nuestros enemigos o, si alguno todavía, párvulo en Cristo, no llega a tanto, perdone de corazón al que, arrepentido de haber pecado contra él, le pide perdón, si es que quiere que el Padre celestial escuche su oración.

19. Si no queremos ser obstinados, en esta oración se nos propone el espejo donde se contempla la vida de los justos, que viven de la fe y corren con perfección, aunque no estén sin pecado. Por eso dicen: *Perdónanos,* porque todavía no han llegado a la meta.

Dice a propósito de esto el Apóstol: *No es que ya haya conseguido el premio o que ya esté en la meta. Hermanos, yo a mí mismo me considero como si aún no hubiera conseguido el premio. Sólo busco una cosa: olvidándome de lo que queda atrás y lanzándome hacia lo que está por delante, corro hacia el premio de la suprema vocación de Dios en Cristo Jesús. Cuantos somos perfectos comprendamos esto mismo.* Es decir, los que corremos con perfección debemos comprender esto: que aún no somos perfectos, para que lleguemos a ser perfeccionados allí hacia donde corremos ahora con perfección. Y así, *cuando llegue lo que es perfecto, se aniquilará lo que es a medias.* Es a saber, que allí no existirá nada a medias, sino que todo será íntegro, porque a la fe y a la esperanza sucederá la realidad misma, que ya no es creída y esperada, sino contemplada y poseída.

Pero la caridad, que es la más grande de las tres, no será destruida, sino aumentada y completada por la contemplación de lo que creía y por la consecución de lo que esperaba. En esta plenitud de la caridad quedará cumplido el precepto: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu ser.* Porque, cuando existe aún algún poso de concupiscencia carnal, que será refrenado, v. gr., por la continencia, Dios no es amado por completo con toda el alma. Realmente, la carne sola no tiene deseos sin el alma, aunque se hable de deseo carnal, porque es el alma quien desea carnalmente. Pero entonces el justo existirá completamente sin pecado, porque no habrá *en sus miembros ninguna ley que guerree contra la ley de su espíritu,* sino que amará completamente a Dios *con todo el corazón, con toda el alma y con todo el ser,* que es *el mandamiento primero* y principal.

¿Por qué al hombre no le sería mandada tanta perfección, aunque nadie la alcance en esta vida? Porque nadie corre bien si no sabe a dónde debe correr. Y ¿cómo lo va a saber, si no

iustus consulit proximo, quaedam fiunt quae obsint, cum prodesse putata sint, et aliquando per infirmitatem, uel cum minus sufficitur necessitatibus aliorum uel parum in eis proficit, quod benignitatis ac laboris impenditur, subrepit taedium, quo fuscetur hilaritas, in qua *datorem diligit deus* (2 Cor 9,7), subrepit autem tanto magis, quanto minus quisque, et tanto minus, quanto magis profecerit — his atque huius modi consideratis merito in oratione dicimus: *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (Mt 6,12); si **[17]** tamen quod dicimus faciamus, ut uel ipsi etiam diligantur inimici uel, si quisquam adhuc in Christo paruulus hoc nondum facit, paenitenti tamen quod in eum quisque peccauit et ueniam petenti ex intimo cordis ignoscat, si uult ut eius orationem pater caelestis exaudiat.

19. In qua oratione si contentiosi esse nolimus, satis nobis propositum speculum est ubi inspiciatur uita iustorum, qui *ex fide* (Hab 2,4) uiuunt et perfecte currunt, quamuis sine peccato non sint. unde dicunt: *dimitte nobis* (Mt 6,12), quia nondum quo curritur peruenerunt. hinc dicit apostolus: *non quia iam acceperim aut iam perfectus sim. fratres, ego me non arbitror adprehendisse; unum autem quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis dei in Christo Iesu. quotquot ergo perfecti, hoc sapiamus* (Phil 3,12-15); id est: quotquot perfecte currimus, hoc sapiamus, quod nondum perfecti sumus, ut illic perficiamur, quo perfecte adhuc currimus, ut *cum uenerit quod perfectum est, quod ex parte est destruatur* (1 Cor 13,10), id est non iam ex parte sit, sed ex toto, quia fidei et spei iam res ipsa, non quae credatur et speretur, sed quae uideatur teneaturque, succedet, caritas autem, quae in his tribus maior est, non auferatur (cf. 1 Cor 13,13), sed augeatur et impleatur contemplata quod credebat et quod sperabat indepta. in qua plenitu*(301)*dine caritatis praeceptum illud implebitur: *diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua* **[18]** *et ex tota mente tua* (Deut 6,5; Mt 22,37). nam cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiae, quod uel continendo frenetur, non omni modo ex tota anima diligitur deus. non enim caro sine anima concupiscit, quamuis caro concupiscere dicatur, quia carnaliter anima concupiscit. tunc erit iustus sine ullo omnino peccato, quia nulla lex erit *in membris* eius repugnans *legi mentis* eius (Rom 7,23), sed prorsus *toto corde, tota anima, tota mente* diliget *deum,* quod est *primum* summumque *praeceptum* (Mt 22,37.38). cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamuis eam in hac uita nemo habeat? non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. quomodo autem sciretur, si

hay un precepto que se lo indique? Por lo tanto, corramos de tal modo que lo alcancemos. Porque todos los que corren bien llegan a ganar; no como *en el estadio, donde ciertamente todos los corredores cubren la carrera, pero uno solo se lleva el premio.* Corramos con fe, con esperanza, con deseo. Corramos castigando el cuerpo y haciendo la limosna de dar bienes, y perdonar males con alegría y de corazón, rezando para animar a los corredores en su esfuerzo. Así atenderemos al mandato de la perfección, para no descuidarnos en la carrera hacia la plenitud de la caridad [20].

CAPITULO IX

PRECEPTOS DE LA PERSEVERANCIA

IX 20. Dicho esto, oigamos los testimonios del autor a quien respondemos [21], como si fuésemos nosotros mismos quienes los presentamos. En el Deuteronomio: *Tú serás perfecto delante del Señor, tu Dios. Ninguno será imperfecto entre los hijos de Israel.* Dice el Salvador en el Evangelio: *Sed perfectos, porque vuestro Padre celestial es perfecto.* Y el Apóstol en la segunda a los Corintios: *Por lo demás, hermanos, alegraos, trabajad por vuestra perfección.* Y a los Colosenses: *Amonestamos a todos, enseñamos a todos con todos los recur-*

nullis praeceptis ostenderetur? sic ergo curramus, ut conprehendamus. omnes enim qui recte currunt, conprehendent, non sicut *in agone theatrico omnes quidem currunt, sed unus accipit palmam* (1 Cor 9,24). curramus credendo, sperando, desiderando; curramus corpus castigando et elemosynas in bonis dandis malisque ignoscendis hilariter et ex corde faciendo et currentium uires ut adiuuentur orando et sic audiamus praecepta perfectionis, ne currere neglegamus ad plenitudinem caritatis.

IX. 20. His praemissis ea testimonia quae posuit iste cui respondemus, tanquam nos ea protulerimus, diligenter audiamus. «in Deuteronomio: *tu autem perfectus eris coram domino deo tuo* (Deut 18,13); item illic: *et non erit inconsummatus in filiis Israel* (Deut 23,17); item saluator in euangelio: *estote perfecti, quia pater uester qui in caelis est perfectus est* (Mt 5,48); item apostolus ad Corinthios **[19]** secunda: *de cetero, fratres, gaudete, perfecti estote* (2 Cor 13,11); item ad Colossenses: *corripientes omnem hominem et docentes in omni sapientia, ut exhibeamus omnem hominem perfectum in Christo* (Col 1,28); item ad

[20] Véase nota complementaria n.[11]: *La perfección es obra de la gracia divina* p.953.

[21] Celestio imita aquí a su maestro Pelagio (CASPARI, 119), acumulando citas incompletas de la Sagrada Escritura como «testimonios» para probar sus ideas. Es la táctica propia de toda herejía. San Jerónimo clamó contra este abuso, que no valora ni el sentido propio ni el contexto (SAN JERÓNIMO, *Carta* 53,7 y *Carta* 148). Por eso, San Agustín corrige a Celestio con finas observaciones (n.21-22).

sos de la sabiduría, para que todos lleguen a la madurez en su vida cristiana. Lo mismo a los Filipenses: *Cualquier cosa que hagáis, sea sin protestas ni discusiones; así seréis irreprochables y limpios, hijos de Dios sin tacha.* Y a los Efesios: *Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en la persona de Cristo con toda clase de bienes espirituales y celestiales; él nos eligió en la persona de Cristo —antes de crear el mundo— para que fuésemos santos e irreprochables ante él.* De nuevo a los Colosenses: *Antes estabais también vosotros alienados* [22] *de Dios y erais enemigos suyos por la mentalidad que engendraban vuestras malas acciones; ahora, en cambio, gracias a la muerte que Cristo sufrió en su cuerpo de carne, habéis sido reconciliados, y Dios puede admitiros a su presencia como a un pueblo santo sin mancha y sin reproche.* De nuevo a los Efesios: *Para colocarla ante sí gloriosa, la Iglesia sin mancha, ni arruga, ni nada semejante, sino santa e inmaculada.* Y en la primera a los Corintios: *Sed sobrios y justos y no pequéis.* Lo mismo en la epístola de San Pedro: *Por eso, estad interiormente preparados para la acción, controlándoos bien, a la expectativa del don que os va a traer la revela-*

Philippenses: *omnia facite sine murmuratione et haesitatione, ut sitis inreprehensibiles et simplices sicut filii dei inmaculati* (Phil 2,14.15); item ad Ephesios: *benedictus deus et pater domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spiritali in caelestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante constitutionem mundi, ut essemus sancti et inmaculati in conspectu eius* (Eph 1,3.4); item ad Colossenses: *et uos cum essetis aliquando alienati et inimici sensus eius* [a] *in operibus malis, nunc autem reconciliati in corpore carnis eius per mortem eius, exhibete uos sanctos et inmaculatos et inreprehensibiles* (Col 1,21); item ad Ephesios: *ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid huius modi, ut sit sancta et inmaculata* (Eph 5,27); item ad Corin*(302)*thios prima: *sobrii estote et iusti et nolite peccare* (cf. 1 Cor 15,34); item in epistula sancti Petri: *propter quod succincti lumbos mentis uestrae, sobrii perfecte sperate in eam quae offertur uobis gratiam, quasi filii oboedientiae, non configurati prioribus ignorantiae*

[22] «Alienados» tiene el sentido de *olvido de sí mismos,* desposeídos de su conciencia de criaturas y alejados del propio ser más verdadero, de Dios, para dispersarse por los bienes, valores y seguridades que encienden espejismos ilusorios y falsas esperanzas (cf. Lc 12,16-21 y 14,11-21). Este es el sentido de la *aversio-conversio* de la interioridad agustiniana (cf. *Confesiones;* Serm. 30 n.3-7: BAC n.53 vol.7 p.450-455; CAPÁNAGA, V., *Pecado y enajenación,* en *Buscando a Dios con San Agustín:* Augustinus [1983] vol.28 n.109-111 p.326). Contenido totalmente distinto al de la filosofía hegeliana, que con el término *alienación* entiende el fracaso de la existencia humana, que siente la necesidad de salir de sí mismo para realizarse hacia lo trascendente; y a la ideología marxista, que aparta al hombre de sí mismo, negando el sentido de lo absoluto; toda conciencia religiosa y la misma religión como opio del pueblo, etc. (cf. CONC. VAT. II, *Gaudium et Spes* n.19-21). Mientras que, para San Agustín, la búsqueda de lo trascendente se encuentra en la interioridad del hombre, dentro de sí mismo, donde habita la Verdad.

a) sensu PL (eius *omit.).*

ción de Jesucristo. Como hijos obedientes, no os amoldéis más a los deseos que teníais antes, en los días de vuestra ignorancia. El que os llamó es santo; como él, sed también vosotros santos en toda vuestra conducta, porque dice la Escritura: «Seréis santos, porque yo soy santo». Por eso, el santo David dice también: *Señor, ¿quién puede habitar en tu tabernáculo o quién puede descansar en tu monte santo? El que procede honradamente y practica la justicia.* En otro lugar: *Con él viviré sin tacha.* Y también: *Dichosos los que con vida intachable caminan en la voluntad del Señor.* Lo mismo en Salomón: *El Señor ama los corazones santos, pues acepta a todos los que son sin tacha.*

Algunos de estos testimonios exhortan a los que corren a que corran bien; otros recuerdan la misma meta adonde se dirigen corriendo. A veces no es absurdo decir que entra sin tacha no porque es ya perfecto, sino porque corre hacia la misma perfección intachablemente; y, sin delitos condenables, no descuida tampoco purificar con limosnas los mismos pecados veniales. Es decir, la oración pura purifica nuestro caminar, esto es, el camino por donde caminamos a la perfección; y la oración es pura cuando oramos con verdad: *Perdónanos, así como nosotros perdonamos,* para que, al no ser objeto de reprensión lo que no es objeto de culpa, nuestro caminar hacia la perfección sea irreprensible, sin tacha, de tal modo que, cuando hayamos llegado a ella, no haya en absoluto ya nada que purificar con el perdón.

uestrae <concupiscentiis>, **[20]** *sed secundum eum qui uocauit uos sanctum et ipsi sancti in omni conuersatione sitis, quia scriptum est: sancti eritis, quia ego sanctus sum* (1 Petr 1,13-16). unde et beatus Dauid dicit: *domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? aut quis requiescet in monte sancto tuo? qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam* (Ps 14,1.2); et alibi: *et ero inmaculatus cum eo* (Ps 17,24); et alibi: *beati inmaculati in uia, qui ambulant in lege domini* (Ps 118,1); item apud Salomonem: *diligit dominus sancta corda; accepti sunt autem illi omnes inmaculati»* (Prov 22,11). horum testimoniorum aliqua currentes exhortantur, ut perfecte currant, aliqua ipsum finem commemorant, quo currendo pertendant. ingredi autem sine macula non absurde etiam ille dicitur, non qui iam perfectus est, sed qui ad ipsam perfectionem inreprehensibiliter currit, carens criminibus damnabilibus atque ipsa peccata uenialia non neglegens mundare elemosynis. ingressum quippe, hoc est iter nostrum, quo tendimus ad perfectionem, munda mundat oratio; munda est autem oratio, ubi ueraciter dicitur: *dimitte nobis, sicut et nos dimittimus* (Mt 6,12), ut, dum non reprehenditur quod non imputatur, sine reprehensione, hoc est sine macula noster ad perfectionem cursus habeatur, in qua perfectione, cum ad eam uenerimus, iam non sit omnino quod ignoscendo mundetur.

CAPITULO X

Observaciones que hace San Agustín

X 21. A continuación, nuestro autor aduce testimonios para demostrar que los preceptos divinos no son pesados. Pero ¿quién ignora que, siendo el amor el precepto general —porque *el fin de todo precepto es el amor; por eso amar es cumplir la ley entera*—, no es pesado lo que se hace por amor, sino lo que se hace por temor? Se lamentan de los preceptos de Dios los que intentan cumplirlos por temor; en cambio, *el amor perfecto expulsa el temor* y hace ligera la carga del precepto, que no sólo no oprime con su peso, antes bien eleva a manera de las alas. Para alcanzar un amor tan grande como sea posible en la carne mortal, es poca cosa el poder de decisión de nuestra voluntad sin la ayuda de *la gracia divina por Jesucristo nuestro Señor.* En efecto, hay que repetir que *ha sido derramada en nuestros corazones* no por nosotros mismos, sino *por el Espíritu Santo que se nos ha dado.* La Escritura solamente recuerda que los preceptos divinos no son pesados para que el alma que los sienta pesados entienda que todavía no ha recibido las fuerzas por las cuales los preceptos del Señor son tal como los recomienda: ligeros y suaves, y para que pida con gemidos de la voluntad que le conceda el don de la facilidad. Ciertamente, el que dice: *Haz mi corazón sin tacha;* y: *Dirige mis pasos según tu palabra para que no me domine la maldad;*

[21] X. 21. Deinde iste adhibet testimonia, quibus ostendat non esse grauia diuina praecepta. quis autem nesciat, cum praeceptum generale sit caritas — quia *finis praecepti est caritas* (1 Tim 1,5) *et plenitudo legis est caritas* (Rom 13,10) — graue non esse quod diligendo fit, non timendo? laborant autem in dei praeceptis, qui ea timendo conantur implere; *sed perfecta caritas foras mittit timorem* (cf. 1 Io 4,18) et facit praecepti sarcinam leuem, non solum non prementem onere ponderum, uerum etiam subleuantem uice pinnarum. quae tamen caritas ut habeatur etiam tanta quanta in corpore mortis huius haberi potest, parum est nostrae uoluntatis arbitrium, nisi adiuuet *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,25), *diffunditur* quippe *in cordibus nostris,* quod saepe dicendum est, non per nos ipsos, sed *per spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom 5,5). nec aliam ob causam scriptura commemorat non *(303)* esse grauia praecepta diuina, nisi ut anima quae illa grauia sentit intellegat nondum se accepisse uires, quibus talia sint praecepta domini qualia commendantur, leuia scilicet atque suauia, et oret gemitu uoluntatis, ut impetret donum facilitatis. qui enim dicit: *fiat cor meum inmaculatum* (Ps 118,80), et: *itinera mea dirige secundum uerbum tuum,*

y: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo;* y: *No nos dejes caer en la tentación,* y otras citas semejantes que sería largo recordar, pide siempre lo mismo: cumplir los mandamientos de Dios. Porque no mandaría cumplirlos si nuestra voluntad no interviniese para nada, ni la voluntad tendría que acudir a la oración si ella se bastase por sí sola. Cuando nos recomienda que los preceptos no son pesados, es para que aquel a quien le parecen pesados entienda que no ha recibido aún el don por el cual no son pesados y para que no se crea que los cumple a la perfección cuando obra de tal modo que, siendo pesados —porque *al que da de buena gana lo ama Dios*—, sin embargo, y a pesar de sentir su peso, no se desanima desesperando, sino que se esfuerza por buscar, pedir y llamar.

22. *¿Cómo los preceptos del Señor pueden ser «carga ligera»?*

Veamos también en estos testimonios citados cómo los preceptos que Dios nos recomienda no son pesados. «Porque —dice él— los mandamientos de Dios no sólo no son imposibles, sino ni siquiera pesados». En el Deuteronomio: *Y el Señor, tu Dios, volverá a complacerse en hacerte el bien, como se complació en hacérselo a tus padres, si escuchas la voz del Señor, tu Dios, guardando sus preceptos y mandatos, lo que está escrito en el código de esta ley: conviértete al Señor, tu Dios, con todo el corazón y con toda el alma. Porque el precepto que yo te mando hoy no es pesado ni inalcanzable; no está en el cielo; no vale decir: «¿Quién de nosotros subirá al cielo y nos lo traerá, y nos lo proclamará para que lo cumplamos?» No está más allá del mar; no vale decir: «¿Quién de nosotros cruzará el mar y nos lo traerá, y nos lo proclamará para que lo cumplamos?» El mandamiento está muy cerca de ti: en tu corazón, en tu boca y en tus manos. Cúmplelo.* Lo mismo dice el Señor en el Evangelio: *Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis vuestro descanso. Porque mi yugo es llevadero, y mi carga ligera.* Igualmente, en la carta de San Juan: *En esto consiste el amor de Dios, en que cumplamos sus mandamientos; y los mandamientos de Dios no son pesados.*

Una vez vistos estos testimonios de la ley, del Evangelio y de los apóstoles, podemos elevarnos a esta gracia, que no comprenden los *que, desconociendo la justicia de Dios y queriendo imponer la suya, no se someten a la justicia de Dios.* Realmente, los que no comprenden las palabras del Deuteronomio tal como las ha recordado el apóstol Pablo: *Por la fe del corazón llegamos a la justicia, y por la profesión de los labios a la salvación,* porque *no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos;* al menos por este último testimonio del apóstol Juan, traído para probar su opinión cuando dicen: *En esto consiste el amor de Dios, en que cumplamos los mandamientos;* y: *Los mandamientos de Dios no son pesados,* deben recordar, sobre todo, que ningún mandamiento de Dios es pesado para el amor de Dios, que se derrama *en nuestros corazones* únicamen-

et ne dominetur mihi omnis iniquitas (Ps 118,133), et: *fiat uoluntas tua sicut in caelo ita et in terra* (Mt 6,10), et: *ne nos inferas in temptationem* (Mt 6,13) et cetera huius modi, quae commemorare longum est, hoc utique **[22]** orat, ut praecepta dei faciat, quae ut fierent, nec iuberetur, si nihil ibi nostra uoluntas ageret, nec oraretur, si sola sufficeret. commendantur ergo non esse grauia, ut cui grauia sunt intellegat nondum se accepisse donum, quo grauia non sint, nec arbitretur ea se perficere, quando ita facit, ut grauia sint — *hilarem enim datorem diligit deus* (2 Cor 9,7) — nec tamen, cum ea grauia sentit, desperando frangatur, sed ad quaerendum, petendum pulsandumque cogatur (cf. Lc 11,9).

22. Audiamus ergo et in his testimoniis, quae deinde posuit, deum sua praecepta non grauia commendantem. «quod dei mandata», inquit, «non modo inpossibilia non sint, uerum ne grauia quidem. in Deuteronomio: *et conuertetur dominus deus tuus epulari in te super bonis, sicut epulatus est super patres tuos, si audieritis uocem domini dei uestri custodire et facere omnia mandata eius et iustitias et iudicia quae scripta sunt in libro legis huius: si conuersus fueris ad dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua. quia mandatum hoc, quod ego mando tibi hodie, non est graue neque longe a te est. non est in caelo, ut dicas: quis ascendet in caelum et accipiet illud nobis et audientes faciemus? non est trans mare, ut dicas: quis transfretabit mare et accipiet illud nobis et audientes faciemus? iuxta te est enim uerbum in ore tuo, in corde et in manibus tuis facere illud* (Deut 30,9-14). item dominus **[23]** in euangelio: *uenite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego uos requiescere faciam. tollite iugum meum super uos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et inuenietis requiem animabus uestris; iugum enim meum suaue est et onus meum leue est* (Mt 11,28-30). item in epistula sancti Iohannis: *haec est caritas dei, ut mandata eius obseruemus;* et *mandata eius grauia non sunt*» (1 Io 5,3). his auditis legitimis et euangelicis et apostolicis testimoniis aedificemur ad gratiam, quam non intellegunt qui *ignorantes dei iustitiam et suam uolentes constituere iustitiae dei non sunt subiecti* (Rom 10,3). si enim non intellegunt illud ex Deuteronomio quemadmodum apostolus Paulus commemorauerit, ut *corde* credatur *ad iustitiam, ore* [autem] *confessio* fiat *ad salutem* (Rom 10,10), quia *non est opus sanis medicus, sed male habentibus* (Mt 9,12), isto certe Iohannis apostoli testimonio, quod ad istam sententiam ultimum posuit, ubi ait: *haec est caritas dei, ut mandata eius seruemus; et mandata eius grauia non sunt* (1 Io 5,3), debent utique com(*304*)moneri caritati dei non esse graue mandatum dei, quae nonnisi *per spiritum sanctum*

te *por el Espíritu Santo* y no por el poder de decisión de la voluntad humana, al que dan más importancia de la conveniente, con menoscabo de la justicia de Dios. Amor que solamente será perfecto cuando haya desaparecido todo temor del castigo.

CAPITULO XI

Discusión de los textos: la santidad de Job [23]

XI 23. Después de estos testimonios, Celestio ha propuesto los que suelen citarse contra ellos, sin dar solución alguna; y, al considerarlos contradictorios, ha embrollado más las cuestiones.

Así, dice que «los testimonios de la Escritura que habría que poner como objeción a quienes juzgan a la ligera sobre el libre albedrío o sobre la posibilidad de no pecar, él los puede anular por la autoridad de la misma Escritura. En efecto, dice, suele objetarse aquello de Job: *¿Quién está sin pecado? Ni siquiera el niño de un solo día sobre la tierra»* [24]. A continuación, como para responder a este testimonio con otros parecidos, trae lo que el mismo Job ha dicho: *Hombre justo y sin tacha, me he convertido en objeto de mofa,* no entendiendo que puede llamarse justo al hombre que se acerca tanto a la perfección de la justicia que casi la toca. No niego que muchos lo hayan podido conseguir aun en esta vida, en la cual se vive *por la fe.*

24. Estos testimonios confirman lo que dicho autor, en buena lógica, aduce, tomado del mismo Job: *Heme aquí próximo ante mi propio juicio, y sé que seré hallado justo.* En realidad, el juicio de que se habla allí es éste: *Y hará tu justicia como el amanecer, tu derecho como el mediodía.* Por último, no dijo: «Allí estoy», sino: *Muy cerca estoy.* Si quiso dar a entender por *su* juicio, no con el que él mismo se juzgará, sino con el que será juzgado al fin del mundo, serán encontrados justos en aquel juicio todos los que pueden decir sin mentira: *Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.* Por este perdón serán hallados justos y porque borraron con limosnas los pecados que aquí tenían. Por eso dice el Señor: *Dad limosna, y lo tendréis limpio todo.* Finalmente, esto les dirá a los justos que van al reino prometido: *Porque tuve hambre, y me disteis de comer,* etc.

Sin embargo, una cosa es estar sin pecado —y esto se dice en esta vida únicamente del Unigénito, y otra estar sin tacha, lo cual se puede decir también en esta vida de muchos justos, porque hay un modo de vivir virtuoso, del cual, aun en las relaciones humanas, no puede haber queja justa. Así, ¿quién se puede quejar con razón de una persona que no quiere mal a nadie y que ayuda fielmente a cuantos puede, ni tiene deseo alguno de venganza contra quien le hace mal, de tal modo que pueda decir con verdad: *Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores?* Y, no obstante, por lo mismo que dice con

diffunditur in cordibus nostris (Rom 5,5), non [per arbitrium] humanae uoluntatis, cui plus dando quam oportet ignorant iustitiam dei: quae tamen caritas tunc perfecta erit, cum poenalis timor omnis abscesserit.

XI. 23. Post haec proposuit testimonia, quae contra eos dici solent, nec ea soluit, sed commemorando quasi contraria **[24]** quaestiones artius inligauit. ait enim: «testimonia scripturarum, quae e diuerso ponenda sunt his qui arbitrii libertatem uel non peccandi possibilitatem inperite existimant se scripturarum auctoritate posse destruere. obicere enim solent», inquit, «quod sanctus Iob dixerit: *quis mundus est a peccato? nec infans, cuius est unius diei uita super terram* (Iob 14,4, sec.LXX), deinde quasi respondet huic testimonio aliis testimoniis, quod ipse Iob dixerit: *iustus enim uir et sine querella factus sum in derisu* (Iob 12,4), non intellegens posse dici hominem iustum, qui perfectioni iustitiae plurimum accessit, ita ut ei proximus fieret: quod multos etiam in hac uita potuisse, in qua *ex fide* uiuitur, non negamus (cf. Hab 2,4).

24. Hoc et illo testimonio confirmatur, quod iste consequenter adiunxit ab eodem Iob dictum: *ecce ego proximus sum iudicio meo, et scio quia iustus inueniar* (Iob 13,18). hoc enim est iudicium, de quo alibi dicitur: et *educet uelut lumen iustitiam tuam et iudicium tuum uelut meridiem* (Ps 36,6). denique non dixit: ibi sum, sed: *proximus sum.* quodsi iudicium suum illud intellegi uoluit, non quo ipse iudicabit, sed quo in fine iudicandus est, iusti in illo iudicio inuenientur omnes qui non fallaciter dicunt: *dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (Mt 6,12). per hanc enim dimissionem iusti inuenientur et [a] quod ea quae hic habebant peccata elemosynis deleuerunt. **[25]** unde dominus dicit: *date elemosynas, et ecce omnia munda sunt uobis* (Lc 11,41). denique hoc dicetur iustis in regnum promissum ituris: *esurii enim, et dedistis mihi manducare* (Mt 25,35) et cetera huius modi. sed aliud est esse sine peccato, quod de solo in hac uita unigenito dictum est, aliud esse sine querella, quod de multis iustis etiam in hac uita dici potuit, quoniam est quidam modus bonae uitae, de quo etiam in ista humana conuersatione iusta querella esse non possit. quis enim iuste queritur de homine, qui nemini male uult et quibus potest fideliter consulit nec contra cuiusquam iniurias tenet libidinem uindicandi, ut ueraciter dicat: *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (Mt 6,12)?

[23] Véase nota complementaria n.[12]: *Los ejemplos de los justos* p.954.

[24] Sobre la versión de los *Setenta* véase *La ciudad de Dios* (2.°): BAC n.172 vol.17 3.ª ed. p.980.

a] eo PL.

verdad: *Perdónanos, así como nosotros perdonamos,* confiesa que él no está sin pecado.

25. *La oración de Job:* ¿Qué es lo que dice Job? *Ninguna maldad había en mis manos, sino que mi oración era pura.* Ciertamente que su oración era sin tacha, porque pedía perdón con toda justicia al que lo daba con verdad.

26. *Su sentimiento.* Y cuando habla del Señor: *Que multiplica mis muchas heridas sin motivo,* no dice: «Que ninguna le ha producido con motivo», sino: *muchas sin motivo.* Porque le ha multiplicado sus muchas heridas no a causa de sus muchos pecados, sino para probarle la paciencia. En efecto, cree que debió sufrir un poco a causa de los pecados, de los que no estuvo exento, como confiesa en otra parte.

27. *Progresos en la lucha contra el mal.* También dice: *He guardado sus caminos y no me desvié de sus mandatos, ni me apartaré.* Guarda los caminos de Dios todo el que no se desvía hasta abandonarlos, sino que progresa más corriendo en ellos, aunque a veces, como débil, tropieza y titubea; progresa reduciendo los pecados hasta que llegue a donde pueda estar sin pecado. Realmente, no puede progresar en modo alguno si no es guardando sus caminos. En cambio, el apóstata es el que se aparta y aleja de los mandatos del Señor, no el que, a pesar de algún pecado, no ceja de luchar con perseverancia contra él hasta que llegue allí donde no subsistirá lucha alguna con la muerte. En esta lucha somos revestidos de aquella justicia con la cual vivimos aquí por la fe, y con ella somos protegidos de

et tamen eo ipso quod uerum dicit: *dimitte, sicut et nos dimittimus,* sine peccato se non esse declarat.

25. Inde est quod dicit: *nihil iniquum erat in manibus meis, sed oratio mea munda* (Iob 16,17). hinc enim erat munda oratio, quia ueniam non iniuste petebat, qui ueraciter dabat.

26. Et quod dicit de domino: *multas enim contritiones (305) meas fecit sine causa* (Iob 9,17), non ait: nullas fecit cum causa, sed *multas sine causa.* non enim propter multa peccata eius factae sunt ei multae contritiones, sed propter probationem patientiae. nam propter peccata, sine quibus, ut alibi confitetur, non fuit, pauciora se pati debuisse iudicat (cf. Iob 6,2.3).

[26] 27. Item quod dicit: *uias enim eius custodiui et non declinaui a mandatis eius neque discedam* (Iob 23,11.12), custodit uias dei, qui non sic exorbitat, ut eas relinquat, sed in eis currendo proficit, etsi aliquando ut infirmus offendit aut titubat; proficit autem minuendo peccata, donec perueniat ubi sine peccato sit. non enim aliter potest eo modo proficere nisi custodiendo uias eius. declinat autem a mandatis domini atque discedit apostata, non ille, qui, etiamsi habet peccatum, confligendi tamen cum eo perseuerantiam non relinquit, donec eo perueniat, ubi nulla cum morte contentio remanebit. in isto ergo conflictu induimur ea iustitia (cf. 1 Cor 15,55), qua hic *ex fide* uiuitur, et ea quodam modo lorica-

algún modo. Además, tomamos en favor nuestro el juicio contra nosotros cuando condenamos nuestros pecados al acusarlos. Por lo cual está escrito: *El mismo justo es el acusador de sí mismo cuando expone su causa.* Así dice también: *Me vestí de justicia y me rodeé del derecho como clámide.* Porque ésta suele ser, más bien, vestidura de guerra más que de paz cuando todavía guerrea la concupiscencia, no cuando la justicia sea plena, sin enemigo alguno posible, una vez destruido el último enemigo: la muerte.

28. *La existencia del mal en nosotros.* El mismo santo Job dice de nuevo: *Mi conciencia no me arguye por uno de mis días.* Nuestra conciencia no nos reprende en esta vida, en la que vivimos de la fe, cuando la misma fe, por la cual *del corazón llegamos a la justicia,* no descuida reprender nuestro pecado. Por eso dice el Apóstol: *Pues no hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco, eso hago.* Efectivamente, lo bueno es no amar desordenadamente, y el justo, *que vive de su fe* quiere este bien; y, sin embargo, hace lo que aborrece, porque apetece con desorden, aunque no se deje llevar de sus *codicias.* Si lo hace, entonces él mismo cede, consiente, y obedece al deseo del pecado. Es cuando su conciencia le arguye, porque se reprende a sí mismo, no al pecado que reside en sus miembros. En cambio, cuando no permite que *el pecado siga dominando en su cuerpo mortal para obedecer los deseos del cuerpo, ni pone sus miembros al servicio del pecado como instrumentos del mal,* entonces el pecado ciertamente reside en sus miembros, pero

mur (cf. Is 59,17). assumimus quoque iudicium, quod etiam contra nos pro nobis facimus, quando peccata nostra accusando damnamus. unde scriptum est: *iustus ipse sui accusator est in primordio sermonis* (Prov 18,17). hinc item dicit: *iustitia uestitus eram, et circumdedi mihi iudicium sicut chlamydem* (Iob 29,14). nam et ista uestis belli magis solet esse quam pacis, ubi adhuc expugnatur concupiscentia, non ubi erit plena sine aliquo prorsus hoste iustitia nouissima inimica morte destructa.

28. Quod autem iterum ait idem sanctus Iob: *non enim reprehendit me cor meum in omni uita mea* (Iob 27,6), tunc nos in ista uita, in qua ex fide uiuimus, non reprehendit cor nostrum, si eadem fides in qua *corde creditur ad iusti***[27]***tiam* (Rom 10,10), non neglegit reprehendere peccatum nostrum. unde dicit apostolus: *non enim quod uolo facio bonum, sed quod odi malum hoc ago* (Rom 7,15). bonum est enim non concupiscere, et hoc bonum uult iustus, *qui ex fide uiuit* (Hab 2,4); et tamen facit quod odit, quia concupiscit, quamuis *post concupiscentias* suas non eat (Eccli 18,30): quod si fecerit, tunc uere ipse fecit ut cedat, ut consentiat, ut desiderio peccati oboediat. tunc eum cor eius reprehendit, quia ipsum reprehendit, non illud peccatum eius, quod habitat in membris eius. cum uero non sinit regnare *peccatum in suo mortali corpore ad oboediendum desideriis eius* nec exhibet *membra sua arma*

no reina en ellos, porque no obedece a sus deseos. Por eso, cuando él hace lo que no quiere, esto es, no quiere codiciar y codicia, *reconoce la ley, que es buena.* Además, él quiere también lo mismo que la ley, porque quiere no codiciar, y la ley dice: *No codiciarás.*

Teniendo en cuenta que quiere lo que la ley también quiere, sin duda alguna que obedece a la ley; y, sin embargo, tiene apetencias desordenadas, porque no está sin pecado. Pero ya no lo realiza él, sino aquel pecado que habita en él. Por eso, su conciencia no le reprocha durante su vida, es decir, en su fe, porque *el justo vive por su fe,* y, por lo tanto, su fe es su vida. Realmente sabe que el bien no habita en su carne, donde reside el pecado; pero, al no consentir en él, vive por la fe, porque pide a Dios que le ayude en su lucha contra el pecado. Y para que no habite del todo en su carne le acompaña en el querer, aunque no le acompaña en el realizar perfectamente el bien. No le acompaña a no hacer el bien, sino a hacerlo a la perfección. Puesto que, cuando no consiente, hace el bien; y, cuando odia su concupiscencia, hace el bien; y, cuando no cesa de hacer limosnas, hace el bien; y, cuando perdona al que le ofende, hace el bien; y, cuando pide que le sean perdonadas sus deudas, y afirma con verdad que él mismo perdona también a sus deudores, y suplica no ser arrastrado a la tentación, sino librado del mal, hace el bien. Sin embargo, no le acompaña a hacer el bien a la perfección, porque esto sucederá solamente cuando aquella concupiscencia que habita en sus miembros no exista

iniquitatis peccato (Rom 6,12.13), inest quidem peccatum in membris eius, sed non regnat, quia non oboeditur desideriis eius. et ideo dum quod non uult agit, id est non uult concupiscere et concupiscit, consentit legi, *quia bona est.* hoc enim uult et ipse quod lex, quia uult ipse non concupiscere et lex dicit: *non concupisces* (Ex 20,17). in hoc quoniam uult quod et lex uult, procul dubio consentit legi; concupiscit *(306)* tamen quia non est sine peccato. sed iam non ipse operatur illud, *sed id quod in illo habitat peccatum.* ideo non eum reprehendit cor eius in omni uita eius, hoc est in fide eius, quia *iustus ex fide uiuit,* et ideo fides eius est uita eius. scit enim quia non habitat in carne eius bonum, ubi *habitat peccatum;* sed non ei consentiendo uiuit ex fide, quia inuocat deum, ut adiuuetur pugnans contra peccatum. quod ut omnino ibi non sit, *adiacet ei uelle, sed perficere bonum non adiacet* (cf. Rom 7,15-21) non facere bonum non **[28]** adiacet, sed perficere. nam in eo quod non consentit, bonum facit; et in eo quod odit concupiscentiam suam, bonum facit: et in eo quod elemosynas facere non cessat, bonum facit; et in eo quod illi qui in eum peccat ignoscit, bonum facit; et in eo quod petit dimitti sibi debita sua et ueraciter dicit quod dimittit etiam ipse debitoribus suis et orat, ne inferatur in temptationem, sed liberetur a malo, bonum facit. ei tamen perficere bonum

más. Por lo tanto, su conciencia no le reprende cuando se reprocha el pecado que habita en sus miembros y no tiene infidelidad alguna que reprender. De este modo, su conciencia no le reprocha durante toda su vida, esto es, por su fe, y, a la vez, está convencido de que no está sin pecado. Que es lo mismo que confiesa Job cuando dice: *No se te ha ocultado ninguno de mis pecados. Has sellado mis iniquidades en un saco y has anotado cuanto, a pesar mío, he transgredido.*

He procurado demostrar, lo mejor que he podido, cómo hay que interpretar los testimonios citados por nuestro interlocutor del santo Job. Sin embargo, él no ha aclarado la cita del mismo Job que ha propuesto: *¿Quién está limpio de pecado? Ni siquiera el niño que tiene un día de vida sobre la tierra.*

CAPITULO XII

¿ESTÁ EN EL HOMBRE LA VERDAD?

XII 29. «Los adversarios —continúa diciendo Celestio— acostumbran también a proponer esta frase: *Todo hombre es engañoso».* Pero él mismo tampoco aclara esto que propone contra ellos, sino que, al mencionar otros testimonios como contradictorios, ha dejado sin aclarar las palabras divinas ante aquellos que no entienden la Escritura santa. Así dice: «Debo responderles a todos ellos lo que está escrito en el libro de los Números: *El hombre es veraz.* Y sobre el santo Job leemos

non adiacet, quod tunc erit, quando concupiscentia illa quae habitat in membris eius nulla erit. non ergo eum reprehendit cor eius, quando reprehendit peccatum quod habitat in membris eius et non habet quam reprehendat infidelitatem eius. ita nec in uita sua, id est in fide sua a corde suo reprehenditur et sine peccato non esse conuincitur. quod et ipse Iob de se confitetur, ubi dicit: *nihil te latuit peccatorum meorum. signasti iniquitates meas in sacculo et annotasti, si quid inuitus transgressus sum* (Iob 14,16.17). testimonia ergo, quae posuit de uerbis sancti uiri Iob, nos, sicut potuimus, quemadmodum sint accipienda monstrauimus. nec tamen ille soluit, quod eundem Iob dixisse proposuit: *quis enim est mundus a peccato? nec infans cuius est diei unius uita super terram* (Iob 14,4 sec.LXX).

XII. 29. «Iterum proponere solent», inquit, *«omnis homo mendax»* (Ps 115,2). neque hoc contra se ipsos [a] a se ipso propositum soluit; sed commemorando alia uelut contraria testimonia apud eos qui non intellegunt sanctam scripturam diuina eloquia in lite dimisit. ait enim: «quibus respondendum est, quod in **[29]** Numeri libro scriptum est: *homo uerax* (Num 24,3.15 sec.LXX); et de sancto Iob legitur ita: *erat*

a] ipsum PL.

textualmente: *Había en tierra de Hus un varón llamado Job, hombre veraz, íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal*».

Me sorprende que tenga la audacia de traer este testimonio donde se dice: *Apartado de todo mal,* puesto que él quería que esto se entendiese de todo pecado, habiendo dicho más arriba que pecado es todo acto malo y no una sustancia. Recuerde que, aun cuando sea un acto, puede ser llamado cosa. Pero se aparta de todo mal el que o bien no consiente jamás en el pecado, del que no está libre, o bien no se deprime cuando alguna vez se ve agobiado; del mismo modo que un luchador más fuerte, aunque alguna vez es alcanzado, no por eso pierde su superioridad. Es verdad que se lee *hombre íntegro, hombre sin tacha;* pero no se lee «hombre sin pecado», excepto el Hijo del hombre, que es, al mismo tiempo, el Hijo único de Dios.

30. «También leemos —dice— en el mismo Job: *Y consideró el milagro del hombre veraz* Igual en Salomón a propósito de la sabiduría: *Los mentirosos no se acuerdan de ella, pero los veraces son reconocidos en ella.* Lo mismo en el Apocalipsis: *En sus labios no se encontró mentira; son irreprochables*».

Se responde a todo esto interpelando, a la vez, que de algún modo se puede decir que el hombre, mentiroso, sin duda, por sí mismo, es veraz por la gracia y la verdad de Dios. Por

uir habitans in regione Ausitide nomine Iob *uerax, sine crimine, iustus, dei cultor, abstinens se ab omni re mala* (Iob 1,1). miror quod ausus est ponere hoc testimonium, ubi dictum est: *abstinens se ab omni re mala,* cum hoc ab omni peccato uellet intellegi, cum superius dixerit peccatum actum malum [b] esse, non rem. reminiscatur ergo quia, etiamsi actus sit, res potest dici. abstinet se autem ab omni re mala qui peccato, sine quo non est, uel numquam omnino consentit uel, si aliquando premitur, non obprimitur; sicut luctator fortior, etsi aliquando tenetur, non ideo perdit quo superius inuenitur. legitur sane homo sine crimine, legitur sine querella, *(307)* at non legitur sine peccato nisi filius hominis, unus idemque dei filius unicus.

30. «Item», inquit, «apud ipsum Iob: *et miraculum tenuit ueracis hominis* (Iob 17,8); item apud Salomonem de sapientia: *uiri mendaces non erunt illius memores; uiri autem ueraces inuenientur in illa* (Eccli 15,8); item in Apocalypsi: *et in ore ipsorum non est inuentum mendacium; sine macula sunt*» (Apoc 14,5). ad haec et nos respondemus ammonentes, quomodo sit dicendus homo uerax per dei gratiam atque ueritatem, qui per se ipsum sine dubio mendax est. unde dictum est:

b] malum *omit.* PL.

eso se dice: *Todo hombre es engañoso.* Esto mismo significa el testimonio citado por él acerca de la sabiduría: *Pero los hombres veraces son reconocidos en ella;* sin duda, los que no en ella, sino en sí mismos, se descubre que son engañosos, como está escrito: *Antes sí erais tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor.* Cuando habla de *tinieblas,* no añade *en el Señor;* pero, cuando nombra *la luz,* añade, sobre todo, *en el Señor,* porque los hombres no pueden ser luz por sí mismos, para que *el que se gloría, que se glorie en el Señor.* Con razón se dice en el Apocalipsis de tales hombres que *en sus labios no se encontró mentira,* porque nunca dijeron que no tenían pecado. Si lo hubieran dicho, *se habrían engañado a sí mismos y la verdad no estaría en ellos;* ahora bien, *si la verdad no estaba en ellos,* en sus labios se encontraría la mentira. Pero si, movidos por la envidia, estando sin pecado, dijesen que ellos no estaban sin pecado, esto mismo sería una mentira, y resultaría falso lo dicho anteriormente: *En sus labios no se encontró mentira; son irreprochables;* porque como ellos han perdonado a sus deudores, así son purificados por Dios, que los perdona.

He tratado de exponer lo mejor que he podido, cómo han de ser interpretados los testimonios que él ha recordado en favor suyo. En cambio, él no ha explicado en absoluto cómo debe entenderse lo de *todo hombre es engañoso,* ni podrá hacerlo, a no ser que se corrija del error, por el que cree que el hombre

omnis homo mendax (Ps 115,2). hoc et testimonio [c] sonat de sapientia, quod ipse posuit: *uiri autem ueraces inuenientur in illa* (Eccli 15,8), qui procul dubio **[30]** non in illa, sed in se ipsis inuenientur esse mendaces, sicuti est: *fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino* (Eph 5,8). cum diceret *tenebrae,* non addidit "in domino"; cum autem dixit *lux,* addidit utique *"in domino",* quia in se ipsis lux esse non possent, ut *qui gloriatur, in domino glorietur* (1 Cor 1,31). illi uero in Apocalypsi propterea tales dicti sunt, quod *non* sit *inuentum in ore eorum mendacium* (Apoc 14,5), quia non dixerunt se non habere peccatum. quod si dicerent, se ipsos deciperent et *ueritas* in eis non esset (1 Io 1,8); porro si *ueritas* in eis non esset, inueniretur in eorum ore mendacium. quodsi propter inuidiam, cum essent sine peccato, dicerent se non esse sine peccato, hoc ipsum esset mendacium falsumque esset quod dictum est: *non est inuentum in ore eorum mendacium* (Apoc 14,5). ideo ergo *sine macula sunt,* quia sicut ipsi dimiserunt debitoribus suis, sic illis deo dimittente mundati sunt. ecce nos, ut ualuimus, exposuimus quomodo accipienda essent testimonia, quae pro sua causa commemorauit. ipse autem quomodo sit accipiendum quod scriptum est: *omnis homo mendax,* omnino non soluit nec soluere poterit nisi

c] testimonium PL.

puede ser veraz por su propia voluntad sin la ayuda de la gracia de Dios.

CAPITULO XIII

¿Es la humanidad originariamente mala?

XIII 31. De igual modo, él ha dejado sin resolver esta otra cuestión; peor aún, la ha exagerado y puesto más difícil al citar un testimonio que prueba precisamente en contra suya: *No hay quien obre bien; ni uno solo,* y porque, al referir testimonios contrarios, es como si él mismo demostrase que hay hombres que obran el bien. Lo cual demuestra ciertamente que, aun cuando el hombre haga muchas cosas buenas, una cosa es no hacer el bien y otra no estar sin pecado. Por lo tanto, los testimonios aducidos no van contra el dicho de que en esta vida no hay un hombre sin pecado, pues él no demuestra en qué sentido se ha dicho que *no hay quien obre bien; ni uno solo.* «Efectivamente —advierte— que el santo David dice: *Confía en el Señor y obra bien*». Pero éste es un precepto, no un hecho. Precepto que ciertamente no guardaban los hombres de quienes se dijo: *No hay quien obre bien; ni uno solo.* Igualmente, lo del santo Tobías: *No temas, hijo; somos pobres, pero seremos ricos si tememos a Dios y nos apartamos de todo pecado y hacemos el bien.* Es muy cierto que el hombre llega a ser rico cuando se aparta de todo pecado, porque entonces no tendrá mal alguno ni necesidad de decir: *Líbranos del mal.*

correcto errore, quo credit hominem sine adiutorio gratiae dei per solam propriam uoluntatem posse esse ueracem.

XIII. 31. Sic aliam quae sequitur quaestionem proposuit nec soluit; immo uero auxit et difficiliorem reddidit proponendo aduersum se probatum[a] testimonium: *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum* (Ps 13,1.3), et quasi contraria testimonia referendo, quibus ostenderet esse homines qui faciunt **[31]** bonum. quod quidem ostendit, sed aliud est non facere bonum, aliud non esse sine peccato, etiamsi homo faciat multa bona. quapropter ea testimonia quae posuit non sunt contra illud quod dicitur non esse in hac uita hominem sine peccato. ipse autem non ostendit quemadmodum dictum sit: *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum* (Ps 13,1.3). «Ait enim», inquit, «sanctus Dauid: *spera in domino et fac bonitatem*» (Ps 36,3). hoc praeceptum est, non factum. quod praeceptum non utique faciebant. de quibus dictum est: *non est qui faciat bonum, non est usque ad (308) unum* (Ps 13,1.3). ait etiam dixisse sanctum Tobin[b]: *noli timere, fili; pauperem uitam gessimus, sed multa bona habemus, si timuerimus deum et recesserimus ab omni peccato et fecerimus bene* (Iob 4,21). uerissime tunc erunt homini multa bona, cum recesserit ab omni peccato; tunc enim ei nulla erunt mala, ut

a] prolatum PL.
b] Tobiam PL.

Aunque también en este caso todo el que progresa con recta intención, al hacerlo, se aparta de todo pecado; y tanto más se aleja cuanto más se acerca a la plenitud de la justicia y a la perfección, del mismo modo que la concupiscencia, que es el pecado que habita en nuestra carne, aunque permanece todavía en nuestros miembros mortales, sin embargo, no deja de disminuir en los que progresan. Por lo tanto, una cosa es ir alejándose de todo pecado que aún está presente en las obras actuales, y otra haberse alejado de todo pecado, como sucederá en aquel estado de perfección. Es indudable, no obstante, que tanto el que ya se ha alejado como el que todavía se está alejando están obrando el bien. Entonces, ¿en qué sentido se dice: *No hay quien obre bien; ni uno solo,* cita que él ha propuesto y que ha dejado sin aclarar? Yo digo que este salmo condena a un pueblo donde no hay ni uno solo que obre bien, mientras quiera seguir siendo hijo de los hombres y no ser hijo de Dios, cuya gracia hace bueno al hombre para que pueda obrar bien. De este bien ha de entenderse lo que se dice en otro lugar: *Dios observa desde el cielo a los hijos de los hombres para ver si hay alguno sensato que busque a Dios.* Este bien, que consiste en buscar a Dios, no había quien lo hiciese, ni uno solo, pero en aquella raza de hombres que está predestinada a la perdición. Porque la presciencia de Dios ha observado a éstos y ha publicado la sentencia [25].

non opus habeat dicere: *libera nos a malo* (Mt 6,13). quamuis et nunc omnis qui proficit recta intentione proficiens recedit ab omni peccato et tanto inde fit longinquior, quanto plenitudini iustitiae perfectionique propinquior. quia et ipsa concupiscentia, quod est peccatum habitans in carne nostra (cf. Rom 6,12), etsi manet adhuc in membris mortalibus, minui tamen non desinit in proficientibus. aliud est ergo recedere ab omni peccato, quod nunc in opere est, aliud recessisse ab omni peccato, quod in illa perfectione tunc erit. sed tamen et qui iam recessit et qui adhuc recedit, non est negandus facere bonum. quomodo ergo dictum est: *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum* (Ps 13,1.3), quod ille proposuit et non solutum reliquit, nisi quia populum quendam psalmus **[32]** ille culpat, in quo nec unus erat qui faceret bonum, dum uolunt remanere filii hominum et non esse filii dei, cuius gratia homo fit bonus, ut faciat bonum? de illo enim bono dictum hic debemus accipere, quod ibi ait: *deus de caelo respexit super filios hominum, ut uideat si est intellegens aut requirens deum* (Ps 13,2). hoc ergo bonum, quod est requirere deum, non erat qui faceret, non erat usque ad unum, sed in eo genere hominum, quod praedestinatum est ad interitum. super hos enim respexit dei praescientia protulitque sententiam.

[25] Véase nota complementaria n.[13]: *La predestinación, explicada por la presciencia* p.954.

CAPITULO XIV

La bondad trascendente de Dios

XIV 32. Insiste Celestio: «Aducen también aquello del Salvador: *¿Por qué me llamas bueno? No hay nadie bueno más que Dios*». Tampoco ha aclarado esta proposición, sino que se ha limitado a traer otros testimonios contrarios para intentar probar que el hombre también es bueno. Porque él mismo ha dicho que había que responder con aquello del mismo Señor en otra parte: *El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas;* y otra vez: *Que hace salir el sol sobre los buenos y los malos;* y vuelve a insistir: *Está escrito en otro lugar: «Las cosas buenas han sido creadas para los justos desde el principio»;* y de nuevo: *Los que son buenos habitarán la tierra.*

Es preciso responderle, pero de manera que comprenda también en qué sentido está escrito: *No hay nadie bueno más que Dios.* Toda la creación, aunque Dios la creó muy buena, pero, comparada con el Creador, no es buena, y, en su comparación, ni existe siquiera; pues él ha dicho de sí mismo de un modo altísimo y apropiado: *Yo soy el que soy.* Del mismo modo que se dijo: *No hay nadie bueno más que Dios,* se dijo también a propósito de Juan: *No era él la luz,* habiendo dicho el Señor que era una lámpara, como todos los discípulos, a quienes dijo: *Vosotros sois la luz del mundo; nadie enciende una lámpara para meterla debajo del celemín;* pero que, en compa-

XIV. 32. «Item dicunt», inquit, «illud quod saluator ait: *quid me dicis bonum? nemo bonus nisi solus deus*» (Lc 18,19; Mc 10,18). hanc item propositionem omnino non soluit, sed opposuit uelut ex aduerso alia testimonia, quibus probaret esse et hominem bonum. dixit enim esse respondendum quod idem dominus alibi ait: *bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bona* (Mt 12,35), et iterum: *qui solem suum oriri facit super bonos et malos* (Mt 5,45). «et alibi scriptum est», inquit, «*bona bonis creata sunt ab initio* (Eccli 39,25), et iterum: *qui sunt boni, erunt habitatores terrae*» (Prov 2,21). cui sic respondendum est, ut et illud intellegatur quomodo dictum sit: *nemo bonus nisi unus deus* (Mc 10,18; Lc 18,19). siue quia omnia quae creata sunt, quamuis ea deus fecerit *bona ualde,* creatori tamen comparata nec bona sunt, cui comparata nec sunt (Gen 1,31) — altissime quippe et proprio modo quodam [33] de se ipso dixit: *ego sum qui sum* (Ex 3,14). sic dictum est: *nemo bonus nisi unus deus, (309)* quemadmodum de Iohanne dictum est: *non erat ille lumen* (Io 1,8), cum dominus eum dicat esse lucernam (cf. Io 5,35) sicut discipulos, quibus dixit: *uos estis lumen mundi; nemo accendit lucernam et ponit eam sub modio* (Mt 5,14.15); sed in comparatione

ración con aquella luz que es *la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo,* no era ni siquiera luz; ya porque aun los mismos hijos de Dios, comparados a sí mismos con lo que llegarán a ser en aquel estado de perfección eterna, son de tal modo buenos, que al mismo tiempo también son malos. Lo cual yo no me atrevería a afirmar de ellos —¿y quién hay que se atreva a decir que son malos aquellos cuyo padre es Dios?—, a no ser que el mismo Señor lo hubiese dicho: *Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre del cielo dará cosas buenas a los que le pidan?* Precisamente, al decir *vuestro Padre,* ha demostrado que ya son hijos de Dios, y, sin embargo, no silenció que todavía eran malos.

De todos modos, no ha aclarado este autor cómo, por una parte, estos hombres pueden ser buenos y, por otra, cómo *no hay nadie bueno más que Dios.* Por eso quedó bien advertido aquel que había preguntado a Jesús *qué bien debía hacer* para alcanzar a aquel por cuya gracia era bueno y para quien esta bondad es su mismo ser, porque el que es inmutablemente bueno no puede ser malo en absoluto.

CAPITULO XV

La limpieza del hombre

XV 33. Continúa: «También se nos dice: *¿Quién puede gloriarse de que tiene limpio el corazón?*» A esto contesta igualmente con muchos testimonios, queriendo demostrar que el hombre puede tener un corazón limpio, sin explicar el testimo-

luminis illius, quod est *lumen uerum inluminans omnem hominem uenientem in hunc mundum* (Io 1,9), non erat ille lumen — siue quia ipsi etiam filii dei comparati sibi ipsis quales in illa perfectione aeterna futuri sunt ita boni sunt, ut adhuc et mali sint. quod de illis dicere non auderem — quis enim audeat dicere malos esse, quorum pater est deus? — nisi ipse dominus diceret: *si ergo uos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis uestris, quanto magis pater uester qui in caelis est dabit bona petentibus se* (Mt 7,11)! cum ait utique *pater uester,* filios dei iam esse monstrauit, quos tamen adhuc malos esse non tacuit. ille tamen non soluit, quomodo et isti boni sint et *nemo* sit *bonus nisi unus deus.* unde est ille ammonitus, qui interrogauerat quid boni faceret, ut illum quaereret, cuius gratia bonus esset, cui bonum esse hoc est ipsum esse, quia incommutabiliter bonus non potest omnino malus esse.

XV. 33. «Item dicunt», inquit, «*quis gloriabitur castum se habere cor* (Prov 20,9)?» et ad hoc respondit multis testimoniis uolens ostendere posse esse in homine castum cor nec tamen dicit quomodo accipiendum

nio aducido en contra suya: *¿Quién puede gloriarse de que tiene limpio el corazón?,* no vaya a ser que la divina Escritura aparezca en contradicción consigo misma en este y en otros testimonios con los que responde.

Por mi parte, al replicar a todo esto, digo que la frase: *¿Quién puede gloriarse de que tiene limpio el corazón?,* no es sino continuación de aquello que estaba escrito antes: *Cuando el Rey justo esté sentado en su tribunal.* Porque, efectivamente, el hombre debe pensar, por grande que sea su justicia, que nada puede encontrarse en él digno de culpa, aunque él no lo vea, cuando el Rey justo se haya sentado en su trono, a cuya mirada no pueden ocultarse nuestras faltas ni aquellas de las cuales se dijo: *¿Quién conoce las faltas? Cuando el Rey justo esté sentado en su tribunal, ¿quién puede gloriarse de que tiene limpio el corazón o de que él está limpio de pecado,* a no ser, tal vez, estos que quieren gloriarse en su propia justicia y no en la misericordia del mismo Juez? [26]

34. Sin embargo, es igualmente verdad cuanto añade al responder lo que el Salvador dice en el Evangelio: *Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios;* y lo que dice David: *¿Quién puede subir al monte del Señor? ¿Quién puede estar en el recinto sacro? El hombre de manos inocentes y puro corazón;* y en otro lugar: *Señor, colma de bienes a los buenos, a los rectos de corazón;* lo mismo en Salomón: *Buena es la riqueza para aquel que no tiene pecado en la conciencia;*

sit, quod proposuit contra se dici: *quis gloriabitur castum se habere cor* (Prov 20,9)? ne scriptura diuina **[34]** in hoc testimonio et in his per quae respondit sibi ipsa aduersaria uideatur. nos autem huic respondentes dicimus ideo secutum esse: *quis gloriabitur castum se habere cor?* quoniam praecessit: *cum rex iustus sederit in throno* (Prov 20,8). quantalibet enim iustitia sit praeditus homo, cogitare debet, ne aliquid in illo, quod ipse non uidet, inueniatur esse culpandum, cum rex iustus sederit in throno, cuius cogitationem [a] fugere delicta non possunt nec illa, de quibus dictum est: *delicta quis intellegit* (Ps 18,13)? *cum* ergo *rex iustus sederit in throno, quis gloriabitur castum se habere cor, aut quis gloriabitur mundum se esse a peccato* (Prov 20,8.9), nisi forte isti, qui uolunt in sua iustitia, non in ipsius iudicis misericordia gloriari?

34. Tamen etiam illa uera sunt, quae respondendo subiecit, quod saluator ait in euangelio: *beati mundicordes, quoniam ipsi deum uidebunt* (Mt 5,8), et quod Dauid dicit: *quis ascendet in montem domini? aut quis stabit in loco sancto eius? innocens manibus et mundus corde* (Ps 23,3.4); et alibi: *benefac, domine, bonis et rectis corde* (Ps 124,4); item apud Salomonem: *bona est substantia, cui non est peccatum in conscien-*

[26] Véase nota complementaria n.[14]: *La réplica de San Agustín* p.955.

a] cognitionem PL.

y también: *Huye del pecado y la parcialidad y purifica tu corazón de toda culpa;* que es lo mismo de la carta de San Juan: *Si la conciencia no nos condena, tenemos plena confianza ante Dios, y cuanto pedimos lo recibimos de él.* Porque a esto se ordena la voluntad cuando cree, espera, ama; cuando castiga el cuerpo, da limosnas, perdona las injurias; cuando ora sin intermisión y pide fuerzas para adelantar y poder decir con verdad: *Perdónanos, así como nosotros perdonamos;* y: *No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal;* a esto se ordena del todo, a que el corazón esté limpio y libre de todo pecado, ya que el Juez justo, *cuando esté sentado en su tribunal,* perdone por su misericordia lo que encontrare oculto o menos limpio, para que la visión de Dios lo vuelva todo sano y limpio. *Porque hay un juicio sin misericordia,* pero *para aquel que no practica misericordia. Mas la misericordia triunfa sobre el juicio.* Si esto no fuese así, ¿cuál sería nuestra esperanza? Ciertamente, *cuando el Rey justo esté sentado en su tribunal, ¿quién puede gloriarse de que tiene limpio el corazón o de que él está limpio de pecado?* Por lo tanto, entonces únicamente *los justos,* plena y perfectamente purificados por su misericordia, *brillarán como el sol en el reino de su Padre.*

Perfección y plenitud de la Iglesia en la gloria [27]

35. Entonces la Iglesia existirá en plenitud y en perfección, y al no tener ya *ni mancha, ni arruga, ni nada semejante,*

tia (Eccli 13,24); item illic: *auerte te a delicto et dirige manus et ab omni delicto munda cor tuum* (Eccli 38,10); item in epistula Iohannis: *si cor nostrum nos non reprehendat, fiduciam habemus ad deum et quaecum(310) que petierimus* **[35]** *accipiemus ab eo* (1 Io 3,21.22). hoc enim agitur uoluntate, credendo, sperando, diligendo, corpus castigando, elemosynas faciendo, iniurias ignoscendo, instanter orando et proficiendi uires precando ueraciterque dicendo: *dimitte nobis, sicut et nos dimittimus,* et: *ne inferas nos in temptationem, sed libera nos a malo* (Mt 6,12.13), hoc prorsus agitur, ut cor mundetur et peccatum omne tollatur et quod iudex *iustus, cum in throno sederit* (Prov 20,8), occultum inuenerit minusque mundatum eius misericordia remittatur, ut deo uidendo totum sanum mundumque reddatur; *iudicium enim sine misericordia,* sed *illi qui non facit misericordiam; superexsultat autem misericordia iudicio* (Iac 2,13). quod si non esset, quae spes esset? quandoquidem *cum rex iustus sederit in throno, quis gloriabitur castum se habere cor? aut quis gloriabitur mundum se esse a peccato* (Prov 20,8.9)? Tunc ergo per eius misericordiam *iusti* plene perfecteque mundati *fulgebunt in regno patris sui sicut sol* (Mt 13,43).

35. Tunc plene atque perfecte erit ecclesia non habens *maculam*

[27] Véase nota complementaria n.[15]: *Perfección de la Iglesia gloriosa* p.955.

porque entonces será también realmente gloriosa. En efecto, al no decir tan sólo: *Para colocarla ante sí a la Iglesia sin mancha ni arruga,* sino que añade *gloriosa,* ha señalado suficientemente en qué momento estará *sin mancha, ni arruga, ni nada semejante;* ciertamente, entonces, cuando sea gloriosa. Actualmente, en medio de tantos males, escándalos, mezcolanza de hombres perversísimos; en medio de tantos oprobios de los impíos, no puede decirse que sea gloriosa, puesto que los reyes le están sumisos; lo cual es una tentación más peligrosa y aún mayor; pero será gloriosa entonces más bien, cuando se cumpla lo que dice el mismo Apóstol: *Cuando aparezca Cristo, vida vuestra, entonces también vosotros apareceréis, juntamente con él, en gloria.*

Efectivamente, cuando el mismo Señor, bajo la forma de siervo, por cuya gracia se unió a la Iglesia como mediador, no había sido glorificado por la gloria de la resurrección —por lo cual se dijo: *Todavía no se había dado el espíritu, porque Jesús no había sido glorificado*—, ¿cómo se va a poder decir que antes de la resurrección su Iglesia es gloriosa? *El la purifica ahora con el baño del agua y la palabra,* lavándola de los pecados pasados y arrojando lejos de ella la dominación de los ángeles malos; después, restableciendo perfectamente su salud, la hace ir al encuentro de aquella Iglesia *gloriosa, sin mancha ni arruga;* porque *a los que predestinó, los llamó; a los que llamó, los justificó; a los que justificó, los glorificó.* Creo que a este propósito se dijo: *Mira que hoy y mañana seguiré cu-*

aut rugam aut aliquid huius modi (Eph 5,27), quia tunc etiam erit uere gloriosa. cum enim non tantum ait, *ut exhiberet sibi ecclesiam non habentem maculam aut rugam,* sed addidit *gloriosam* (Eph 5,27), satis significauit, quando erit sine macula et ruga aut aliquid eius modi: tunc utique, quando gloriosa. non enim modo in tantis malis, in tantis scandalis, in tanta permixtione hominum pessimorum, in tantis obprobriis **[36]** inpiorum dicendum est eam esse gloriosam, quia reges ei seruiunt, ubi est periculosior maiorque temptatio, sed tunc potius gloriosa erit, quando fiet quod idem ait apostolus: *cum Christus apparuerit, uita uestra, tunc et uos cum ipso apparebitis in gloria* (Col 3,4). cum enim dominus ipse secundum *formam serui,* per quam se mediator coniunxit ecclesiae, non fuerit glorificatus nisi resurrectionis gloria (cf. Phil 2,6) — unde dictum est: *spiritus autem non erat datus, quia Iesus nondum fuerat glorificatus* (Io 7,39) — quomodo dicenda est ante resurrectionem suam ecclesia eius esse gloriosa? mundat ergo eam nunc *lauacro aquae in uerbo* (Eph 5,26) abluens peccata praeterita et pellens ab ea dominationem malorum angelorum, deinde perficiens eius sanitates facit eam occurrere in illam gloriosam sine macula et ruga; *quos* enim *praedestinauit, illos et uocauit;* et *quos uocauit, ipsos et iustificauit; quos autem iustificauit, illos et glorificauit* (Rom 8,30). in hoc mysterio dictum arbitror:

rando y echando demonios; pasado mañana llego a mi consumación, es decir, a mi perfección. Porque dijo esto refiriéndose a su cuerpo que es la Iglesia, hablando de días en vez de períodos distintos y ordenados, lo mismo que quiso decir también con su resurrección en el triduo sacro.

Imperfección del hombre en esta vida

36. Sin embargo, creo que hay diferencia entre un corazón recto y un corazón limpio. Puesto que el corazón recto, *olvidándose de lo que queda atrás, se lanza a lo que está por delante* para poder llegar por camino derecho, esto es, con fe recta y buena intención, a donde pueda vivir el corazón limpio. De este modo hay que aplicar cada una de las preguntas a cada una de las respuestas cuando se ha dicho: *¿Quién puede subir al monte del Señor? ¿Quién puede estar en el recinto sacro? El hombre de manos inocentes y puro corazón* —el hombre de manos inocentes podrá subir y el de puro corazón podrá estar; lo primero es el trabajo; lo segundo, el descanso final—, y allí, más bien, entenderemos aquel dicho: *Buena es la riqueza sin pecado.* Efectivamente, entonces la riqueza será buena de verdad, es decir verdadera riqueza, cuando haya pasado toda pobreza, desaparecido toda necesidad. Mas ahora el hombre debe apartarse de dicho pecado, ya que al progresar se aparta de él y se renueva de día en día y practica las obras de misericordia y purifica su corazón de todo pecado para que lo que queda le sea perdonado graciosamente. Así se entiende con propiedad saludablemente y sin jactancia vana y presuntuosa aquel dicho

ecce eicio daemonia et sanitates perficio hodie et cras et tertia consummor (Lc 13,32), id est perficior: dixit enim hoc ex persona corporis sui, quod est ecclesia, dies ponens pro distinctis ordinatisque temporibus, quod et in sua resurrectione significauit in triduo.

(311) 36. Puto autem interesse inter rectum corde et mundum corde. nam et rectus corde *in ea quae ante sunt* extenditur, *ea quae retro sunt obliuiscens* (Phil 3,14), ut recto cursu, id est **[37]** recta fide atque intentione perueniat, ubi habitet mundus corde. sicut illa singula reddenda sunt singulis, ubi dictum est: *quis ascendet in montem domini? aut quis stabit in loco sancto eius? innocens manibus et mundus corde* (Ps 23,3.4) — innocens manibus ascendet et mundus corde stabit: illud in opere est, illud in fine — et illic magis intellegendum quod dictum est: *bona est substantia, cui non est peccatum in conscientia* (Eccli 13,24). tunc enim erit uere bona substantia, id est uerae diuitiae, cum transierit tota paupertas, id est consummata fuerit omnis infirmitas. nunc uero auertat se homo a delicto (cf. Eccli 38,10), cum proficiendo inde discedit et renouatur de die in diem, et dirigat manus in opere misericordiae et *ab omni delicto mundet cor suum* (cf. 2 Cor 4,16), misereatur, ut quod restat per ueniam dimittatur. hoc enim salubriter et sine uana inanique

de San Juan: *Si la conciencia no nos condena, tenemos plena confianza ante Dios, y cuanto pidamos lo recibiremos de él.* Que es lo que parece amonestar en este pasaje el apóstol, para que nuestro corazón no nos reprenda en la misma oración y petición, no vaya a suceder que, al comenzar a decir el *perdónanos, así como nosotros perdonamos,* nos entristezcamos al no hacer lo que decimos y aun no nos atrevamos a confesar lo que no hacemos, y perdamos la confianza en la oración.

CAPITULO XVI

La justicia de Job

XVI 37. Del mismo modo, va en contra suya el testimonio de las Escrituras que ellos suelen citar: *No existe sobre la tierra ni un solo hombre justo, que obre bien y no peque;* y como si se respondiese con otros testimonios que el Señor dice del santo Job: *¿Te has fijado en mi siervo Job? En la tierra no hay otro como él: es un hombre justo y honrado, que teme a Dios y se aparta del mal.* Ya hemos discutido este punto más arriba. Y, sin embargo, tampoco ha demostrado cómo, de una parte, Job pudo estar sin pecado alguno en la tierra, si estas palabras hay que entenderlas en este sentido, ni, de otra parte, cómo puede ser verdadero el texto que cita: *No existe sobre la tierra ni un solo hombre justo, que obre bien y no peque.*

iactantia bene intellegitur in eo quod dixit sanctus Iohannes: *si cor nostrum nos non reprehendat, fiduciam habemus ad deum et quaecumque petierimus accipiemus ab eo* (1 Io 3,21.22). hoc enim uidetur isto loco ammonuisse, ne cor nostrum nos in ipsa oratione et petitione reprehendat, hoc est ne forte cum coeperimus dicere: *dimitte nobis, sicut et nos dimittimus* (Mt 6,12), compungamur non facere quod dicimus aut etiam non audeamus dicere quod non facimus et fiduciam petendi amittamus.

XVI. 37. Item sibi opposuit testimonium scripturarum, quod **[38]** eis dici solet: *quia non est homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet* (Eccl 7,21), et quasi respondit aliis testimoniis, quia dominus de sancto Iob ait: *numquid considerasti seruum meum Iob? non enim est ei similis quisquam in terris, homo sine querella, uerus, dei cultor, abstinens se ab omni malo* (Iob 1,8). unde iam superius disseruimus. nec tamen iste ostendit nobis quomodo et Iob, si haec uerba ita intellegenda sunt, sine ullo peccato fuerit in terra et uerum sit quod scriptum esse dixit: *non est homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet* (Eccl 7,21).

CAPITULO XVII

La justicia de Zacarías e Isabel

XVII 38. «Asimismo, se nos dice según él: *Ante ti no se justifica ningún viviente*». A este testimonio casi no ha respondido para otra cosa sino para que parezca que las Escrituras santas están en conflicto, y cuya concordancia nosotros debemos demostrar. Porque dice: «Es preciso aclararles aquello que el evangelista afirma del santo Zacarías cuando dice: *Zacarías e Isabel, su esposa, los dos eran justos ante Dios, y caminaban sin falta según los mandamientos y leyes del Señor*». Estos dos justos ciertamente habían leído en los mismos mandamientos de qué manera podían limpiar sus pecados. Porque Zacarías hacía todo lo que se dice en la carta a los Hebreos acerca de todo sacerdote tomado de entre los hombres, que ofrecía ciertamente sacrificios también por sus propios pecados.

De qué modo hay que entender entonces la expresión *sin falta,* creo que ya lo he demostrado de sobra más arriba.

«En otra parte insiste en que el bienaventurado Apóstol dice también: *Para que fuésemos santos e irreprochables ante su mirada*».

Aquí se trata, para que podamos llegar a serlo, de si hay que entender por *irreprochables* a los que están absolutamente sin pecado, o, por el contrario, de si *irreprochables* son aquellos que no tienen delito, y en este caso no se puede negar que, aun en esta vida, los ha habido y los hay; y, a pesar de eso, no hay ni uno solo sin pecado por el hecho de que no tenga mancha

XVII. 38. «Item dicunt», inquit, *«quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens»* (Ps 142,2), et huic testimonio quasi respondit ad nihil aliud, nisi ut scripturae sanctae se litigare uideantur, quarum concordiam nos debemus ostendere. ait enim: «quibus respondendum est, quod de sancto Zacharia euangelista testatur dicens: *erant autem Zacharias et Elisabeth uxor eius iusti ambo in conspectu domini et incedentes in omnibus mandatis et iustificationibus domini sine querella»* (Lc 1,6). qui iusti ambo utique legerant *(312)* inter ipsa mandata, quemadmodum sua peccata mundarent. nam Zacharias, quod de omni sacerdote ex hominibus accepto in epistula ad Hebraeos dicitur, etiam pro suis peccatis utique hostias offerebat (cf. Hebr 5,1.3). quomodo autem intellegendum sit quod dicitur *sine querella,* iam supra satis, quantum opinor, ostendimus. «et beatus», inquit, «apostolus ait: *ut simus sancti* **[39]** *et inmaculati in conspectu eius»* (Eph 1,4). hoc agitur, ut hoc simus, si inmaculati intellegendi sunt qui omnino sine peccato sunt; si autem inmaculati sunt qui sunt sine crimine, etiam in hac uita fuisse atque

alguna de delito. De donde se deduce también que el Apóstol, cuando va a elegir a los ministros que ha de ordenar, no dice: «Que sea sin pecado» —porque no podría encontrarlo—, sino: *Que sea irreprochable,* lo cual ciertamente era posible. Sin embargo, ese individuo no demuestra tampoco de qué modo, según su opinión, debemos entender lo que está escrito: *Pues ante ti no se justifica ningún viviente.* Sentencia que aparece clarísimamente por el versillo que le precede: *No entres en juicio con tu siervo, pues ante ti no se justifica ningún viviente.* Teme el juicio, porque desea la misericordia, *que triunfa sobre el juicio.* Esto significa *no entres en juicio con tu siervo:* «no me juzgues según tú, que eres sin pecado», *pues ante ti no se justifica ningún viviente.* Lo cual se entiende sin dificultad de esta vida. Y lo de *no se justifica* se refiere a aquella perfección de justicia que no existe en esta vida.

CAPITULO XVIII

EL HOMBRE NO ESTÁ SIN PECADO EN ESTA VIDA [28]

XVIII 39. Sigue Celestio: «Los contrarios insisten: *Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos y la verdad no está en nosotros».* Y se ha esforzado en refutar este testimonio evidentísimo con otros testimonios en parte contrarios,

esse negare non possumus, quia non ideo sine ullo peccato est aliquis, quoniam non habet maculam criminis. unde et apostolus cum ministros eligeret ordinandos, non ait: si quis sine peccato — quod inuenire non posset — sed ait: *si quis sine crimine* (Tit 1,6), quod utique posset. nec tamen iste ostendit, quemadmodum secundum suam causam debeamus accipere quod scriptum est: *quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens* (Ps 142,2). aperta quippe sententia est de superiore uersu inlustrius declarata. *ne intres,* inquit, *in iudicium cum seruo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens* (ib.). iudicium timet, quia misericordiam desiderat, quae *superexsultat* [a] *iudicio* (Iac 2,13). hoc est enim *ne intres in iudicium cum seruo tuo:* «noli me iudicare secundum te, qui es sine peccato», *quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens* (Ps 142,2), quod de hac uita dictum sine difficili quaestione intellegitur. et quod ait: *non iustificabitur,* ad illam perfectionem iustitiae retulit, quae in hac uita non est.

XVIII. 39. «Item dicunt», inquit, *«si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et ueritas in nobis non est»* (1 Io 1,8). et huic euidentissimo testimonio quasi contrariis **[40]** testimoniis respondere conatus est, quod idem sanctus Iohannes in eadem epistula dicat:

[28] Véase nota complementaria n.[16]: *La obra de Dios en el hombre es la santidad* p.955.

a] superexaltat PL.

puesto que el mismo San Juan en esta misma carta dice: *Esto os digo, hermanos: que no pequéis. El que ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar.* Lo mismo en otro sitio: *El que ha nacido de Dios no peca, sino que el nacido de Dios le guarda, y el Maligno no le toca.* «En este mismo sitio —insiste—, hablando del Salvador: *Que apareció para evitar el pecado. El que permanece en él no peca; el que peca no le ha visto ni le ha conocido.* Igualmente en otro lugar: *Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es. Y todo el que tiene esta esperanza en él, se hace puro, como puro es él».*

No obstante ser todos estos testimonios verídicos, también lo es el que ha citado sin aclarar: *Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros.* En consecuencia, siguiendo aquello de que hemos nacido de Dios, permanecemos en aquel que apareció para quitar los pecados, Cristo, y no pecamos —pues esto significa que *el hombre interior se renueva día a día—;* pero, siguiendo aquello otro de que hemos nacido del hombre, por el cual *entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte se propagó a todos los hombres,* nosotros no estamos sin pecado, porque todavía estamos en la debilidad de aquel hombre hasta que esta debilidad, en la que hemos nacido del primer hombre y en la cual no estamos sin pecado, sea total-

hoc autem dico, fratres, ut non peccetis. omnis qui natus est ex deo peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet, et non potest peccare (1 Io 2,1; 3,9); item illic: *qui natus est ex deo, non peccat, quia generatio dei conseruat eum, et malignus non tangit eum* (1 Io 5,18). «Item illic», inquit, «ubi de saluatore ait: *quoniam ille apparuit, ut peccata tolleret. omnis qui in eo manet non peccat; omnis qui peccat non uidit eum nec cognouit eum* (1 Io 3,5.6). item illic: *carissimi, nunc filii dei sumus, et nondum apparuit quid erimus, quoniam uidebimus eum sicuti est. et omnis qui habet spem hanc in eum sanctificat se, sicut et ipse sanctus est* (1 Io 3,2.3)». Et tamen cum haec omnia testimonia uera sint, uerum est et illud quod proposuit et non soluit quod *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est* (1 Io 1,8). ac per hoc secundum id, quod ex deo nati sumus, in eo qui apparuit, ut peccata tolleret, id est in Christo manemus et non peccamus — hoc est autem, quod *interior renouatur de die in diem* (2 Cor 4,16) — *(313)* secundum autem quod de homine illo nati sumus, per quem *peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit* (Rom 5,12), sine peccato non sumus, quia sine illius

mente curada mediante aquella renovación que se *hace día a día,* puesto que, según ella, hemos nacido de Dios. Quedando en el hombre interior reliquias del pecado, aunque disminuyan día a día en los que progresan, *si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros.*

¿En qué sentido es verídico lo de *todo el que peca no le ha visto ni conocido* (a Dios), cuando nadie puede verle ni conocerle en esta vida según la visión y el conocimiento de la contemplación? En cambio, según la visión y el conocimiento de la fe, son muchos los que pecan; ciertamente, los mismos apóstatas, los cuales, sin embargo, han creído algún tiempo en él, de manera que de ninguno de ellos se pueda decir: «Según la visión y el conocimiento que hasta el presente tiene la fe, *no le ha visto ni conocido*». Más bien creo entender que la renovación que debe llegar a la perfección le ve y le conoce, mientras que la debilidad, llamada a ser aniquilada, ni le ve ni le conoce; y en el cúmulo de sus reliquias almacenadas en nuestro interior, *si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros.* Por consiguiente, aunque seamos hijos de Dios por la gracia de la renovación, sin embargo, debido a los residuos de nuestra debilidad, *aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es.* Entonces no existirá más pecado alguno, porque no permanecerá ninguna debilidad ni interior ni exterior. *Y todo el que tiene esta esperanza en él, se hace santo, como santo es él;* efectivamente, se hace santo no por sí mismo, sino creyendo en él e invocando a aquel que hace santos a sus santos. La perfección de esta santificación, que ahora progresa y crece día a día, eliminará todos los restos de la debilidad.

infirmitate nondum sumus, donec illa renouatione, quae fit *de die in diem,* quoniam secundum ipsam ex deo nati sumus, infirmitas tota sanetur, in qua ex primo homine nati sumus et in qua sine peccato non sumus, cuius reliquiis **[41]** in homine interiore manentibus, quamuis de die in diem minuantur in proficientibus, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est* (1 Io 1,8). quomodo enim uerum est: *omnis qui peccat non uidit eum neque cognouit eum* (1 Io 3,6), cum secundum uisionem et cognitionem quae erit in specie nemo eum in hac uita uideat atque cognoscat? secundum uisionem autem et cognitionem quae est in fide multi sunt, qui peccent, certe ipsi apostatae, qui tamen in eum aliquando crediderunt, ut de nullo eorum dici possit: secundum uisionem et cognitionem, quae adhuc in fide est, *non uidit eum neque cognouit eum.* sed intellegendum arbitror, quia renouatio perficienda uidet et cognoscit, infirmitas uero absumenda nec uidet nec cognoscit eum, in cuius quantiscumque reliquiis interius constitutis si *dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et ueritas in nobis non est.* cum ergo per gratiam renouationis *filii dei simus,* tamen propter reliquias infirmitatis *nondum apparuit quod erimus. scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam uidebimus eum sicuti est* (1 Io 3,2). tunc peccatum nullum erit, quia infirmitas nec interior nec exterior ulla remanebit. *et omnis qui habet hanc spem in eum, sanctificat se, sicut et ipse sanctus est* (1 Io 3,3); sanctificat enim se non per se ipsum, sed credendo in illum et inuocando illum qui sanctificat sanctos suos. cuius sanctificationis perfectio, quae nunc proficit et crescit de die in diem, omnes infirmitatis reliquias ablatura est.

CAPITULO XIX

Textos que demuestran el libre albedrío del hombre con la ayuda divina [29]

XIX 40. «Dicen de nuevo —añade Celestio—: *No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia*». A esto hay que responder, según Celestio, con aquello que el mismo Apóstol indica en otra parte a propósito de un hombre: *Que haga lo que quiera.* Insiste en que «lo mismo está en la carta a Filemón sobre Onésimo: *Me hubiera gustado retenerlo junto a mí, para que me sirviera en tu lugar; pero, sin tu consentimiento, nada he querido hacer, a fin de que ese favor no me lo hicieras por necesidad, sino por voluntad.* También en el Deuteronomio: *Ha puesto delante de ti la vida y la muerte, el bien y el mal. Elige la vida y vivirás.* De nuevo en Salomón: *Dios hizo al hombre desde el principio y le dejó en manos de su albedrío. Le dio mandatos y preceptos: si eliges los preceptos, ellos te guardarán para cumplir en lo sucesivo la promesa dada. Ante ti puso el agua y el fuego; a lo que tú quieras tenderás la mano. Ante el hombre están el bien y el mal, la*

[42] XIX. 40. «Item dicunt», inquit, *«non uolentis neque currentis, sed miserentis est dei»* (Rom 9,16). quibus respondendum esse dicit, quod idem apostolus alibi de quodam ait: *quod uult faciat* (1 Cor 7,36). «item», inquit, «ad Philemonem de Onesimo: *quem ego uolueram apud me detinere, ut pro te mihi ministraret; sed sine consilio tuo nihil uolui facere, ut non quasi ex necessitate bonum tuum esset, sed uoluntarium* (Philem 13,14). item in Deuteronomio: *uitam et mortem dedit ante faciem tuam, bonum et malum. elige uitam, ut uiuas* (Deut 30,15.19). item apud Salomonem: *deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui. adiecit ei mandata et praecepta: si uoles praecepta, seruabunt te et in posterum fidem placitam facere. apposuit tibi aquam et ignem; ad quod uis porrige manum tuam. ante hominem bonum et malum, uita et mors, paupertas et honestas a domino deo sunt* (Eccli

[29] Véase nota complementaria n.[17]: *El libre albedrío y la gracia* p.956.

vida y la muerte; la pobreza y la honestidad son del Señor Dios. Y en Isaías: *Y, si sabéis obedecer, comeréis lo sabroso de la* tierra; si rehusáis y os rebeláis, la espada os comerá, porque lo ha dicho el Señor».

Pero aquí los adversarios se ven descubiertos en todo cuanto ellos se quieren ocultar, porque están demostrando cómo combaten contra la gracia o la misericordia de Dios, que es lo que deseamos obtener cuando decimos: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo;* o: *No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal.* Porque ¿para qué pedimos en la oración todo esto con tanto gemido, si depende del hombre, que quiere y que corre, y no *de Dios, que tiene misericordia?* No porque esto se cumpla sin nuestra voluntad, sino porque la voluntad no cumple lo que se propone sin la ayuda divina. Esta es la fe sana, que nos hace orar: buscar para encontrar; pedir para recibir; llamar para que nos abran. El que se rebela contra ella cierra contra sí mismo la puerta de la misericordia divina.

No quiero seguir un asunto tan serio, porque es mejor encomendarlo a los gemidos de los fieles que a mis cavilaciones.

41. Os suplico, sin embargo, que consideréis lo absurdo de que la misericordia divina, que precede incluso a aquel para que corra, no sea necesaria para el que quiere y el que corre, porque el Apóstol dice a propósito del hombre: *Que haga lo que quiera;* allí, según creo, donde sigue y dice: *No peca; que se case* —como si fuera una gran hazaña el querer casarse, cuan-

15,14-17). item apud Esaiam: *et si uolueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae manducabitis; si autem nolueritis (314) nec obaudieritis me, gladius uos comedet; os enim domini locutum est haec»* (Is 1,19.20). hic uero, quantumlibet isti obtegant, aperiuntur. declarant enim se contra dei gratiam uel misericordiam disputare, quam uolumus impetrare cum dicimus: *fiat uoluntas tua sicut in caelo ita et in terra,* uel: *ne nos inferas in temptationem, sed libera nos a malo* (Mt 6,10.13). **[43]** ut quid enim ista orando tanto gemitu petimus, si uolentis hominis et currentis, non *miserentis est dei* (Rom 9,16)? non quia hoc sine uoluntate nostra agitur, sed quia uoluntas non implet quod agit, nisi diuinitus adiuuetur. haec est fidei sanitas, quae nos facit orare [a]: quaerere, ut inueniamus, petere, ut accipiamus, pulsare, ut aperiatur nobis (cf. Lc 11,9). contra istam qui disputat, contra se ipsum claudit ostium misericordiae dei. nolo plura dicere de re tanta, quia melius eam committo fidelium gemitibus quam sermonibus meis.

41. Videte tamen, obsecro, quale sit ideo uolenti et currenti misericordiam dei non necessariam, quae illum etiam praeuenit, ut curreret, quia de quodam ait apostolus: *quod uult faciat,* ibi, ut arbitror, ubi sequitur et dicit: *non peccat, nubat* (1 Cor 7,36) — quasi pro magno

a] orare: *omit.* PL.

do se discute con tanta dificultad sobre la ayuda de la misericordia divina, o, aún más, como si sirviese de algo el querer, si Dios no une al varón y a la mujer con su providencia, que gobierna todas las cosas—, o porque el Apóstol escribió a Filemón: *A fin de que ese favor no me lo hicieras por necesidad, sino por voluntad;* como si, por otra parte, ese favor fuese voluntario, a menos que *Dios active en nosotros el querer y el obrar para realizar su designio de amor;* o porque está escrito en el Deuteronomio: *Ante el hombre he puesto la vida y la muerte, el bien y el mal,* y aconsejó elegir la vida; como si el mismo consejo no procediese igualmente de la misericordia, o sirviese de algo elegir la vida si Dios no inspirase la caridad de elegir y concediese mantener la ya elegida, según está escrito: *Porque por un instante dura su cólera, y su benevolencia de por vida;* o porque ha dicho: *Si eliges los preceptos, te guardará;* como si no tuviese que agradecer a Dios, porque ha elegido los preceptos el hombre que, privado de toda luz de la verdad, no podía elegir ni eso. Puestos ante el hombre el fuego y el agua, extiende la mano ciertamente a donde quiere, pero está más alto aquel que llama por encima de todo pensamiento humano, puesto que la fe es el principio de la conversión del corazón, como está escrito: *Vendrás y harás tu entrada desde el principio de la fe.* Y todo hombre elige así el bien *según la medida de la fe que Dios otorgó a cada uno;* y: *Nadie puede venir a mí* —dice el príncipe de la fe— *si no lo trae el Padre*

habendum sit uelle nubere, ubi de adiutorio diuinae misericordiae operosius disputatur, aut uero etiam ibi prodest aliquid uelle, nisi deus prouidentia, qua gubernat omnia, marem feminamque coniungat — aut quoniam ad Philemonem scripsit apostolus: *ut non quasi ex necessitate bonum* eius esset *sed uoluntarium* (Philem 14), quasi aliter sit uoluntarium bonum, nisi cum *deus operatur in nobis et uelle et operari pro bona uoluntate* (Phil 2,13); aut quia in Deuteronomio scriptum est: *uitam et mortem dedit ante faciem* hominis, *bonum et malum* (Deut 30,15) et ammonuit ut eligeret uitam, quasi et ipsa ammonitio non de misericordia ueniat, uel aliquid prodesset eligere uitam, nisi deus eligendi caritatem inspiraret et electam habere praestaret, de quo dictum est: *quoniam* **[44]** *ira in indignatione eius et uita in uoluntate eius* (Ps 29,6); aut quia dictum est: *si uoles praecepta, seruabit te* (Eccli 15,15), quasi non debeat deo agere gratias, quia praecepta uoluit, qui desertus omni lumine ueritatis haec uelle non posset. positis ante hominem igne et aqua, quo uult quidem porrigit manum, sed altior est qui uocat altius quam omnis humana cogitatio, quandoquidem initium corrigendi cor fides est, sicut scriptum est: *uenies et pertransies ab initio fidei* (Cant 4,8 sec.LXX), et quisque ita eligit bonum, *sicut unicuique deus partitus est mensuram fidei* (Rom 12,3), et: *nemo potest ad me uenire,* ait princeps fidei, *nisi pater qui misit me traxerit eum* (Io 6,44). quod de

que me ha enviado. Lo dicho sobre la fe, por la que creemos en él, lo declara después con evidencia cuando expone: *Las palabras que os he dicho son espíritu y vida. Y, con todo, algunos de vosotros no creen. Pues Jesús sabía desde el principio quiénes no creían y quién le iba a entregar.* Y añadía: *Por eso os he dicho que nadie puede venir a mí si mi Padre no se lo concede.*

Un texto de Isaías

42. Nuestro autor ha creído encontrar algo grande a su favor en el profeta Isaías, porque dijo Dios: *Si sabéis obedecerme, comeréis lo sabroso de la tierra. Si rehusáis y os rebeláis, la espada os devorará, porque esto lo ha dicho la boca del Señor.* Como si la ley entera no estuviera llena de estas expresiones o como si estos preceptos no hubiesen sido dados a los orgullosos por otra razón distinta, sino porque *la ley fue añadida, por causa de las transgresiones, hasta que viniese la descendencia, a quien la promesa había sido hecha. Por eso se introdujo la ley, para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia;* esto es, para que el hombre recibiese los preceptos con soberbia, confiando en sus propias fuerzas; y así, cayendo y hecho también prevaricador, buscase a su libertador y salvador; y de este modo el temor de la ley le volviese humilde y, como un pedagogo, le llevase a la fe y a la gracia. Por esta razón, habiendo multiplicado sus infidelidades, *después se hicieron diligentes,* a los cuales vino Cristo a sanar oportunamente. En esta gracia creyeron también los

fide dictum esse qua in eum creditur postea satis euidenter explanat, ubi dicit: *uerba, quae ego locutus sum uobis, spiritus et uita sunt. sed sunt quidam ex uobis qui non credunt. sciebat enim ab initio Iesus, qui essent credentes et quis traditurus esset eum. et dicebat: propterea dixi uobis, quia (315) nemo potest uenire ad me, nisi fuerit ei datum a patre meo* (Io 6,63-65).

42. Magnum autem aliquid pro sua causa se inuenisse arbitratus est apud Esaiam prophetam, quia deus dixit: *si uolueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae manducabitis; si autem nolueritis et non audieritis me, gladius uos comedet; os enim domini locutum est haec* (Is 1,19.20). quasi non lex tota huius modi condicionibus plena sit aut ob aliud **[45]** superbis praecepta ista data sunt, nisi quia *lex praeuaricationis gratia posita est, donec ueniret semen cui promissum est* (Gal 3,19), unde *subintrauit ut abundaret delictum; et ubi abundauit delictum, superabundauit gratia* (Rom 5,20): id est ut acciperet homo praecepta superbe de suis uiribus fidens, in quibus deficiens et factus etiam praeuaricator liberatorem saluatoremque requireret atque ita eum timor legis humilem factum tamquam paedagogus ad fidem gratiamque perduceret (cf. Gal 3,24). ita multiplicatis infirmitatibus *postea accelerauerunt* (Ps 15,4), quibus sanandis oportune Christus aduenit. in cuius gratiam etiam iusti

antiguos justos, ayudados por la misma gracia de Cristo, para que le conociesen previamente llenos de gozo y algunos predijesen también que iba a venir; ya entre aquel pueblo de Israel, como Moisés, Josué, Samuel, David y otros; ya fuera del mismo pueblo, como Job; o antes del mismo pueblo, como Abrahán, Noé y todos los que recuerda o calla la divina Escritura [30]. *Porque uno solo es el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús,* sin cuya gracia nadie se libra de la condenación, sea la que se transmitió de aquel en quien todos pecaron, sea la que cada uno ha añadido después con sus propios pecados.

CAPITULO XX

Responsabilidad del hombre y necesidad de la gracia de Dios

XX 43. Pero veamos cuál es el argumento que ha dejado para el final: «Si alguno dijera: '¿Es posible que el hombre no llegue a pecar ni de palabra?', habría que responder, según él, que si Dios lo quiere, es posible; pero Dios lo quiere, luego es posible». E insiste: «Si alguno dijera: '¿Es posible que el hombre no llegue a pecar ni de pensamiento?', habría que responder: 'Si Dios lo quiere, es posible; es así que Dios lo quiere, luego es posible'».

antiqui crediderunt eadem ipsa gratia eius adiuti, ut gaudentes eum praenoscerent et quidam etiam praenuntiarent esse uenturum, uel in illo populo Israel, sicut Moyses et Iesus Naue et Samuhel et Dauid et ceteri tales, uel extra ipsum populum, sicut Iob, uel ante ipsum populum, sicut Abraham, sicut Noe et quicumque alii sunt, quos uel commemorat uel tacet scriptura diuina. *unus enim deus et unus mediator dei et hominum, homo Christus Iesus* (1 Tim 2,5), sine cuius gratia nemo a condemnatione liberatur, siue quam traxit ex illo in quo omnes peccauerunt siue quam postea suis iniquitatibus addidit.

XX. 43. Quale est autem, quod iste posuit in extremo, si quis dixerit: potest fieri ut homo uel in uerbo non peccet? «respondendum est», inquit, «si uult deus, potest; uult enim deus, **[46]** ergo potest». item ait: «si quis dixerit: fieri potest ut homo non in cogitatione delinquat? respondendum est: si uult deus, potest; uult enim deus, ergo potest». uidete quemadmodum noluerit dicere: si deus adiuuet,

[30] En la doctrina pelagiana tiene mucha importancia el ejemplo de los justos del AT, que antes de Cristo son los grandes modelos de santidad y perfección por sus virtudes: fe, confianza, amistad, paciencia, caridad..., queriendo demostrar que ellos solos, libremente, por sus propias obras, se hicieron justos y perfectos sin necesidad de la ayuda de la gracia. San Agustín puntualiza que también ellos fueron ayudados por la gracia de Cristo, sin la cual nadie se libra del pecado ni puede ser justo. En cuanto al temor de la ley como un pedagogo, véase nt.13 p.184.

Conclusión

Fijaos cómo no ha querido decir que es posible si le ayuda Dios, a quien decimos: *Sé mi socorro, no me abandones;* no ciertamente para conseguir los bienes corporales y evitar los males, sino para cumplir y perfeccionar la justicia. Por eso decimos: *No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal.* No es ayudado sino aquel que también hace algo; pero es ayudado si lo pide, si cree, si ha sido llamado según el designio de Dios, puesto que *a los que había escogido, Dios los predestinó a ser imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito de muchos hermanos. Pues a los que predestinó, los llamó; a los que llamó, los justificó; a los que justificó, los glorificó.* Corremos, por lo tanto, cuando progresamos, cuando nuestra integridad avanza entre los que progresan —como se dice también que una cicatriz adelanta cuando la herida se va curando bien y diligentemente—, para que seamos perfectos del todo sin debilidad alguna de pecado; lo cual no solamente lo quiere Dios, sino que también actúa y ayuda para que se cumpla. Es lo que hace con nosotros *la gracia de Dios por Jesucristo, Señor nuestro;* no sólo por medio de los preceptos, de los sacramentos, de los ejemplos, sino también mediante el Espíritu Santo, por quien en secreto *el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones para interceder con gemidos inefables* hasta que en nosotros se alcance la salud perfecta y Dios se manifieste como es, visible en la verdad eterna.

potest, cui dicitur: *adiutor meus esto, ne derelinquas me* (Ps 26,9), non utique ad corporalia bona capessenda et mala cauenda, sed ad gerendam perficiendamque iustitiam. propter quod dicimus: *ne nos inferas in temptationem, sed libera nos a malo* (Mt 6,13). nec adiuuatur, nisi qui et ipse aliquid agit; adiuuatur autem, si inuocat, si credit, si secundum propositum uocatus est, *quoniam quos ante praesciuit, et praedestinauit conformes imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; quos autem praedestinauit, illos et uocauit; quos autem uocauit, illos et iustificauit; quos autem iustificauit, illos et glorificauit* (Rom 8,29.30). currimus ergo, cum proficimus, dum sanitas nostra in proficientibus currit — sicut etiam cicatrix currere dicitur, quando bene uulnus diligenterque curatur — ut omni ex parte perfecti sine ulla simus omnino infirmitate peccati, quod non solum uult deus, uerum etiam ut impleatur facit atque ad*(316)*iuuat. et hoc nobiscum agit *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,25) non solum praeceptis, sacramentis, exemplis, sed etiam spiritu sancto, per quem latenter *diffunditur caritas in cordibus nostris* (Rom 5,5), quae *interpellat gemitibus inenarrabilibus* (Rom 8,26), donec in nobis sanitas perficiatur et deus, sicuti est, uidendus in aeterna ueritate monstretur (cf. Rom 3,2).

CAPITULO XXI

Resumen de los bienes de la justicia

XXI 44. En conclusión, quien crea que ha habido o que hay en esta vida algún hombre u hombres, excepto el único mediador de Dios y de los hombres, para quienes no ha sido necesaria la remisión de los pecados, va contra la divina Escritura cuando dice el Apóstol: *Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres por aquel en quien todos pecaron* [31]; y se ve obligado a sostener, con terquedad impía, la afirmación de que es posible que haya hombres que se vean libres y salvos de pecado sin el Cristo mediador, que libera y que salva cuando él mismo ha dicho: *No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos; no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores.* En cuanto a quien afirme que después de recibir el perdón de los pecados se puede vivir en esta carne santamente, de tal modo que no se tenga en absoluto pecado alguno, contradice al apóstol Juan cuando afirma: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros;* porque no dice «hemos tenido», sino *tenemos.* Si alguien lo entiende de aquel pecado que *domina en nuestro cuerpo,* según el vicio contraído por la voluntad del primer hombre pecador, a cuyas sugestiones pecaminosas el apóstol

XXI. 44. Quisquis ergo fuisse uel esse in hac uita aliquem **[47]** hominem uel aliquos homines putat excepto uno mediatore dei et hominum, quibus necessaria non fuerit remissio peccatorum, contrarius est diuinae scripturae, ubi apostolus dicit: *per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12), et necesse est ut inpia contentione asserat esse posse homines, qui sine mediatore Christo liberante atque saluante sint liberi saluique peccato, cum ille dixerit: *non est opus sanis medicus, sed male habentibus, non ueni uocare iustos, sed peccatores* (Mt 9,12.13). quisquis autem dicit post acceptam remissionem peccatorum ita quemquam hominem iuste uixisse in hac carne uel uiuere, ut nullum habeat omnino peccatum, contradicit apostolo Iohanni, qui ait: *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et ueritas in nobis non est* (1 Io 1,8), non enim ait «habuimus», sed *habemus.* quod si quisquam asserit de illo peccato dictum, quod habitat *in carne mortali nostra* secundum uitium quod peccantis primi hominis uoluntate contractum est, cuius peccati *desideriis* ne oboediamus Paulus apostolus

[31] San Agustín utiliza este texto frecuentemente en la controversia pelagiana. Ha distinguido el pecado mortal del venial y se ha referido también al pecado de fragilidad e imperfecciones (n.15). Aquí habla del pecado original. Sobre la lectura o interpretación de este texto en San Agustín, véase *Réplica a Juliano* nt.6 p.303, etc.

Pablo nos manda resistir; si entiende que no peca el que no consiente en absoluto al pecado mismo para ninguna obra mala, aunque domine en la carne, sea en hecho, dichos o pensamientos, a pesar de que se revuelva la misma concupiscencia, llamada, de algún modo, pecado, el cual consiste en consentir en ella, y que nos provoca a pesar nuestro: quien lo entienda así, realmente distingue todo esto con sutileza, pero tenga en cuenta el contenido de la oración dominical cuando decimos: *Perdónanos nuestras deudas.* Porque, si no me engaño, no habría sido necesario decir eso si jamás consintiera lo más mínimo a las sugestiones del pecado ni de palabra ni de pensamiento, sino que habría dicho tan sólo: *No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal;* y el apóstol Santiago no diría tampoco: *Todos pecamos en muchas cosas.* Porque no peca sino aquel a quien la concupiscencia maliciosa persuade contra la ley justa, sea por engaño o por conquista, deseando u omitiendo hacer, decir o pensar algo que no debía.

Finalmente, a excepción de aquella cabeza nuestra, salvador de su propio cuerpo, hay quienes afirman la existencia en esta vida de hombres justos sin pecado alguno, ya porque no han consentido jamás a las sugestiones, ya porque no ha de considerarse pecado lo que es tan pequeño que Dios no lo toma en cuenta en su justicia divina —aun cuando una cosa sea el bienaventurado sin pecado y otra el bienaventurado a quien Dios no le imputa el pecado—, no hay por qué seguir disputando.

praecipit (cf. Rom 6,12), non autem peccare, qui eidem peccato quamuis in carne habitanti ad nullum opus malum omnino consentit, uel facti uel dicti uel cogitati, quamuis ipsa concupiscentia moueatur, quae alio modo peccati nomen accepit, quod ei consentire peccare sit nobisque moueatur inuitis: subtiliter quidem ista discernit, sed uideat quid agatur de dominica oratione, ubi dicimus: *dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12). quod, nisi fallor, non opus esset dicere, si numquam uel in lapsu linguae uel in oblectanda cogitatione eiusdem peccati desideriis aliquantum consentiremus, sed **[48]** tantummodo dicendum esset: *ne nos inferas in temptationem, sed libera nos a malo* (Mt 6,13), nec Iacobus apostolus diceret: *in multis offendimus omnes* (Iac 3,2). non enim offendit, nisi cui mala concupiscentia contra iustitiae rationem appetendo seu uitando faciendum uel dicendum uel cogitandum aliquid, quod non debuit, siue fallens siue praeualens persuadet. postremo, si excepto illo capite nostro, sui corporis saluatore, asseruntur uel fuisse in hac uita uel esse aliqui homines iusti sine aliquo peccato, siue numquam consentiendo desideriis eius siue quia pro nullo peccato habendum est, quod tantum est, ut hoc pietati non imputet deus *(317)* — quamuis aliter sit beatus sine peccato, aliter autem beatus cui non imputat dominus peccatum (cf. Ps 31,2) — non nimis existimo reluctandum. scio enim quibusdam esse

Ya sé que algunos hay de este parecer. Yo no me atrevo en este punto a condenar su sentencia, aunque tampoco puedo defenderla. Pero todo el que niega la obligación de orar para no caer en la tentación, afirmo, sin duda alguna, que su voz ha de ser apagada, y él condenado por la boca de todos. Y esto lo niega todo el que sostiene que el hombre no tiene necesidad de la ayuda divina para no pecar, sino que le basta la voluntad humana para cumplir la ley después que la ha aceptado [32].

uisum, quorum de hac re sententiam non audeo reprehendere, quamquam nec defendere ualeam. sed plane quisquis negat nos orare debere *(318)*, ne intremus in temptationem — negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiae dei adiutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere uoluntatem — ab auribus omnium remouendum et ore omnium anathemandum esse non dubito.

[32] Véase nota complementaria n.[18]: *Fina ironía de San Agustín* p.956.

EL MATRIMONIO Y LA CONCUPISCENCIA, EN DOS LIBROS

Versión de

TEODORO C. MADRID y
ANTONIO SÁNCHEZ CARAZO

Introducción y notas de

TEODORO C. MADRID

DE NUPTIIS ET CONCUPISCENTIA

Ad Valerium comitem libri duo

CSEL 42 - VINDOBONAE - 1902

Recensuerunt

CAROLUS F. URBA ET IOSEPHUS ZYCHA

INTRODUCCION

San Agustín escribió esta obra en dos tiempos y con ocasión distinta para cada libro.

TÍTULO Y UNIDAD DE LA OBRA.—Sin embargo, el título de toda la obra: *El matrimonio y la concupiscencia,* ya lo puso San Agustín en el libro primero, al que más tarde añadió el libro segundo, como lo indica en el prefacio a la *Réplica a la segunda respuesta contra Juliano:* «Escribí un libro al conde Valerio, cuyo título es *El matrimonio y la concupiscencia...,* y con el mismo título escribí un libro segundo...» Más tarde, San Agustín revisó estos dos libros con el mismo título por la unidad de contenido y la identidad del mismo destinatario, aunque señala por separado el comienzo de cada uno de ellos (*Revisiones* II 53).

TIEMPO Y OCASIÓN.—En las *Revisiones,* San Agustín coloca esta obra muy próxima a *Las actas del debate con Emérito,* el 20 de septiembre del año 418, porque el mismo San Agustín dice en el número 9 del libro primero *Contra las dos cartas a los pelagianos:* «Este mi libro, que él (Pelagio) dice ha rebatido con cuatro libros, lo escribí después de la condenación de Pelagio y Celestio. Digo esto, puesto que él afirma que sus enemigos recibieron mi doctrina con odio de la verdad, para que nadie se llame a engaño pensando que estos nuevos herejes, enemigos de la gracia de Cristo, fueron condenados por causa de mi libro. El libro es una defensa más bien que una condena del matrimonio» (BAC n.79 vol.IX p.404). Los pelagianos habían sido condenados este mismo año 418. San Agustín debió de escribirlo a finales del verano, antes de su viaje a Cesarea de la Mauritania, y se lo envió con Alipio al conde Valerio. Muy pronto lo conocieron los pelagianos, y desde un principio fue combatido por ellos, porque descubría bien a las claras su error y defendía la doctrina católica. De entre los pelagianos destacó en seguida Juliano, que escribió contra este libro de San Agustín su obra *A Turbancio,* en cuatro libros. Un extracto de éstos llegó hasta el conde Valerio, y éste desde Ravena procuró que llegara a Roma, donde se encontraba Alipio, para que a su vuelta a Africa se lo entregara a San Agustín con una carta de agradecimiento por el libro dedicado y el encargo de que refutara el extracto de Juliano cuanto antes.

Efectivamente, San Agustín tuvo que hacer un viaje a la Mauritania, a instancias del papa Zósimo, para encontrarse con

Emérito, obispo donatista (*Revisiones* II 51; *Cartas* 190,1; 193,1,1: BAC n.99b vol. 1b 2.ª ed.). Cuando vuelve del viaje a finales del año 418, se encuentra con las cartas del conde Valerio, hace tiempo esperadas. En la *Carta* 200 le informa de la acusación grave que Juliano pelagiano hace al libro *El matrimonio y la concupiscencia,* porque San Agustín defiende en él la existencia del pecado original y su transmisión a la prole por la generación; y, por esto, Juliano acusa a San Agustín de que condena el matrimonio como obra del diablo. Juliano, como mejor defensa, emplea el ataque, calumniando a San Agustín de ser maniqueo. Ante esto, Valerio antipelagiano, buen católico y admirador de los escritos de San Agustín, le pide una respuesta rápida. San Agustín lo hace con el libro segundo, que también lo dedica al conde Valerio.

De este modo, los dos libros de *El matrimonio y la concupiscencia* tienen fechas y ocasión distintas en su composición: el primero, en el verano del año 418, como un canto a la «castidad conyugal»; el segundo, a finales del mismo año o principios del 419 (ciertamente, antes del 420), en defensa del libro primero contra las acusaciones de Juliano.

Por tanto, los dos libros de *El matrimonio y la concupiscencia* están separados por un doble viaje: el de Alipio a Italia, que lleva el libro primero de San Agustín al conde Valerio (II 1,1), y de vuelta al Africa trae a San Agustín, con la carta de Valerio, la ocasión y la materia del libro segundo; y el viaje de San Agustín a la Mauritania después de haber enviado el libro primero a Valerio con Alipio y la vuelta de San Agustín a finales del mismo año, cuando se encuentra con la carta de Valerio. Poco después comienza a escribir el libro segundo.

PREFACIO.—La *Carta* 200, que San Agustín escribe al conde Valerio al dedicarle el libro primero, es como el prefacio que San Agustín puso a toda la obra.

A mediados del año 418, tanto el papa Zósimo como el emperador condenaron las doctrinas de Pelagio y Celestio. Los nuevos herejes pelagianos iban diciendo que su condenación fue debida a San Agustín; y escribieron al conde Valerio, protector de los católicos, acusando a San Agustín de que con su defensa del pecado original condenaba el matrimonio como obra del diablo. Vieja acusación que ya había resuelto en su obra *Consecuencias y perdón de los pecados* (I 29,57: BAC n.79 vol.IX 2.ª ed. p.247); y que poco antes de su viaje a Mauritania había recogido en *La gracia de Jesucristo y el pecado original* (II 33,38: BAC n.50 vol.VI 3.ª ed. p.393): «Luego el matrimonio es un mal, y el hombre, al que engendra, no es obra de Dios». Sobre esto precisamente escribió el libro primero al conde Valerio, ante quien los pelagianos presionaban porque, dada su influencia en la corte imperial, el apoyo de Valerio era muy importante. San Agustín se dirige a él con el libro primero en defensa del matrimonio, porque, como viejo luchador, no olvida lo que ocurrió con el donatismo, cuando al final tuvo que ser aplicado el peso de la ley para reprimir la herejía. Sobre el conde Valerio véase nota complementaria n.[19], p.957; nota 22 en la introducción a RJ, p.396.

ELABORACIÓN Y ORIGINALIDAD.—San Agustín ha trabajado mucho esta obra por la dificultad del tema y, además, porque ha querido hacer una síntesis doctrinal de su pensamiento, ya disperso en obras anteriores. Así, la bondad y los bienes del matrimonio los había estudiado en *La bondad del matrimonio,* el año 401 (BAC n.121 vol.12 p.40-119); *Diversas cuestiones a Simpliciano,* el año 397 (BAC n.79 vol.IX 2.ª ed. p.58-111); *Consecuencias y perdón de los pecados,* el año 412 (BAC n.79 vol.IX, 3.ª ed. p.178-376); *Comentario literal al Génesis* IX 8,12 del 401 al 415 (BAC n.168 vol.XV 2.ª ed. p.826-827); *La gracia de Jesucristo y el pecado original,* año 418 (BAC n.50 vol.VI 3.ª ed. p.288-408), dejando siempre bien clara la diferencia con la concupiscencia carnal como un mal del pecado original.

Por esta razón, la originalidad de *El matrimonio y la concupiscencia* está en el nuevo análisis y en la argumentación que hace al exponer la santidad y bienes del matrimonio, sobre todo la *generación* y la *fidelidad,* como «castidad matrimonial» que modera las pasiones, santifica el uso del matrimonio y señala la diferencia del mal de la concupiscencia, corrigiendo todos sus desórdenes, como la fornicación, el adulterio, la exposición de hijos, el aborto, las prácticas anticonceptivas.

CONTENIDO.—San Agustín defiende siempre la dignidad natural del matrimonio como institución divina, contra los maniqueos, y la santidad del matrimonio cristiano después del pecado original, contra los pelagianos. Hace una síntesis de la teología y de la mística del matrimonio; superando la concepción neoplatónica sobre las realidades de la carne, recoge y expone fielmente la palabra de Dios en la Escritura y en la tradición de la Iglesia para resaltar el designio de Dios en el matrimonio y su plena realización en la vida gloriosa.

En la vida presente, la «libido», reato del pecado original, entorpece la acción y eficacia de la gracia como fuente de per-

fección de los esposos. San Agustín desarrolla aquí su doctrina sobre la realidad del sacramento del matrimonio con una riqueza incomparable insinuada en el capítulo 5 de la carta a los Efesios, y que utiliza ocho veces en esta obra. De este modo ofrece a los esposos el ideal matrimonial de la perfección cristiana, tomando así la iniciativa cuando le han planteado el problema en cada momento: durante más de cuarenta años en sus controversias contra los maniqueos (381-400); después, contra los pelagianos (412-430), y siempre en su ministerio pastoral con preocupaciones espirituales como obispo.

En la controversia pelagiana desarrolla su doctrina sobre el matrimonio y el mal de la concupiscencia al defender la teología del pecado original y de la gracia en relación con la vida conyugal.

El contenido, por lo tanto, de esta obra es doble: primero, la exposición y defensa de la bondad del matrimonio en todos los sentidos contra «los nuevos herejes» (los pelagianos), recogiendo ideas de otras obras suyas en el libro primero, que es un estudio tranquilio, familiar y más especulativo que polémico, donde da soluciones claras a las objeciones sobre el matrimonio, la concupiscencia y la transmisión del pecado original, como un verdadero manual de moral conyugal cristiana. Segundo, fijar más los aspectos de la concupiscencia carnal como un mal moral al exponer el texto 5,12 de la carta a los Romanos, porque los pelagianos no quieren distinguir el bien del matrimonio del mal de la concupiscencia. Por eso, el libro segundo es más polémico y responde a la dialéctica de Juliano; deshaciendo sus calumnias con maestría de retórico y la experiencia de campeón de las herejías, descubre el fraude en las citas (II 2,6) y exégesis (II 14,28-29); la maliciosa ignorancia (II 8,19); la herejía (II 3,8; 12,25; 18,33); utiliza, finalmente, la ironía (II 5,14; 7,17; 12,25), el apóstrofe (II 3,9) y el acoso caritativo y pastoral en busca del reconocimiento del error y la conversión (II 35,59-60). Por lo tanto, esta obra *El matrimonio y la concupiscencia* es ya una conclusión segura de la verdad, que va a desarrollar más ampliamente en las dos grandes obras siguientes: RJ y *Réplica a la segunda respuesta de Juliano,* que por la muerte deja inacabada.

ANÁLISIS.—*En el libro primero,* San Agustín expone los bienes propios y naturales del matrimonio, que no es la concupiscencia, porque es un mal del pecado original, del cual el matrimonio usa bien para la procreación. A causa de esta concupiscencia sucede que del matrimonio legítimo proceden no hijos de Dios, sino del siglo, que, a pesar de la santidad de los padres, nacen pecadores y cautivos del diablo, a no ser que los libere la gracia de Cristo por el bautismo. Aunque el bautismo quite el *reato* del pecado original, de hecho no elimina la concupiscencia carnal, pero da gracia para vencerla y, con el recto uso, sacar de ella bienes. La santidad del bautismo limpia el reato del pecado original y todos los pecados actuales. Con la autoridad de San Ambrosio, confirma que el mal de la concupiscencia hay que separarlo de la santidad del matrimonio. De este modo, San Agustín en el libro primero plantea nuevamente el valor moral y los bienes del matrimonio frente al mal moral de la concupiscencia carnal aun entre bautizados. Así lo declara en el prefacio a *Réplica a la segunda respuesta de Juliano:* «En esta obra *(El matrimonio y la concupiscencia)* he puesto en claro, con los mejores argumentos, la diferencia entre el bien del matrimonio y el mal de la concupiscencia carnal, de la que hace un uso bueno la castidad conyugal»; de este modo resalta mejor la castidad matrimonial como idea fundamental, según lo indica en la carta al conde Valerio (n.3).

En cambio, *el libro segundo* lo escribe San Agustín para defenderse de Juliano, que ha tratado de desautorizarle con calumnias; por eso rechaza las afirmaciones contra el libro primero, extractadas por un desconocido y enviadas a Agustín por el conde Valerio. Desarrolla en él las mismas ideas, defendiendo más el dogma católico sobre el pecado original, que no tiene nada que ver con la herejía maniquea; apoya sus argumentos con textos y ejemplos del AT, desde Adán y Eva hasta Noé y Abrahán, y confirma su exposición con los testimonios de San Ambrosio y San Cipriano a favor del pecado original, que es la cuestión principal de toda la controversia con los pelagianos.

COMENTARIO.—El mejor comentario de esta obra lo ha hecho el propio San Agustín: el libro primero, recogiendo ideas de sus obras anteriores; el libro segundo, defendiendo al primero; y la obra completa, con las obras RJ y *Réplica a Juliano, obra inacabada* (R2J). Por esta razón quedan justificadas las continuas referencias en nota a estas obras de San Agustín, que ilustran y aclaran el texto con la máxima autoridad del propio autor.

INFLUENCIA DE ESTA OBRA.—La influencia de esta obra de San Agustín, tanto en la teología, sobre todo moral, como en el derecho matrimonial, ha sido muy grande en los siglos posteriores. Además de estudiosos y compiladores particulares, gran-

des maestros, como Pedro Lombardo (IV 27) y las grandes colecciones canónicas recogen literalmente textos que han sido consagrados por la escolástica y la legislación canónica. Los elementos del vínculo matrimonial, la indisolubilidad, el adulterio y el aborto han ayudado a profundizar en la noción y grandeza del matrimonio cristiano desde Ivo de Chartres (*Decreto* VIII 14; *Panormia* VI 16; *Tripartita* III 15), el *Decreto* de Graciano (causa 27 q.2 c.9-10; causa 31 q.2 c.2; 32 q.2 c.7; q.7 c.28) hasta el Código de derecho canónico de 1917 (can.1081 § 2 y can.1312 § 2) y en la nueva visión o enfoque del concilio Vaticano II con su aplicación en el Código canónico de 1983.

CONCLUSIÓN.—San Agustín ofrece un retrato fiel del hogar cristiano, que tiene como modelo a la sagrada familia de Nazaret. Atento a la verdad del Evangelio y a la doctrina católica proclamada por la Iglesia, recoge prudentemente el sentir recto de la tradición, y, frente a las desviaciones del egoísmo humano y de la vida material, defiende la espiritualidad y perfección cristianas del matrimonio con valentía y seguridad. Lo que hace que esta obra, como siempre, tenga hoy también pleno valor.

SELECCION BIBLIOGRAFICA

ALFARIC (P.), *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Du Manichéisme au Neóplatonisme* (París, Nourry, 1918).
ALVES PEREIRA, B., *La doctrine du mariage selon saint Augustin* (París, Beauchesne, 1930).
COVI, D., *Valor y finalidad del sexo según San Agustín. La ética sexual en el paraíso según San Agustín:* Rev. Augustinus 18 n.69 (Madrid 1973) 3-21.
LARRABE, J. L., *La presencia de Cristo en el matrimonio según San Agustín:* Revista Agustiniana de Espiritualidad 13 (Calahorra 1972) 321-355.
MEER, F. van der, *San Agustín, pastor de almas* (Barcelona, Herder, 1965).
SCHMITT, E., *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de saint Augustin. Una théologie baptismale de la vie conjugale:* Études Augustiniennes (París 1983).
THONNARD, F. J., *Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin* (París 1959).
— *La moral conjugal selon saint Augustin:* Revue des Études Augustiniennes 15 (1969) 113-131.
VACCARI, A., *Un comento a Giobbe di Giuliano de Eclana* (Roma 1915).

TESTIMONIO DEL MISMO SAN AGUSTIN

Del libro de *Las revisiones* (II 53[79])

El matrimonio y la concupiscencia, al conde Valerio, en dos libros.

1. Escribí dos libros al varón ilustre, el conde Valerio, después de haber oído que los pelagianos le habían escrito no sé qué de mí, es decir, que yo condenaba el matrimonio al defender el pecado original. El título de estos libros es *El matrimonio y la concupiscencia.* Yo defiendo, ciertamente, el bien del matrimonio, para que nadie piense que es un vicio suyo *la concupiscencia de la carne* y *la ley que en los miembros repugna a la ley del espíritu,* de cuyo mal de la concupiscencia usa bien la castidad conyugal para procreación de los hijos. Y como habían sido dos los libros, el primero llegó a manos de Julián pelagiano, quien escribió contra él cuatro libros, de los cuales alguien tomó algunos apuntes y los envió al conde Valerio, quien, a su vez, me los ha remitido a mí. Cuando los hube recibido, respondí a las mismas cuestiones con un segundo libro.

2. El libro primero de esta obra comienza así: «Haeretici novi, dilectissime fili Valeri». Y el segundo así: «Inter militiae tuae curas».

AUGUSTINI RETRACTATIONUM L. II CAP. LIII (LXXIX)

[CSEL 36,189] *(PL 32,651)*

De Nuptiis et Concupiscentia, ad Valerium comitem, libri duo

1. Scripsi duos libros ad inlustrem uirum comitem Valerium, cum audissem Pelagianos ei nescio quid scripsisse de nobis, quod scilicet nuptias damnaremus, asserendo originale peccatum, quorum librorum titulus est: De Nuptiis et Concupiscentia. Bonitatem quippe defendimus nuptiarum, ne putaretur earum esse uitium «concupiscentia carnis», et «lex in membris repugnans legi mentis», quo malo libidinis bene utitur ad filios procreandos pudicitia coniugalis. Vt autem duo libri essent, primus uenit in Iuliani Pelagiani manus, et scripsit aduersus eum libros quattuor, ex quibus nonnulla decerpsit, et comiti Valerio misit, ille uero ad nos. Quae cum accepissem, alio libro ad eadem ipsa respondi.

2. Huius operis primus liber sic incipit: *Haeretici noui, dilectissime fili Valeri;* secundus autem sic: *Inter militae tuae curas.*

CARTA 200, A VALERIO

(año 418-419)

A Valerio, señor ilustre, justamente notable y carísimo hijo en el amor de Cristo, Agustín, salud en el Señor.

1. Estaba yo molesto por haberte escrito varias veces sin haber obtenido contestación de tu sublimidad, cuando de pronto recibí tres cartas de tu benignidad. Una, dirigida a mí y a otros, la recibí de mi coepíscopo Vindemial, y poco después recibí dos por mi copresbítero Firmo [1]. Este santo varón, muy unido a mí por una caridad estrechísima, habló largamente conmigo de tu excelencia y me insinuó su opinión veraz sobre ti en las entrañas de Cristo. Con eso no solo superó a la carta que recibí de mi copresbítero y a las que él me trajo, sino también a todas las otras de cuya tardanza yo me lamentaba. Su narración de tu persona me resultó más gustosa, porque me contaba lo que tú no podrías contestarme, aunque yo te lo requiriese, para no convertirte en predicador de tus loas, cosa que la santa Escritura prohíbe. Yo mismo temo decirte esto para no incurrir en la sospecha de adulación, señor ilustre, justamente notable y amadísimo hijo en el amor de Cristo.

EPISTOLA 200 AD VALERIVM COMITEM

[CSEL 42,209] *(PL 44,411)*

Domino inlustri et merito praestantissimo atque in Christi dilectione carissimo filio Valerio Augustinus in domino salutem.

1. Cum diu moleste haberem, quod aliquotiens scripserim et nulla tuae sublimitatis rescripta meruerim, repente epistolas tres tuae benignitatis accepi: unam non ad me solum datam per coepiscopum meum Vindemialem et non longe post per conpresbyterum Firmum duas, qui uir sanctus nobisque, ut ab illo scire potuisti, familiarissima caritate coniunctus multa nobiscum de tua excellentia conloquendo et ueraciter insinuando qualem te in Christi uisceribus nouerit non solum eas quas memoratus episcopus uel quas ipse attulit, sed etiam illas quas non accepisse querebamur litteras uicit. et ideo de te narratio eius suauior nobis erat, quia ea dicebat, quae ipse non posses ne quidem me inquirente rescribere, ne tuarum laudum, quod sancta scriptura prohibet (cf. Prov 27,2), fieres praedicator. quamquam et ego uerear haec ad te scribere, ne suspicionem adulantis incurram, domine inlustris et merito praestantissime atque in Christi dilectione carissime fili.

[1] Véase nota complementaria n.[19, 1.°]: *Juliano Pelagiano* p.957.

2. Mira cuánto me deleitó y agradó escuchar tus alabanzas de Cristo, o más bien las alabanzas de Cristo en ti, de boca de quien ni podía engañarme por su misma fe ni podía ignorarlas por su amistad contigo. Pero, aunque no tantas cosas ni tan ciertas, ya he oído a otros cuán sana y católica es tu fe, cuán piadosa tu esperanza del futuro, qué amor tienes a Dios y a los hermanos, cuánta humildad conservas en los más altos honores; que no esperas en lo incierto de las riquezas, sino en Dios vivo; que eres rico en obras buenas; que tu casa es descanso y solaz de los santos y terror de los impíos; he oído cuánta precaución tienes para que nadie ponga acechanzas a los miembros de Cristo embozado en el velo del nombre de Cristo, ya entre los viejos enemigos, ya entre los nuevos; y, finalmente, cuánto procuras la salud y combates el error de esos enemigos. Estas y otras semejantes cosas, como digo, se las he oído también a otros; pero ahora, por el citado hermano, sé que son más y mejor comprobables.

3. ¿Cómo podríamos alabar y amar en ti la pureza conyugal si no nos la describiese uno de tus íntimos familiares que conoce tu vida profundamente y no tan sólo en la superficie? Sobre este bien tuyo, don de Dios, me place hablar contigo con algún mayor detenimiento e intimidad. Sé que no te resulto pesado al enviarte algún escrito prolijo para que mientras lees estés más tiempo conmigo. Porque sé también que, entre tus muchas y grandes preocupaciones, te entregas con gusto y facilidad a la lectura y que te complaces mucho en mis opúsculos, aunque estén dirigidos a otros. ¿Cuánto más te gustará uno escrito para ti, en el que hablaré contigo como en tu presencia? ¿No te dignarás estudiarlo con más atención y recibirlo con mayor placer? Pasa, pues, de esta carta al libro que te adjunto. En el prólogo te explicaré con mayor comodidad por qué lo dirijo a tu reverencia y por qué te lo envío especialmente a ti *(Carta 200, a Valerio:* BAC n.99b vol.11b, 2.ª ed., p.167-169).

2. Laudes itaque tuas in Christo, siue magis in te laudes Christi, uide quid mihi delectationis et laetitiae fuit audire ab illo qui nec fallere me posset propter fidem suam et eas ignorare non posset propter amicitiam tuam. sed alia et ab aliis, etsi non tam multa uel certa, uerumtamen audiuimus, fides tua quam sit sana et catholica, quam pia expectatio futu**[210]**rorum, quae dei fratrumque dilectio, quam non superbe sapias in excelsis honoribus nec speres in incerto diuitiarum, sed in deo uiuo et diues sis in operibus bonis (cf. 1 Tim 6,17.18), quam sit domus tua requies solaciumque sanctorum et terror impiorum, quantae tibi curae sit, ne quis insidietur membris Christi, coopertus uelamine nominis Christi, siue in ueteribus eius siue in recentioribus inimicis, quamque sis eorundem inimicorum saluti prouidus, infestus errori. haec atque huius modi, ut dixi, et ab aliis solemus audire; sed nunc ea per supradictum fratrem plura et testatiora cognouimus.

3. Porro autem de pudicitia coniugali, ut eam quoque in te laudare et amare possimus, quid[a] audiremus nisi ab aliquo interiore familiari tuo, qui uitam tuam non in superficie, sed penitus nosset? de hoc itaque tuo bono, dei dono, me quoque delectat familiarius et aliquanto diutius loqui tecum. scio me non esse oneri tibi, si aliquid prolixum mitto, quod legendo diutius sis nobiscum. nam et hoc comperi, quod inter tuas multas magnasque curas facile ac libenter legas nostrisque opusculis, etiam quae ad alios conscripsimus, si qua in manus tuas uenire potuerunt, admodum delecteris. quanto magis quod ad te scribitur, ubi tamquam praesenti loquar, et aduertere dignaris attentius et accipere gratius! ab hac ergo epistula perge ad librum, quem simul misi, qui tuae reuerentiae et cur conscriptus sit et cur ad te potissimum missus ipse suo principio commodius intimabit.

a] numquid PL.

CARTA 207, A CLAUDIO OBISPO

(año 421)

«Quien lea mi segundo libro, dedicado también al conde Valerio como el primero, sepa que en algunos puntos no he contestado a Juliano, sino más bien a quien seleccionó las notas y no las transcribió tal cual las halló; pensó que podía cambiar algunas cosas, quizá para hacer suyas, de algún modo, las doctrinas ajenas»[1].

EPISTVLA 207 AD CLAUDIUM EPISCOPUM

[CSEL 57,342] *(PL 33,950)*

Quisquis ergo et illum secundum librum meum ad comitem identidem Valerium sicut primum conscriptum legit, nouerit me in quibusdam non respondisse Iuliano, sed ei potius, qui de libris eius illa selegit et non ita posuit ut inuenit, sed aliquantum putauit esse mutanda, fortasse ut eo modo quasi sua faceret quae aliena esse constaret.

[1] BAC, n.99b vol.11b 2.ª ed. 215.

DE LA REPLICA A JULIANO (OBRA INACABADA)
(año 430)

PREFACIO

Escribí un libro al conde Valerio, cuyo título es *El matrimonio y la concupiscencia,* porque tuve conocimiento de que había llegado hasta él que, según los pelagianos decían de mí, yo condenaba el matrimonio. En esta obra me propuse, lo mejor que pude, distinguir la bondad del matrimonio del mal de la concupiscencia carnal, del cual hace un uso bueno la castidad conyugal. Después de recibir mi libro, el ilustre varón recordado me envió en un escrito algunas sentencias sacadas de una obra de Juliano, hereje pelagiano. En esta obra le pareció a Juliano que había respondido con cuatro libros suyos a este único libro mío que, como he recordado, escribí sobre *El matrimonio y la concupiscencia.* Este resumen no sé quién lo había extractado, a su gusto, del primer libro de Juliano, y se lo envió al conde. El mismo Valerio me pidió que cuanto antes le diese cumplida respuesta. De este modo, y con el mismo título, escribí el libro segundo, contra el cual Juliano ha compuesto otros ocho libros con abundancia de palabras inútiles.

IMPERFECTI OPERIS CONTRA IULIANUM

PRAEFATIO

[PL 45,1050-51] *(CSEL 85/1,3-4)*

Adversus haereticos Pelagianos (...) scripsi librum ad comitem Valerium, cuius libri titulus est: «De Nuptiis et Concupiscentia»: eo quod ad illum pervenisse cognoveram dicere Pelagianos, damnatores nos esse nuptiarum. Denique in illo opere, nuptiarum bonum a concupiscentiae carnalis malo, quo bene utitur pudicitia coniugalis, quali potui disputatione discrevi. Quo libro accepto, memoratus vir illustris misit mihi in chartula nonnullas sententias decerptas ex opere Iuliani haeretici Pelagiani (in quo opere libris quattuor respondisse sibi visus est illi uni meo, quem «De Nuptiis et Concupiscentia» me scripsisse memoravi), missas sibi a nescio quo, qui eas, ut voluit, ex primo Iuliani libro decerpendas curavit: quibus ut quantocius responderem, idem Valerius poposcit. Et factum est ut sub eodem titulo etiam secundum librum scriberem, contra quem Iulianus alios octo nimia loquacitate conscripsit.

EL MATRIMONIO Y LA CONCUPISCENCIA *

LIBRO PRIMERO [2]
(año 418)

El matrimonio cristiano

CAPITULO I

ARGUMENTO DEL LIBRO

I 1. Queridísimo hijo Valerio: Los nuevos herejes, enemigos de la medicina de Cristo para los niños nacidos según la carne, medicina que sana los pecados, van gritando con rabia que yo condeno el matrimonio y la obra divina por la que Dios crea de hombres y mujeres a los hombres. Y esto porque he dicho que los que nacen de tal unión contraen el pecado original, del que el Apóstol dice: *Lo mismo que por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres, en quien todos pecaron.* Y además porque admito que los que nacen, cualesquiera que sean sus padres, estarían siempre bajo el dominio del diablo si no renacen en Cristo, para que, sacados por su gracia del dominio de las tinieblas, sean trasladados al reino de aquel que no quiso nacer de la misma unión de los dos sexos.

DE NVPTIIS ET CONCVPISCENTIA AD VALERIVM COMITEM LIBRI DVO

LIBER PRIMVS

[CSEL 42,211] *(PL 44,413)*

I. 1. Haeretici noui, dilectissime fili Valeri, qui medicinam Christi, qua peccata sanantur, carnaliter natis paruulis necessariam non esse contendunt, damnatores nos esse nuptiarum operisque diuini, quo ex maribus et feminis deus homines creat, inuidiosissime clamitant, quoniam dicimus eos qui de tali commixtione nascuntur trahere originale peccatum, de quo apostolus dicit: *per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12), eosque de parentibus qualibuscumque nascantur non negamus adhuc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo et per eius gratiam de potestate eruti tenebrarum in regnum illius (cf. Col

* En adelante citaremos siempre por la sigla MC.
[2] Véase nota complementaria n.[20]: *Los nuevos herejes* p.959.

Porque afirmo esto, que contiene la antiquísima y firmísima regla de fe católica, estos defensores de una doctrina nueva y perversa —los cuales dicen que en los niños no existe ningún pecado que deba ser lavado con el baño de la regeneración— me calumnian desleal o ignorantemente, como si yo condenase el matrimonio y como si defendiese que la obra de Dios, es decir, el hombre que nace de ella, fuese obra del diablo. Y no se dan cuenta de que el bien del matrimonio no puede ser culpado de este modo por el mal original contraído de él, como el mal de los adulterios y de las fornicaciones no puede ser excusado por el bien natural que nace de aquí. Pues así como el pecado que los niños contraen de esta unión o de la otra es obra del diablo, del mismo modo, el hombre, ya nazca de esta unión o de la otra, es obra de Dios.

Así, pues, la intención de este libro es ésta: distinguir, en cuanto Dios se digne ayudarnos, la bondad del matrimonio del mal de la concupiscencia carnal, por el cual el hombre, que nace por ella, arrastra el pecado original. Esta vergonzosa concupiscencia, de hecho, ¡tan desvergonzadamente alabada por los desvergonzados!, no existiría jamás si el hombre no hubiera pecado antes; pero el matrimonio existiría igualmente aunque nadie hubiera pecado. Ciertamente, se haría sin esta enfermedad la generación de los hijos en aquel cuerpo de vida, sin la cual (enfermedad) no puede realizarse ahora (la generación) en este cuerpo de muerte.

1,13) qui ex eadem sexus utriusque commixtione nasci noluit transferantur. hoc ergo quia dicimus quod antiquissima **[212]** atque firmissima catholicae fidei regula continetur, isti nouelli et peruersi dogmatis adsertores, qui nihil peccati esse in paruulis dicunt, quod lauacro regenerationis abluatur, tamquam damnemus nuptias et tamquam opus dei, hoc est hominem, qui ex illis nascitur, opus diaboli esse dicamus, infideliter uel imperite calumniantur nec aduertunt, quod ita nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari, sicut adulteriorum et fornicationum malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari. nam sicut peccatum, siue hinc siue inde a paruulis trahatur, opus est diaboli, sic homo, siue hinc siue inde nascatur, opus est dei. intentio igitur huius libri haec est, ut, quantum nos dominus adiuuare dignatur, car*(414)*nalis concupiscentiae malum, propter quod homo, qui per illam nascitur, trahit originale peccatum, discernamus a bonitate nuptiarum. haec enim quae ab impudentibus impudenter laudatur pudenda concupiscentia nulla esset, nisi homo ante peccasset, nuptiae uero essent, etiamsi nemo peccasset; fieret quippe sine isto morbo seminatio filiorum in corpore uitae illius, sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis huius (cf. Rom 7,24).

CAPITULO II

Dedicatoria al conde Valerio

II 2. Son tres las causas principales —las señalaré brevemente— por las que he querido escribirte de modo especial a ti sobre este tema. La primera, porque tú, con la ayuda de Cristo, observas de modo insigne la castidad conyugal. La segunda, porque, reaccionando y apremiando con autoridad, te has enfrentado eficazmente a estas novedades sacrílegas a las que yo me enfrento aquí con esta disertación [3]. La tercera, porque me he enterado de que ha llegado a tus manos una obra escrita por ellos; pues, aunque te reirás en tu robustísima fe, sin embargo, es bueno que, para sostener lo que creemos, sepamos defenderlo. Por esto, el apóstol Pedro nos manda estar preparados *para dar razón de nuestra fe y nuestra esperanza a todo el que nos la pidiere;* y el apóstol Pablo dice: *Vuestra palabra sea condimentada con la sal en la gracia, de modo que sepáis cómo os conviene responder a cada uno.*

Estos son los motivos que me han empujado a tener contigo estas palabras, en cuanto el Señor me lo conceda, en el volumen que tienes en las manos. De veras que a mí nunca me ha gustado empujar a leer alguno de mis opúsculos a ningún varón ilustre y conspicuo, por un puesto tan alto como el que tienes tú, cuando no me lo ha pedido. Esto no sería juicioso, sino

II. 2. Cur autem ad te potissimum de hac re scribere uoluerim, tres maximae causae sunt, quas breuiter intimabo. una est, quia donante Christo magna tibi est obseruantia pudicitiae **[213]** coniugalis; altera, quia profanis istis nouitatibus, quibus hic disputando resistimus, tu potestate curando et instando efficaciter restitisti; tertia, quoniam quiddam litterarum ab eis conscriptum in tuas manus uenisse cognoui, quod licet fide robustissima inriseris, bonum est tamen, ut etiam nouerimus defendendo adiuuare quod credimus; et apostolus enim Petrus paratos nos esse praecipit *ad confessionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra* (1 Petr 3,15), *et* apostolus Paulus, *sermo,* inquit, *uester in gratia conditus sit sale, ut sciatis quomodo oporteat uos unicuique respondere* (Col 4,6). ista sunt praecipue quae me compulerunt, ut in hoc uolumine tecum haberem qualem dominus dignaretur donare sermonem. nam mihi numquam placuit cuiquam inlustri uiro et tanta quanta et ipse sublimitate conspicuo, praesertim non otiosa dignitate iam fruenti, sed adhuc actibus publicis eisdemque militaribus occupato, *(415)* aliquid

[3] Véanse notas complementarias n.[21] y n.[22]: *Regla firmísima de fe cristiana,* cf. Indice General, p.960 y 961.

El bautismo de los niños es el argumento tradicional de la existencia del pecado original, que San Agustín utiliza con frecuencia contra los pelagianos. Véase *Sermón* 115,4 nt.2, en BAC n.441 vol.10 p.873; incluso del llanto de los niños saca una prueba del pecado original y de la necesidad del bautismo; cf. *Sermón* 189 n.3, BAC n.447 vol.24 p.784.

más bien imprudente, ya que aún no goza de la tranquilidad gloriosa; al contrario, está todavía ocupado en cargos públicos e incluso militares. Por tanto, si ahora hago algo de esto por los motivos antes señalados, ten la cortesía de perdonarme y la bondad de prestar atención a lo que sigue a continuación.

Primera parte

LA SANTIDAD DEL MATRIMONIO CRISTIANO

A) **El matrimonio es esencialmente bueno**

CAPITULO III

Tanto la castidad conyugal como la virginidad es don de Dios

III 3. El bienaventurado apóstol Pablo muestra que la castidad conyugal es un don de Dios cuando, hablando sobre ella, dice: *Quiero que todos los hombres fuesen como yo, pero cada uno ha recibido de Dios su propio don: uno de este modo, otro de otro.* Así, pues, afirmó que también este don proviene de Dios. Y, aunque sea inferior a la continencia, en la que habría deseado que todos estuvieran como él, sin embargo, es un don de Dios. De aquí comprendemos, cuando se aconseja que se hagan estas cosas, que solamente se da a entender la necesidad de que exista en nosotros la voluntad propia de recibirlas y conservarlas. Ciertamente, cuando se ve que son dones de Dios —al que se han de pedir, si no se tienen [4], y al que se ha de agradecer, si se poseen—, uno se da cuenta de que, sin

meorum opusculorum legendum non a me petenti non tam diligenter quam impudenter impingere. si quid ergo tale nunc feci, propter eas quas commemoraui causas dignanter ignosce et beniuolum animum ad ea quae secuntur intende.

III. 3. Donum dei esse etiam pudicitiam coniugalem beatissimus Paulus ostendit, ubi de hac re loquens ait: *uolo autem omnes homines esse sicut me ipsum; sed unusquisque proprium habet donum a deo, alius sic,* **[214]** *alius quidem sic* (1 Cor 7,7). ecce et hoc donum esse dixit a deo etsi inferius quam illa continentia, in qua omnes uolebat esse sicut se ipsum, tamen donum a deo. unde intellegimus, cum haec praecipiuntur ut fiant, nihil aliud ostendi quam inesse nobis oportere ad haec accipienda et habenda etiam propriam uoluntatem; cum uero dona dei esse monstrantur, a quo petenda sint discitur, si non habentur,

[4] Véase su explicación en RJ IV, 2,6.

la ayuda divina, nuestra voluntad tiene poca fuerza para desear, conseguir y conservar estas cosas.

En los infieles

4. Pero ¿qué decir cuando se encuentra también en algunos infieles [5] la castidad conyugal? ¿Afirmaremos que pecan porque usan mal del don de Dios, ya que no lo encaminan al culto de quien lo han recibido? ¿O hemos de negar, más bien, que estas cosas, cuando las realizan los infieles, sean dones de Dios, según la sentencia del Apóstol: *Todo lo que no proviene de la fe es pecado?* [6] Sin embargo, ¿quién se atreverá a decir que un don de Dios es pecado? Pues el alma y el cuerpo y todas las cosas buenas que el alma y el cuerpo poseen de forma natural, incluso en los pecadores, son dones de Dios, porque ha sido Dios quien las ha hecho, no ellos. Por tanto, es a propósito de sus actos por lo que se ha dicho: *Todo lo que no proviene de la fe es pecado.* Luego, cuando los hombres sin fe llevan a cabo estas cosas que parecen pertenecer a la castidad conyugal, no es que embriden los pecados, sino que vencen unos pecados con otros. En efecto, o bien las buscan para agradar a los hombres —a ellos mismos o a otros—, o para evitar las molestias humanas que proporcionan estas cosas deseadas desordenadamente, o bien porque sirven a los demonios. Por tanto, que a nadie se le ocurra llamar sinceramente virtuo-

et cui sint agendae gratiae, si habentur, nostrasque uoluntates ad haec expetenda, sumenda, retinenda parum ualere, nisi diuinitus adiuuentur.

4. Quid ergo dicimus, quando et in quibusdam impiis inuenitur pudicitia coniugalis? utrum eo peccare dicendi sunt, quod dono dei male utantur non id referentes ad cultum eius a quo acceperunt? an forte nec dona dei putanda sunt ista, quando haec infideles agunt, secundum apostoli sententiam dicentis: *omne quod non est ex fide peccatum est* (Rom 14,23)? quis autem audeat dicere donum dei esse peccatum? anima enim et corpus et quaecumque bona animae et corporis naturaliter insita etiam in peccatoribus dona dei sunt, quoniam deus, non ipsi ista fecerunt; de his autem quae faciunt dictum est: *omne quod non est ex fide peccatum est* (Rom 14,23). cum igitur faciunt haec homines sine fide, quae uidentur ad coniugalem pudicitiam pertinere, siue hominibus placere quaerentes, uel sibi uel aliis, siue in his rebus quas uitiose concupiscunt humanas molestias deuitantes siue daemonibus seruientes, non peccata cohercentur, sed aliis peccatis alia peccata uincuntur. absit

[5] El término *impii* en la controversia pelagiana se opone a justificación por la gracia de Cristo; por esto se traduce aquí por «infiel». San Agustín rechaza así la teoría pelagiana sobre el buen uso del libre albedrío y de los bienes naturales para evitar el pecado en los adultos sin bautizar, la teoría del «buen salvaje» y del neopelagianismo moderno. Véase BAC 23 nt.2 669. Es «infiel el que no pertenece al rebaño de Cristo, el que no pertenece al trigo de Cristo, el que, como la paja, es tolerado en la era». *Sermón* 137 n.7, en BAC n.443 vol.23 p.239.

[6] Este texto de San Pablo lo cita tres veces; y vuelve sobre esta misma cuestión en RJ IV 3,27.

so al que guarda la fidelidad conyugal a su esposa sin tener por motivo al Dios verdadero.

CAPITULO IV

EN LOS INFIELES

IV 5. Así, pues, la unión del hombre y la mujer, causa de la generación, constituye el bien natural del matrimonio. Pero usa mal de este bien quien usa de él como las bestias, de modo que su intención se encuentra en la voluntad de la pasión y no en la voluntad de la procreación [7]. Aunque en algunos animales privados de razón —por ejemplo, en la mayor parte de los pájaros— también se observa como un cierto pacto conyugal; así, el ingenio de construir los nidos, el tiempo dividido en turnos para incubar los huevos y los trabajos sucesivos de alimentar los polluelos hacen ver que al juntarse se preocupan más por asegurar la especie que de saciar el placer. De estas dos cosas, la primera hace al animal semejante al hombre; la segunda, al hombre semejante al animal.

Pero esto que indiqué como propio de la naturaleza del matrimonio, que el hombre y la mujer se unen en sociedad para engendrar —de este modo eviten todo fraude entre ellos, lo mismo que cualquier sociedad rechaza al miembro desleal—, esto es un bien patente; sin embargo, cuando lo tienen los infieles, lo convierten en mal y pecado, pues lo usan sin fe. Del

ergo pudicum ueraciter dici, qui non propter deum uerum fidem conubii seruat uxori.

[215] IV. 5. Copulatio itaque maris et feminae generandi causa bonum est naturale nuptiarum. sed isto bono male utitur qui bestialiter utitur, ut sit eius intentio in uoluptate libidinis, non in uoluntate propaginis, quamquam in nonnullis animalibus rationis expertibus, sicut in plerisque alitibus, et coniugiorum quaedam quasi confoederatio custoditur et socialis nidificandi sollertia uicissimque ouorum dispertita tempora fouendorum et nutriendorum opera alterna pullorum magis eas uideri faciunt agere, cum coeunt, negotium substituendi *(416)* generis quam explendae libidinis. quorum duorum illud est in pecore simile hominis, hoc in homine simile pecoris. uerum quod dixi ad naturam pertinere nuptiarum, ut mas et femina generandi societate iungantur et ita inuicem non fraudent, sicut omnis societas fraudulentum socium naturaliter non uult (cf. 1 Cor 7,5), hoc tamen euidens bonum cum infideles habent, quia

[7] Cf. *La bondad del matrimonio* 19,22; 26,34: BAC n.121 vol.12 p.93s 117s; en cuanto a los bienes del matrimonio IB 9,9; 16,18 p.65-83; sobre el placer cf. RJ IV 14,65-73 p.168; *matrimonio y generación,* cf. *Comentario literal al Génesis* IX 2,3ss: BAC n.168 vol.15 2.ª ed. p.818.

mismo modo, también a la concupiscencia de la carne, por la que *la carne lucha contra el espíritu,* el matrimonio de los fieles la convierte en fruto de rectitud [8]. En efecto, se tiene la intención de engendrar para que sean regenerados, es decir, para que los que nacen hijos de este mundo renazcan hijos de Dios.

Por tanto, los infieles que no engendran los hijos con esta intención, con esta voluntad y con este fin, a saber, que de miembros del primer hombre se transformen en miembros de Cristo, sino que, por el contrario, se enorgullecen de su descendencia infiel, éstos no poseen la verdadera pureza conyugal por más que su respeto por el contrato matrimonial sea grande, hasta el punto de no tener relaciones sino con el fin de procrear hijos. Pues como la pureza es una virtud, a la que se opone el vicio de la impureza, y todas las virtudes residen en el alma, incluso las que obran por medio del cuerpo, ¿cómo se puede reivindicar con todo derecho un cuerpo puro cuando la misma alma fornica del verdadero Dios? El santo salmo denuncia esta fornicación cuando dice: *Ciertamente, los que se alejan de ti perecerán; tú has hecho perecer a todo aquel que fornica de ti.* Así, pues, no se ha de llamar verdadera pureza, ya sea conyugal, viudal o virginal, sino a aquella que está al servicio de la verdadera fe [9]. Con toda razón se prefiere la virginidad consagrada al matrimonio [10]; pero ¿qué cristiano con

infideliter utuntur, in malum peccatumque conuertunt. eo modo ergo et illam concupiscentiam carnis, qua *caro concupiscit aduersus spiritum* (Gal 5,17), in usum iustitiae conuertunt fidelium nuptiae. habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi filii nascuntur in dei filios renascantur. quapropter qui non hac intentione, hac uoluntate, hoc fine generant filios, ut eos ex membris hominis primi in membra transferant Christi, sed infideles parentes de infideli prole gloriantur, etiamsi tanta sint [a] obseruantia, ut secundum matrimoniales tabulas nonnisi **[216]** liberorum procreandorum causa concumbant, non est in eis uera pudicitia coniugalis. cum enim uirtus sit pudicitia, cui uitium contrarium est impudicitia, omnesque uirtutes etiam quae per corpus operantur in animo habitent, quomodo uera ratione pudicum corpus adseritur, quando a uero deo ipse animus fornicatur? quam fornicationem sanctus ille psalmus accusat, ubi dicit: *ecce enim qui longe se faciunt a te peribunt; perdidisti omnem qui fornicatur abs te* (Ps 72,27). uera igitur pudicitia, siue coniugalis siue uidualis siue uirginalis, dicenda non est, nisi quae uerae fidei mancipatur. cum enim recto iudicio praeferatur

[8] Véase RJ IV 6,36.
[9] Véase RJ IV 2,6 nt.4 al final y RJ IV 3,14 y n.48.
[10] Véase *Virginidad-integridad-justicia original* en intr. ib. *El don de integridad, Ordo iustitiae* nt.5 y 23 a *Consecuencias y perdón de los pecados*H BAC n.79 vol.9 2.ª ed. 378 y 388; *Matrimonio y virginidad* nt.3 a *Sermones* (4.º): BAC n.447 vol.24, 782.

a] sit PL.

sentido común no antepone las cristianas católicas casadas una sola vez no sólo a las vestales, sino también a las vírgenes heréticas? Así de grande es el valor de la fe, de la que el Apóstol dice: *Todo lo que no proviene de la fe es pecado;* y de la que, igualmente, escribió a los Hebreos: *Sin la fe es imposible agradar a Dios* [11].

CAPITULO V

En Adán y Eva

V 6. Siendo las cosas así, evidentemente yerran los que piensan que se condena el matrimonio cuando se reprueba la pasión carnal, como si este mal viniera del matrimonio y no del pecado. ¿Acaso no dijo Dios a los primeros cónyuges, cuyo matrimonio bendijo, *creced y multiplicaos? Estaban desnudos y no se avergonzaban.* ¿Por qué, pues, después del pecado nace de aquellos miembros la confusión sino porque se produjo allí un movimiento deshonesto, que, sin duda, no lo padecería el matrimonio de no haber pecado el hombre? [12] ¿Es posible, como piensan algunos por no prestar suficiente atención a lo que leen, que al principio los hombres fueron creados ciegos como los perros y, lo que es aún más absurdo, no adquirieron la vista al crecer, como ocurre con los perros, sino al pecar?

¡Lejos de nosotros creer tal cosa! Mas lo que les empuja a defenderlo son estas palabras: *Tomando de su fruto, comió,*

nuptiis sacrata uirginitas, quis non sobria mente christianus etiam non uniuiras christianas catholicas nuptas non solum Vestalibus, sed etiam haereticis uirginibus anteponat? tantum ualet fides, de qua dicit apostolus: *omne quod non est ex fide peccatum est* (Rom 15,14) et de qua item scriptum est ad Hebraeos: *sine fide impossibile est placere deo* (Hebr 11,6).

V. 6. Quae cum ita sint, profecto errant qui cum uituperatur libido carnalis damnari nuptias opinantur, quasi morbus iste de conubio sit, non de peccato. nonne illi coniuges primi, quorum nuptias benedixit deus dicens: *crescite et multiplicamini* (Gen 1,28), *nudi erant et non confundebantur* (Gen 3,1)? cur ergo ex illis membris confusio post peccatum, nisi quia extitit illic indecens motus, quem, nisi homines peccassent, procul dubio **[217]** nuptiae non haberent? an forte, sicut quidam existimant, quia id quod legunt parum diligenter aduertunt, caeci creati erant prius homines sicut canes et, quod est absurdius, non sicut canes crescendo, sed peccando adepti sunt uisum? absit hoc credere. sed unde mouentur qui hoc putant, illud est quod legitur: *su(417)mens de fructu eius edit; et dedit uiro suo secum, et ederunt. et aperti sunt oculi*

[11] Véase la nt.6 p.249.
[12] Cf. RJ IV 53 y V 5.

dio a su marido, que estaba con ella, y comieron. Los ojos de ambos se abrieron, y se dieron cuenta de que estaban desnudos. De aquí, los poco inteligentes deducen que antes tenían cerrados los ojos, ya que la divina Escritura atestigua que entonces les fueron abiertos. Pero ¿es que Agar, sierva de Sara, los tenía también cerrados, ya que, cuando su hijo estaba sediento y llorando, abrió los ojos y vio el pozo? ¿O tenían los ojos cerrados aquellos dos discípulos que después de la resurrección del Señor iban con él por el camino, porque el Evangelio dice que en la fracción del pan *se abrieron sus ojos y le reconocieron?* En cuanto a los primeros hombres, que *se abrieron los ojos de ambos,* debemos entender esto como que cayeron en la cuenta de lo extraordinario que había sucedido en sus cuerpos; pues, sin duda, el cuerpo aparecía diariamente a sus ojos abiertos desnudo y familiar.

Además, ¿cómo podría Adán, con los ojos cerrados, imponer el nombre a los animales terrestres y a todas las aves que le fueron presentados? Esto no se puede hacer si no se discierne, y no se puede discernir si no se ve. Finalmente, ¿de qué modo le fue mostrada la misma mujer cuando dijo: *Esto sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne?*

En fin, si todavía alguno se obstina en decir que el primer hombre no podía ver estas cosas, sino solamente palparlas, ¿qué dirá cuando se lee allí mismo que *la mujer vio qué hermoso era a la vista el árbol del que iba a tomar el fruto prohibi-*

amborum, et agnouerunt quia nudi erant (Gen 3,6.7). hinc est quod parum intellegentes opinantur antea fuisse illis oculos clausos, quod eos tunc apertos diuina scriptura testatur. sed numquid et Agar ancilla Sarrae, quando sitiente et plorante filio aperuit oculos suos et uidit puteum (cf. Gen 21,19), clausos prius oculos habuit? aut illi duo discipuli post resurrectionem domini in uia cum illo clausis oculis ambulabant, de quibus euangelium loquitur, quod in fractione panis *aperti sunt oculi eorum, et cognouerunt eum* (cf. Lc 24,13)? quod ergo scriptum est de hominibus primis: *aperti sunt oculi amborum* (cf. Lc 24,30.31), intellegere debemus adtentos factos ad intuendum et agnoscendum quod nouum in eorum corpore acciderat, quod utique corpus patentibus eorum oculis et nudum cotidie subiacebat et notum; alioquin quomodo ad se adductis animalibus terrestribus et uolatilibus omnibus Adam clausis oculis nomina posset inponere, quod nisi discernendo non faceret, discernere autem nisi uidendo non posset (cf. Gen 2,19)? quomodo denique ipsa mulier **[218]** ei demonstrata est, quando ait: *hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea* (Gen 2,23)? postremo si usque adeo quisquam fuerit contentiosus, ut haec eum dicat non cernendo, sed palpando potuisse, quid dicturus est, quod ibi legitur mulier lignum de quo fuerat cibum sumptura prohibitum uidisse quam esset *speciosum*

do? Estaban, pues, *desnudos y no se avergonzaban* [13]; no porque no viesen, sino porque no percibían motivo alguno de vergüenza en los miembros que veían. Además, no se ha dicho: «Estaban los dos desnudos» y lo ignoraban, sino: *No se avergonzaban.* En efecto, todavía no había sucedido nada que fuera ilícito, y no existía ninguna razón para avergonzarse.

CAPITULO VI

La desobediencia de la carne, consecuencia de la desobediencia a Dios

VI 7. Desde el momento en que el hombre transgredió la ley de Dios, comenzó a tener en sus miembros una ley opuesta a su espíritu; y percibió el mal de su desobediencia después que descubrió la desobediencia de su carne, retribuida con todo merecimiento. Y, de hecho, la serpiente prometió, al seducir, tal apertura de los ojos, evidentemente, para conocer algo que era mejor no saber. Entonces, sin duda, el hombre sintió en sí mismo lo que había hecho; entonces distinguió el mal del bien, por sufrirlo, no por no tenerlo. Pues era injusto que fuera obedecido por su siervo, es decir, por su cuerpo, el que no había obedecido a su Señor [14].

Pero ¿cómo es que, cuando tenemos el cuerpo libre y sano de impedimentos, se tiene poder para mover y realizar las funciones propias de los ojos, labios, lengua, manos, pies, espalda, cuello y caderas, y, sin embargo, cuando se trata de engendrar hijos, los miembros creados para esta función no se someten a la inclinación de la voluntad? Por el contrario, se espera que los mueva esta pasión, en cierto modo autónoma; aunque a veces no lo haga, teniendo el espíritu predispuesto, y otras lo realice, sin que el espíritu lo desee [15]. ¿No deberá avergonzarse por esto el libre arbitrio del hombre, ya que ha perdido el dominio incluso sobre sus miembros al despreciar lo que Dios manda? ¿Y dónde se puede mostrar con más exactitud que la naturaleza humana se ha depravado a causa de la desobediencia que en estos miembros desobedientes, por los que la misma naturaleza subsiste por sucesión? Por este motivo, estos miembros son denominados, con toda propiedad, con el nombre de órganos naturales. Y cuando los primeros hombres advirtieron en su carne este movimiento indecoroso, por desobedientes, y se avergonzaron de su desnudez, cubrieron dichos miembros con hojas de higuera. Así, por lo menos fue tapado libremente por el pudor lo que se excitaba sin el consentimiento de la voluntad; y, como era causa de vergüenza el placer indecoroso, se realizaría ocultamente lo que era honroso [16].

oculis ad uidendum (Gen 3,6)? *erant* itaque *nudi et non confundebantur* (Gen 3,1), non quia non uidebant, sed quia nihil unde confunderentur in membris senserant, quae uidebant. non enim dictum est: *erant ambo nudi* et ignorabant, sed: *non confundebantur.* quia enim nihil praecesserat quod non liceret, nihil secutum fuerat quod puderet.

VI. 7. Ibi homo primitus dei lege transgressa aliam legem repugnantem suae menti habere coepit in membris et inoboedientiae suae malum sensit (cf. Rom 7,23), quando sibi dignissime retributam inoboedientiam suae carnis inuenit. talem quippe etiam serpens oculorum apertionem seducendo promiserat (cf. Gen 3,5), ad aliquid uidelicet sciendum, quod melius nesciretur. tunc in se quippe sensit homo quod [a] fecit, tunc a bono malum non carendo, sed perpetiendo discreuit. iniustum enim erat, ut obtemperaretur a seruo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperarat domino suo. nam quid est, quod oculi, labia, lingua, manus, pedes, inflexiones dorsi, ceruicis et laterum ut ad opera sibi congrua moueantur positum in potestate est, quando ab inpedimentis corpus liberum habemus et sanum, ubi autem **[219]** uentum fuerit, ut filii seminentur, ad uoluntatis nutum membra in hoc opus creata non seruiunt, sed expectatur, ut ea uelut sui iuris libido commo*(418)*ueat, et aliquando non facit animo uolente, cum aliquando faciat et nolente? hincine non erubesceret humani libertas arbitrii, quod contemnendo imperantem deum etiam in membra propria proprium perdidisset imperium? ubi autem conuenientius monstraretur inoboedientiae merito humanam deprauatam esse naturam quam in his inoboedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura? nam ideo proprie istae corporis partes naturae nomine nuncupantur. hunc itaque motum ideo indecentem, quia inoboedientem, cum illi primi homines in sua carne sensissent et in sua nuditate erubuissent, foliis ficulneis eadem membra texerunt (cf. Gen 3,7), ut saltem arbitrio uerecundantium uelaretur, quod non arbitrio uolentium mouebatur, et, quoniam pudebat quod indecenter libebat, operiendo fieret quod decebat.

[13] Véase nt.10 p.251.
[14] Cf. RJ V 8 y 16.

a] **quid PL.**

[15] Cf. RJ V 21. (R2J) III 187.
[16] Véase *Libido, El pudor* nt.30 y 31 a *La ciudad de Dios* (2.º): BAC n.172 vol.17, 3.ª ed., 975s. San Agustín conoce muy bien la accepción que el término *natura* tenía de «órganos de la generación» ya en Cicerón: *De Divinatione* 2,145; *De natura Deorum* 3,55; y hablando de los animales. Varrón en *Res Rusticae* 3,12,4, etc., usa también el término *natura* en este sentido. *Naturaleza* se llama al sexo, cf. RJ 6,7,20.

CAPITULO VII

La concupiscencia y el bien del matrimonio

VII 8. Como ni siquiera con la entrada de este mal puede destruirse el bien del matrimonio, los ignorantes piensan que esto no es un mal, sino que es parte del bien del matrimonio [17]. Sin embargo, se distingue no sólo con sutiles razonamientos, sino también con el comunísimo juicio natural, que aparece en los primeros hombres y se mantiene aún hoy en los casados; lo que hicieron después por la procreación es el bien del matrimonio, pero lo que antes cubrieron por vergüenza es el mal de la concupiscencia, que evita por todas partes la mirada y busca con pudor el secreto [18]. En consecuencia, el matrimonio se puede gloriar de conseguir un bien de este mal, pero se ha de sonrojar porque no puede realizarlo sin él. Por ejemplo, si alguien con un pie en malas condiciones alcanza un bien aunque sea cojeando, ni es mala la conquista por el mal de la cojera ni buena la cojera por el bien de la conquista [19]. Igualmente, por el mal de la libido no debemos condenar el matrimonio, ni por el bien del matrimonio alabar la libido.

VII. 8. Quia ergo nec isto adiuncto malo perire potuit nuptiarum bonum, putant inprudentes hoc non esse malum, sed pertinere ad illud bonum. discernitur autem non solum ratione subtili, uerum etiam uulgatissimo iudicio naturali, quod et in illis adparuit hominibus primis et hodieque tenetur ab hominibus coniugatis. quod enim illi postea propagatione fecerunt, hoc est conubii bonum; quod uero prius confusione texerunt, hoc est concupiscentiae malum, quod uitat ubique **[220]** conspectum et quaerit pudendo secretum. proinde nuptiae quia etiam de illo malo boni aliquid faciunt, gloriantur, quia sine illo fieri non potest, erubescunt. tamquam si quispiam pede uitiato ad aliquod bonum etiam claudicando perueniat, nec propter claudicationis malum mala est illa peruentio nec propter illius peruentionis bonum bona est claudicatio, ita nec propter libidinis malum nuptias condemnare nec propter nuptiarum bonum libidinem laudare debemus.

[17] Cf. *Consecuencias y perdón de los pecados* I 29,57: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. 248: *No hagan, pues, con la mira puesta en el bien del matrimonio, la apología de los desarreglos de la concupiscencia...*
[18] Cf. R2J III 170 y 184; V 30; RJ V 35.
[19] Cf. ib., V 34.

CAPITULO VIII

El matrimonio cristiano y el apóstol San Pablo

VIII 9. Esta es, en efecto, la enfermedad de la que el Apóstol, hablando a los esposos cristianos, dice: *Esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación: que os abstengáis de la fornicación, de modo que cada uno de vosotros sepa conservar su vaso en santidad y respeto, no en la maldad del deseo, como los gentiles, que no conocen a Dios* [20]. Por tanto, el esposo cristiano no sólo no debe usar del vaso ajeno, lo que hacen aquellos que desean la mujer del prójimo, sino que sabe que incluso su propio vaso no es para poseerlo en la maldad de la concupiscencia carnal. Pero esto no ha de entenderse como si el Apóstol condenase la unión conyugal, es decir, la unión carnal lícita y buena. Quiere decir que esta unión, que no estaría contaminada de pasión morbosa si con un pecado precedente no hubiera perecido en ella el arbitrio de la libertad [21], ahora está contaminada por este pecado, no ya de forma voluntaria, sino inevitable. Con todo, sin la pasión morbosa no se puede llegar, en la procreación de los hijos, al fruto de la misma voluntad [22].

Esta voluntad en la unión de los cristianos no está determinada por el fin de dar vida a hijos para que pasen por este

VIII. 9. Iste quippe est morbus, de quo apostolus etiam coniugatis fidelibus loquens ait: *haec est enim uoluntas dei, sanctificatio uestra, abstinere uos a fornicatione, ut sciat unusquisque uestrum suum uas possidere in sanctificatione et honore, non in morbo desiderii sicut et gentes, quae ignorant deum* (1 Thess 4,3-5). non solum igitur coniugatus fidelis uase non utatur alieno, quod faciunt a quibus uxores adpetuntur alienae, sed nec ipsum proprium in concupiscentiae carnalis morbo possidendum sciat. quod non sic accipiendum est, tamquam prohibuerit apostolus coniugalem, hoc est licitum honestumque concubitum, sed ut iste concubitus, qui nihil morbidae libidinis haberet adiunctum, si non praecedente peccato in eo perisset libertatis arbitrium, quod nunc id habet *(419)* adiunctum, non sit uoluntatis, sed necessitatis, sine qua tamen in procreandis filiis ad fructum perueniri non potest ipsius uoluntatis. quae uoluntas in conubiis fidelium non eo fine determinatur, ut transituri filii nascantur in saeculo isto, sed ut permansuri renascantur in **[221]**

[20] Cf. RJ V 35. Véase nota [23]: *La moral del matrimonio cristiano* p.962.
[21] Véase *El libre albedrío* en RJ, intr.; *La gracia y el libre albedrío* nt.22 a *La corrección y la gracia:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. 201; *El libre albedrío y el pecado mortal* nt.14 a *Consecuencias y perdón de los pecados:* BAC n.79 vol.11 2.ª ed. 381; *Libertad y libre albedrío* nt.25 a *La ciudad de Dios* (1.º): BAC n.171 vol.16 3.ª ed. 823; *El poder de la voluntad,* nota a *Sermones* (3.º): BAC n.441 vol.23, 828.
[22] Cf. RJ V 35.

mundo, sino por el de que sean regenerados para que no se aparten de Cristo. Si consiguen esto, obtendrán del matrimonio la recompensa de la plena felicidad; si no lo consiguen, obtendrán la paz de la buena voluntad. El que posea su vaso, es decir, su esposa, con esta intención del corazón, sin duda que no la posee en *la maldad del deseo, como los gentiles, que no conocen a Dios,* sino *en santidad y respeto,* como los fieles, que esperan en Dios. En efecto, el hombre no es vencido por el mal de la concupiscencia, sino que usa de él cuando, ardiendo en deseos desordenados e indecorosos, la frena, y la sujeta, y la afloja para usarla pensando únicamente en la descendencia, para engendrar carnalmente a los que han de ser regenerados espiritualmente, y no para someter el espíritu a la carne en una miserable servidumbre [23].

Explicación de la poligamia de los patriarcas

Ningún cristiano debe dudar de que los santos patriarcas, desde Abrahán y antes de Abrahán, de quienes Dios da testimonio de que le complacían, usaron así de sus esposas. Si a algunos de ellos se les permitió tener varias mujeres, se debió al deseo de aumentar la prole, no el de cambiar de placer [24].

Christo. quod si prouenerit, merces erit de coniugio plenae felicitatis; si autem non prouenerit, pax erit coniugibus bonae uoluntatis. hac intentione cordis qui suum uas possidet, id est coniugem suam, procul dubio non possidet *in morbo desiderii, sicut gentes quae ignorant deum,* sed *in sanctificatione et honore* (cf. 1 Thess 4,5.4), sicut fideles qui sperant in deum. illo quippe concupiscentiae malo utitur homo, non uincitur, quando eam inordinatis atque indecoris motibus aestuantem frenat et cohibet neque nisi propagini consulens relaxat atque adhibet, ut spiritaliter regenerandos carnaliter gignat, non ut spiritum carni sordida seruitute subiciat. sic patres sanctos ex Abraham et ante Abraham, quibus deus quod ei placuerint perhibet testimonium, usos fuisse coniugibus neminem oportet dubitare christianum, quando quibusdam etiam singulis plures habere concessum est, ubi ratio fuit prolis multiplicandae, non uariandae adpetitio uoluptatis.

[23] Cf. RJ V 41. Véase nota complementaria n.[23]: *La moral del matrimonio cristiano* p.962.
[24] Cf. *Contra Fausto* XII 30 y RJ V 45. Véase nota complementaria n.[21, 3.º]: *Concupiscencia, placer carnal* p.960.

CAPITULO IX

La unidad del matrimonio

IX 10. Pero si al Dios de nuestros padres, que es también Dios nuestro, no le hubiera desagradado la pluralidad de esposas, para que el placer se dilatase más abundantemente, también las santas mujeres podrían haber servido cada una a muchos maridos. Porque, si alguna lo hubiera hecho, ¿qué le habría empujado a tener diversos maridos sino la vergonzosa concupiscencia, ya que con esta licencia no habría tenido más hijos? Que al bien del matrimonio pertenezca la unión de un hombre con una mujer más que la de uno con muchas, lo indica suficientemente la primera unión conyugal instituida por Dios, para que de allí el matrimonio tome origen, donde se observa el ejemplo más honesto. Pero, al aumentar el género humano, algunas santas mujeres se unen a algunos varones santos de forma poligámica. De donde se concluye que la monogamia se acercaba más a la medida de la dignidad, mientras que la poligamia fue permitida por la necesidad de la fecundidad [25]. Es más natural que el primer puesto sea ejercido por uno solo sobre muchos que por muchos sobre uno solo. Y no se puede dudar de que, en el orden natural, los hombres dominan a las mujeres más bien que las mujeres a los hombres. Lo declara el Apóstol cuando dice: *La cabeza de la mujer es el varón;* y: *Mujeres, someteos a vuestros maridos.* El apóstol

IX. 10. Nam si deo patrum nostrorum, qui etiam noster est, illa numerositas coniugum propterea non displicuisset, ut copiosius se libido iactaret, ita etiam sanctae feminae seruissent pluribus singulae. quod si aliqua faceret, quid eam nisi concupiscentiae turpitudo conpelleret, ut plures uiros haberet, quando ista licentia plures filios non haberet? uerumtamen magis pertinere ad nuptiarum bonum non unum et multas, sed unum et unam satis indicat ipsa prima di**[222]**uinitus facta coniugum copula, ut inde conubia sumerent initium, ubi honestius adtenderetur exemplum. progrediente autem genere humano iunctae sunt quibusdam bonis uiris bonae feminae, singulis plures. unde adparet et illud dignitatis magis adpetisse modestiam et hoc fecunditatis permisisse naturam. nam et principatus magis naturaliter unius in multos quam in unum potest esse multorum. nec dubitari potest naturali ordine uiros potius feminis quam uiris feminas principari. quod seruans apostolus ait: *caput mulieris uir* (1 Cor 11,3), et: *mulieres, subditae estote uiris*

[25] Cf. *La bondad del matrimonio* 5; 13; 17; 19: BAC n.121 vol.12 51, 75, 87, 93ss.

Pedro dice: *Del mismo modo que Sara obedecía a Abrahán llamándolo señor.* Aunque esto sea así, es decir, que la naturaleza ame la singularidad del mando y prefiera la pluralidad de los súbditos, nunca habría sido lícita la unión poligámica si de ella no naciera un número mayor de hijos. Por lo cual, si una mujer se une a muchos hombres, al no aumentar por ello el número de hijos, sino sólo la abundancia del placer, será una meretriz, nunca una esposa.

CAPITULO X

La indisolubilidad del matrimonio

X 11. Ciertamente, a los esposos cristianos no se les recomienda sólo la fecundidad, cuyo fruto es la prole; ni sólo la pureza, cuyo vínculo es la fidelidad, sino también un cierto sacramento del matrimonio [26] —por lo que dice el Apóstol: *Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia*—. Sin duda, la *res* (virtud propia) del sacramento consiste en que el hombre y la mujer, unidos en matrimonio, perseveren unidos mientras vivan y que no sea lícita la separación de un cónyuge de otro, excepto por causa de fornicación. De hecho, así sucede entre Cristo y la Iglesia, a saber, viviendo uno unido al otro no los separa ningún divorcio por toda la eternidad. En tan gran estima se tiene este sacramento *en la ciudad de nuestro Dios, en su monte santo* —esto es, en la Iglesia de Cristo— por todos los esposos cristianos, que, sin duda, son miembros de Cristo, que, aunque las mujeres se unan a los hombres y los hombres a las mujeres con el fin de procrear hijos, no es lícito abandonar a la consorte estéril para unirse a otra fecunda. Si alguno hiciese esto, sería reo de adulterio; no ante la ley de este mundo, donde, mediante el repudio, está permitido realizar otro matrimonio con otro cónyuge —según el Señor, el santo Moisés se lo permitió a los israelitas *por la dureza de su corazón*—, pero sí lo es para la ley del Evangelio. Lo mismo sucede con la mujer que se casara con otro.

Hasta tal punto permanecen entre los esposos vivos los derechos del matrimonio una vez ratificados, que los cónyuges que se han separado el uno del otro siguen estando más unidos entre sí que con el que se han juntado posteriormente, pues no cometerían adulterio con otro si no permaneciesen unidos entre sí. A lo más, muerto el varón, con el que existía un auténtico matrimonio, podrá realizarse una verdadera unión con el que antes se vivía en adulterio. Por tanto, existe entre los cónyuges vivientes tal vínculo, que ni la separación ni la unión adúltera lo pueden romper. Pero permanece para el castigo del delito, no para el vínculo de la alianza, igual que el alma del apóstata, que se separa, por decirlo de alguna forma, del matrimonio con Cristo: por más que haya perdido la fe, no destruye el sacramento de la fe, que recibió con el baño de la regeneración. Sin duda, le sería devuelto al tornar, si lo hubiera perdido aleján-

uestris (Col 3,18), et apostolus Petrus *quomodo Sarra,* inquit, *obsequebatur Abrahae, dominum illum uocans* (1 Petr 3,6). quod licet ita sese habeat, ut natura principiorum amet singularitatem, facilius autem pluralitatem uideamus in subditis, tamen plures feminae uni uiro numquam licite iungerentur, nisi ex hoc plures filii nascerentur. unde si una concumbat cum pluribus, quia non est ei hinc multiplicatio prolis, sed frequentatio libidinis, coniux non potest esse, sed meretrix.

(420) X. 11. Quoniam sane non tantum fecunditas, cuius fructus in prole est, nec tantum pudicitia, cuius uinculum est fides, uerum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis — unde dicit apostolus: *uiri, diligete uxores uestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam* (Eph 5,25) — huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati quamdiu uiuunt inseparabiliter perseuerent **[223]** nec liceat excepta causa fornicationis a coniuge coniugem dirimi (cf. Mt 5,32). hoc enim custoditur in Christo et ecclesia, ut uiuens cum uiuente in aeternum nullo diuortio separetur. cuius sacramenti tanta obseruatio est *in ciuitate dei nostri, in monte sancto eius* (Ps 47,2), hoc est in ecclesia Christi quibusque fidelibus coniugatis, qui sine dubio membra sunt Christi, ut, cum filiorum procreandorum causa uel nubant feminae uel ducantur uxores, nec sterilem coniugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur. quod si quisquam fecerit, non lege huius saeculi, ubi interueniente repudio sine crimine conceditur cum aliis alia copulare conubia — quod etiam sanctum Moysen dominus propter duritiam cordis illorum Israhelitis permisisse testatur — sed lege euangelii reus est adulterii, sicut etiam illa, si alteri nupserit (cf. Mt 19,8.9; Mc 10,12), usque adeo manent inter uiuentes semel inita iura nuptiarum, ut potius sint inter se coniuges qui ab alterutro separati sunt quam cum his quibus aliis adhaeserunt. cum aliis quippe adulteri non essent, nisi ad alterutrum coniuges permanerent. denique mortuo uiro cum quo uerum conubium fuit fieri uerum conubium potest cum quo prius adulterium fuit. ita manet inter uiuentes quiddam coniugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. manet autem ad noxam criminis, non ad uinculum foederis, sicut apostatae anima uelut de coniugio Christi recedens etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lauacro regenerationis accepit. redderetur enim procul

[26] Cf. RJ V 46. Véase *Sacramentum* nt.12 a *Consecuencias y perdón de los pecados:* BAC n.79 vol.11 2.ª ed. p.381; *Sacramentum* nt.28 a *Sermones* (1.º): BAC n.53 vol.7 2.ª ed. 381; cf. *La bondad del matrimonio* 6; 15; 17; 18; 21: BAC n.121 vol.12 p.55, 81, 87, 89, 99; y sobre divorcio ib., 7, p.57s.

dose. Pero quien se haya separado lo tiene para aumento del suplicio, no para mérito del premio.

CAPITULO XI

El matrimonio virginal de María y José

XI 12. Los que prefieren, por mutuo consentimiento, abstenerse para siempre del uso de la concupiscencia carnal, no rompen el vínculo conyugal; más aún, será tanto más firme cuanto más hayan sido estrechados entre ellos estos pactos, que deben ser guardados amorosa y concordemente; no con los lazos voluptuosos de sus cuerpos, sino con los afectos voluntarios de sus almas. En efecto, el ángel le dijo con toda propiedad a José: *No temas recibir a María, tu esposa*[27]. Se llama esposa, antes del compromiso del desposorio, a la que no había conocido ni habría de conocer por unión carnal. No se destruyó ni se mantuvo de forma engañosa el título de esposa donde ni había existido ni existiría ninguna unión carnal. Pues, ciertamente, aquella virgen era más santa y más admirablemente agradable a su marido, porque incluso había sido fecundada sin el marido, superior a él por el Hijo, igual por la fidelidad. Por esto, por la fidelidad del matrimonio, merecieron ambos ser llamados padres de Cristo: no sólo ella es madre, sino que también él es padre, como esposo de la madre; una y otra cosa según el espíritu, no según la carne. Aunque el padre lo

[224] dubio redeunti, si amisisset abscedens. habet hoc autem qui recesserit ad cumulum supplicii, non ad meritum praemii.

XI. 12. Quibus uero placuit[a] ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut uinculum inter illos coniugale rumpatur; immo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierunt, quae carius concordiusque seruanda sunt, non uoluptariis corporum nexibus sed uoluntariis affectibus animorum. neque enim fallaciter ab angelo dictum est ad Ioseph: *noli timere accipere Mariam coniugem tuam* (Mt 1,20). coniux uocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognouerat nec fuerat cogniturus; nec perierat nec mendax manse-*(421)*rat coniugis appellatio, ubi nec fuerat nec futura erat carnis ulla commixtio. erat quippe illa uirgo ideo sanctius et mirabilius iucunda suo uiro, quia etiam fecunda sine uiro prole dispar, fide conpar. propter quod fidele coniugium parentes Christi uocari ambo meruerunt et non solum illa mater uerum etiam ille pater eius sicut coniux matris eius, utrumque mente, non carne. siue tamen ille pater sola mente siue illa

[27] Cf. RJ V 46-48.

a] placuerit PL.

era sólo según el espíritu, y la madre según la carne y el espíritu, ambos eran padres de su humildad, no de su grandeza; de su enfermedad no de su divinidad. Pues el Evangelio no miente cuando dice: *Su padre y su madre estaban admirados por las cosas que se decían de él.* Y en otro lugar: *Todos los años iban sus padres a Jerusalén;* y poco después: *Y le dijo su madre: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo, preocupados, te hemos buscado».* Y él, para mostrar que tenía otro padre además de ellos, que lo había engendrado sin madre, les respondió: *«¿Por qué me buscabais? ¿No sabéis que debo preocuparme de las cosas de mi Padre?»* Y de nuevo, para que con estas palabras no pareciese que renegaba de sus padres, el evangelista añade a continuación: *Pero ellos no comprendieron lo que quería decir. El bajó con ellos y fue a Nazaret, y les estaba sometido.* ¿Sometido a quiénes sino a los padres? Y ¿quién era el sometido sino Jesucristo, *el que, teniendo la forma de Dios, no consideró una rapiña ser igual a Dios?* ¿Por qué, pues, se sometió a aquellos que estaban muy por debajo de la forma de Dios sino porque *se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo,* a la que pertenecían sus padres? Pero como ella dio a luz sin el concurso del marido, no habrían sido los dos padres de su condición de siervo de no haber existido entre ellos la unión conyugal aun sin la unión carnal. Por lo que, cuando se recuerdan los ascendientes de Cristo por orden de sucesión, la serie de las generaciones debía ser conducida, más bien, hasta José, como así fue, para que en este matri-

mater et carne, parentes tamen ambo humilitatis eius, non sublimitatis, infirmitatis, non diuinitatis. neque enim mentitur euangelium, ubi legitur: *et erant pater eius et mater mirantes super his quae dicebantur de illo,* et alio loco: *et ibant parentes eius per omnes* **[225]** *annos in Hierusalem;* item paulo post: *et dixit mater eius ad illum: fili, quid fecisti nobis sic? ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te* (Lc 2,33.41.48). at ille ut ostenderet habere se praeter illos patrem, qui eum genuit praeter matrem, respondit eis: *quid est quod me quaerebatis? nesciebatis quia in his, quae patris mei sunt, oportet me esse* (Lc 2,49)? et rursus, ne hoc dicto parentes illos negasse putaretur, euangelista secutus adiunxit: *et ipsi non intellexerunt uerbum quod locutus est ad illos. et descendit cum eis et uenit Nazareth et erat subditus illis* (Lc 2,50-51). quibus subditus nisi parentibus? quis autem subditus nisi Iesus Christus, *qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo?* cur ergo illis subditus, qui longe infra formam dei erant, nisi quia *semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens* (Phil 2,6.7), cuius formae parentes erant? sed cum illo non seminante illa peperisset, profecto nec ipsius formae serui parentes ambo essent, nisi inter se etiam sine carnis commixtione coniuges essent. unde et series generationum, cum parentes Christi conexione successionis commemorantur, usque ad Ioseph potius,

monio no sufriese menoscabo el sexo masculino, sin duda alguna superior, y sin que la verdad fuese quebrantada, ya que tanto José como María eran de la estirpe de David, de la que se predijo que nacería el Cristo.

Los tres bienes del matrimonio de María y José

13. Por tanto, todo el bien del matrimonio se encuentra colmado en los padres de Cristo: la prole, la fidelidad, el sacramento. La prole, conocemos al mismo Señor Jesús; la fidelidad, porque no existió ningún adulterio; el sacramento, porque no lo rompió ningún divorcio.

CAPITULO XII

La unión conyugal y la concupiscencia de la carne

XII. Allí solamente faltó el acto conyugal, porque no podía realizarse en la carne del pecado sin la concupiscencia de la carne, que proviene del pecado, sin la cual quiso ser concebido no en la carne de pecado, sino *en la semejanza de la carne de pecado,* el que habría de ser sin pecado. De este modo enseña también que es carne de pecado la que nace de la relación conyugal, porque sólo la carne que no nazca de esta relación no es carne de pecado. Esto a pesar de que la relación conyugal, hecha con la intención de engendrar, no es en sí misma pecado, porque la buena voluntad del alma conduce el deseo del cuerpo, que la acompaña y no se adhiere a él; y el

sicut factum est, fuerat perducenda (cf. Mt 1,16; Lc 3,23), ne in illo coniugio uirili sexui utique potiori fieret iniuria, cum ueritati nihil periret, quia ex semine Dauid, ex quo uenturus praedictus est Christus, et Ioseph erat et Maria.

13. Omne itaque nuptiarum bonum inpletum est in illis parentibus Christi, proles, fides, sacramentum. prolem cognoscimus ipsum dominum Iesum, fidem, quia nullum adulterium, sacramentum, quia nullum diuortium.

[226] XII. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit, quia in carne peccati fieri non poterat sine illa carnis concupiscentia [a], quae accidit ex peccato, sine qua concipi uoluit, qui futurus erat sine peccato non in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati (cf. Rom 8,3), ut hinc etiam doceret omnem quae de concubitu nascitur carnem esse peccati, quandoquidem sola quae non inde nata est non fuit caro peccati, quamuis coniugalis concubitus, qui fit intentione generandi, non sit ipse peccatum, quia bona uoluntas animi sequentem ducit, non ducentem sequitur corporis uoluptatem nec humanum arbitrium trahitur subiugante peccato,

a] pudenda concup. PL.

arbitrio humano no es arrastrado y subyugado por el pecado [28] cuando la herida del pecado se abre, como es lógico, en el uso de la generación.

Una cierta comezón de esta herida reina en las deshonestidades de los adulterios, fornicaciones y cualquier estupro e impureza; sin embargo, en los actos necesarios del matrimonio es un simple sirviente; allí se condena a la deshonestidad por tal amo, aquí se avergüenza la honestidad de tal lacayo. Por tanto, la libido no es un bien del matrimonio, sino obscenidad para los que pecan, necesidad para los que engendran, ardor de los amores lascivos, pudor del matrimonio [29]. Por tanto, ¿por qué no van a continuar siendo esposos los que por mutuo consenso han dejado de tener relaciones conyugales, si fueron esposos José y María, los que ni siquiera comenzaron a tener tales relaciones?

CAPITULO XIII

El matrimonio antes y después de Cristo

XIII 14. Ahora ya no existe aquella necesidad de procreación de hijos, que, efectivamente, fue muy grave en los santos patriarcas por la generación y conservación del pueblo de Dios, en el que se debía preanunciar a Cristo [30]. Ahora, por el contrario, lo que de verdad es evidente en todo el mundo es la multitud de niños que han de ser engendrados espiritualmente, pues, dondequiera que sea, ellos han sido engendrados carnalmente. Y así, lo que está escrito: *Hay un tiempo para el*

cum iuste redigitur *(422)* in usum generandi plaga peccati. huius plagae quidam pruritus in adulteriorum et fornicationum et quorumlibet stuprorum atque inmunditiarum foeditatibus regnat, in conubiorum uero necessitudinibus seruit. ibi de domino tali turpitudo damnatur, hic de pedisequo tali honestas uerecundatur. non est igitur haec libido nuptiarum bonum, sed obscenitas peccantium, necessitas generantium, lasciuiarum ardor, nuptiarum pudor. cur ergo non coniuges maneant, qui ex consensu concumbere desinunt, si manserunt coniuges Ioseph et Maria, qui concumbere nec coeperunt?

XIII. 14. Haec enim propagatio filiorum, quae in sanctis patribus propter generandum et conseruandum populum dei, in quo prophetiam Christi praecedere oportuit, officiosissima fuit, nunc iam non habet illam necessitatem. patet quippe iam ex omnibus gentibus spiritaliter gignendorum, undecumque **[227]** carnaliter nati fuerint, copia filiorum, et quod scriptum est: *tempus amplectendi et tempus continendi ab amplexu*

[28] Véase nt.21 p.257.
[29] Véase nt.16 p.255.
[30] Sobre esta misma idea véase *La bondad del matrimonio* 9,9; 10,10; 13,15; 15,17; 16,18; 17,19; 26,34: BAC n.121 vol.12 p.65, 67, 75, 81, 83, 87, 117.

abrazo y un tiempo para abstenerse del abrazo, se ha de interpretar como la división entre aquel tiempo y el presente; aquél, ciertamente, fue el tiempo del abrazo; éste, por el contrario, el de la abstinencia del abrazo.

El matrimonio en San Pablo

15. Del mismo modo, también el Apóstol, cuando habla de este asunto, dice: *Yo os digo esto, hermanos: el tiempo es breve; resta que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no comprasen; los que usan de este mundo, como si no lo usasen, pues la figura de este mundo pasa. Quiero que vosotros viváis sin ninguna inquietud.*

Todo esto, trataré de exponerlo brevemente, creo que se ha de entender así: *Digo esto, hermanos: el tiempo es breve,* es decir, que el pueblo de Dios ha de ser reunido por la generación espiritual, no que se haya de propagar por la generación carnal. *Por tanto, desde ahora, los que tienen esposa* no se subyuguen a la concupiscencia carnal; *los que lloran* las tristezas por el mal del momento presente, se alegren con la esperanza del bien futuro; *quien se alegra* por el bien temporal, tema el juicio eterno; *quien compra,* posea de tal modo lo que tiene que no se le adhiera el corazón; *quien usa de este mundo,* piense que está de paso, no para vivir en él establemente. *Pues la figura de este mundo pasa. Quiero que vosotros viváis sin*

(Eccl 3,5), per illud atque hoc tempus agnoscitur distributum; illud quippe fuit amplectendi, hoc autem continendi ab amplexu.

15. Itaque et apostolus, cum hinc loqueretur, ait: *hoc autem dico, fratres: tempus breue est; reliquum est ut et qui habent uxores tamquam non habentes sint, et qui flent, tamquam non flentes, et qui gaudent, tamquam non gaudentes, et qui emunt, tamquam non ementes* [a], *et qui utuntur hoc mundo, quasi non utantur; praeterit enim figura huius mundi. uolo uos sine sollicitudine esse.* haec omnia, ut exponendo aliquid hinc breuiter dicam, sic existimo intellegenda. *hoc,* inquit, *dico fratres: tempus breue est;* non adhuc populus dei propagandus est generatione carnaliter, sed iam regeneratione spiritaliter colligendus. *reliquum est* ergo, *ut et qui habent uxores,* non carnali concupiscentiae subiugentur, *et qui flent* tristitia praesentis mali, gaudeant spe futuri boni, *et qui gaudent* propter temporale aliquod commodum, timeant aeternum iudicium, *et qui emunt* sic habendo possideant, ut amando non haereant, *et qui utuntur hoc mundo,* transire se cogitent, non manere; *praeterit enim figura huius mundi. uolo uos,* inquit, *sine sollicitudine*

a] possidentes PL.

ninguna inquietud, esto es, quiero que vosotros tengáis levantado el corazón hacia las cosas que no pasan.

Finalmente, añade: *El que vive sin mujer, se preocupa de las cosas que son propias de Dios, cómo agradar al Señor; quien, por el contrario, está unido en matrimonio, se preocupa de las cosas que son propias del mundo, cómo agradar a la mujer.* Y así explica, en cierto modo, lo que dijo más arriba: *El que tenga esposa, viva como si no la tuviera.* Pues los que de tal modo están casados que piensan en las cosas del Señor, cómo agradarán al Señor, y ni siquiera en las cosas de este mundo se preocupan de agradar a sus mujeres, éstos viven como si no las tuviesen. Y esto se realizará más fácilmente si también las mujeres son así, de modo que no traten de agradar a sus maridos porque son ilustres, de familias nobles o sensuales, sino porque son hombres fieles, religiosos, honestos y virtuosos.

CAPITULO XIV

Comprensión y tolerancia de San Pablo

XIV 16. Pero en estas uniones, así como hemos de desear y alabar tales cosas, así también debemos tolerar otras, para que no se caiga en infamias condenables, es decir, en fornicaciones o adulterios. A fin de evitar el mal, las relaciones conyugales realizadas sin intención de engendrar, y que sólo sirven a la concupiscencia dominante, de las que está mandado no

esse, hoc est: uolo sursum cor in his quae non praetereunt uos **[228]** habere. deinde subiungit et dicit: *qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt domini, quomodo placeat domino; qui autem matrimonio iunctus est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat uxori* (1 Cor 7,29-32), atque ita quodam modo exponit quod supra dixerat: *qui habent uxores, tamquam non habentes sint* (1 Cor 7,29). qui enim sic habent uxores, ut cogitent ea quae sunt domini, quomodo placeant domino, nec in his quae sunt mundi cogitent placere uxoribus, tamquam non habentes sunt. quod ea facilitate [b] fit, *(423)* quando et uxores tales sunt, ut eis mariti non ideo placeant, quia diuites, quia sublimes, quia genere nobiles, quia carne amabiles, sed quia fideles, quia religiosi, quia pudici, quia uiri boni sunt.

XIV. 16. Verum in coniugatis ut haec optanda atque laudanda, sic alia toleranda sunt, ne in damnabilia flagitia, id est in fornicationes uel adulteria corruatur. propter quod uitandum malum etiam illi concubitus coniugum, qui non fiunt causa generandi, sed uictrici concupiscentiae seruiunt, in quibus iubentur non fraudare inuicem, ne temptet eos

b] facilius PL.

privarse recíprocamente, para que Satanás no los tiente por la incontinencia, no han sido impuestas por un mandato, sino sólo toleradas por indulgencia. Pues está escrito: *El marido dé a su mujer lo debido, e igualmente la mujer al marido. La mujer no tiene potestad sobre su cuerpo, sino el marido; igualmente, el marido no tiene potestad sobre su cuerpo, sino la mujer. No os neguéis el uno al otro, a no ser por consenso y de forma temporal, para daros a la oración; en seguida volved a uniros, para que Satanás no os tiente por vuestra incontinencia. Esto lo digo como indulgencia, no como mandato.* Ahora bien, donde se da la indulgencia [31], no se puede negar que hay alguna culpa. Como, de hecho, la unión con intención de engendrar, la que se ha de suponer en el matrimonio, no es culpable, ¿qué es lo que el Apóstol concede por indulgencia sino que los esposos, los que no se contienen, se pidan el uno al otro el débito conyugal no por la voluntad de procrear, sino por la voluptuosidad del placer? Por tanto, esta voluntad no cae en la culpa por el matrimonio, sino que por el matrimonio alcanza indulgencia. En consecuencia, también por este motivo es laudable el matrimonio: porque es perdonado por él incluso aquello que no le pertenece. Pero es evidente que esta unión, que sirve para apagar la concupiscencia, no debe ser realizada de modo que se ponga obstáculo al feto que el matrimonio reclama.

satanas propter intemperantiam suam, non quidem secundum imperium praecipiuntur, tamen secundum ueniam conceduntur. sic enim scriptum est: *uxori uir debitum reddat, similiter autem et uxor uiro. mulier sui corporis potestatem non habet, sed uir; similiter autem et uir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. nolite inuicem fraudare nisi ex consensu ad tem***[229]***pus, ut uacetis orationi et iterum ad ipsum estote, ne uos temptet stanas propter intemperantiam uestram. hoc autem dico secundum ueniam, non secundum imperium* (1 Cor 7,3-6). ubi ergo uenia danda est, aliquid esse culpae nulla ratione negabitur. cum igitur culpabilis non sit generandi intentione concubitus, qui proprie nuptiis inputandus est, quid secundum ueniam concedit apostolus, nisi quod coniuges, dum se non continent, debitum ab alterutro carnis exposcunt non uoluntate propaginis, sed libidinis uoluptate? quae tamen uoluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit ueniam. quocirca etiam hinc sunt laudabiles nuptiae, quia et illud, quod non pertinet ad se, ignosci faciunt propter se. neque enim etiam iste concubitus, quo seruitur concupiscentiae, sic agitur, ut inpediatur fetus, quem postulant nuptiae.

[31] Véase nota complementaria n.[23]: *La moral del matrimonio cristiano* p.962.

CAPITULO XV

Degradación pagana del matrimonio

XV 17. Sin embargo, una cosa es no unirse sino con la sola voluntad de engendrar, cosa que no tiene culpa, y otra apetecer en la unión, naturalmente con el propio cónyuge, el placer, cosa que tiene una culpa venial [32]. Porque, aunque se unan sin intención de propagar la prole, por lo menos no se oponen a ella, a causa del placer, con un propósito ni con una acción mala. Pues los que hacen esto, aunque se llamen esposos, no lo son ni mantienen nada del verdadero matrimonio, sino que alargan este nombre honesto para velar las torpezas. Manifiestan abiertamente su malicia cuando llegan al extremo de abandonar a los hijos que les nacen contra su voluntad. No quieren alimentar o tener consigo a los hijos que temieron engendrar. De manera que, al mostrarse despiadados con los hijos engendrados contra sus deseos ocultos y nefandos, ponen de manifiesto toda su iniquidad, y con esta evidente crueldad descubren sus ocultas deshonestidades. A veces llega a tanto esta libidinosa crueldad o, si se quiere, libido cruel, que emplean drogas esterilizantes, y, si éstas resultan ineficaces, matan en el seno materno el feto concebido y lo arrojan fuera, prefiriendo que su prole se desvanezca antes de tener vida, o, si ya vivía en el útero, matarla antes de que nazca. Lo repito: si ambos son así, no son cónyuges, y, si se juntaron desde el principio

XV. 17. Sed tamen aliud est non concumbere nisi sola uoluntate generandi, quod non habet culpam, aliud carnis concumbendo adpetere uoluptatem, sed non praeter coniugem, quod uenialem habet culpam, quia, etsi non causa propagandae prolis concumbitur, non tamen huius libidinis causa propagationi prolis obsistitur siue uoto malo siue opere malo. nam qui hoc faciunt quamuis uocentur coniuges, non sunt nec ullam nuptiarum retinent ueritatem, sed honestum nomen uelandae turpitudini obtendunt. produntur autem quando eo usque progrediuntur, ut exponant filios, qui nascuntur inuitis. **[230]** oderunt enim nutrire uel habere, quos gignere metuebant. itaque cum in suos saeuit, quos nolens genuit tenebrosa iniquitas, clara iniquitate in lucem promitur et occulta turpitudo manifesta crudelitate conuincitur. aliquando eo usque peruenit haec libidinosa crudelitas uel libido crudelis, *(424)* ut etiam sterilitatis uenena procuret et si nihil ualuerit, conceptos fetus aliquo modo intra uiscera extinguat ac fundat, uolendo suam prolem prius interire quam uiuere, aut si in utero iam uiuebat, occidi ante quam nasci. prorsus si

[32] Cf. RJ V 63. Véase nota sobre *El pecado mortal y el venial* en ib., I p.258 n.24; *El uso del matrimonio* nt.26 a *Sermones* (1.º): BAC n.53 vol.7 4.ª ed 753.

con tal intención, no han celebrado un matrimonio, sino que han pactado un concubinato. Si los dos no son así, digo sin miedo que o ella es una prostituta del varón o él es un adúltero de la mujer.

CAPITULO XVI

MATRIMONIO CRISTIANO Y VIRGINIDAD

XVI 18. Puesto que las nupcias ya no pueden ser tan puras como pudieron ser entre los primeros hombres si no hubiera aparecido el pecado, al menos se ha de procurar sean como las de los santos patriarcas. Por tanto, no debe dominar la vergonzosa concupiscencia de la carne, inseparable del cuerpo mortal, la cual antes del pecado no existió en el paraíso y después del pecado fue arrojada de allí, sino, más bien, ha de estar sometida para servir únicamente a la propagación de la prole. O bien porque el tiempo presente, que ya hemos indicado como el tiempo de la abstinencia de los abrazos, no tiene la necesidad de este deber, mientras existe a nuestro alrededor y en el mundo tan gran abundancia de hijos que han de ser engendrados espiritualmente.

Quien pueda entender, entienda el bien preferible de la continencia ideal. Sin embargo, quien no pueda entenderlo, *si se casa, no peca;* y la mujer, si *no es capaz de contenerse, se case. Es bueno para el hombre no tocar a la mujer.* Mas como *no todos entienden esta palabra, sino únicamente aquellos a quienes se les ha concedido,* sólo queda *que, para evitar la fornicación, cada hombre tenga su mujer, y cada mujer tenga su marido.* Y así, para que no caiga en la ruina de las acciones deshonestas, la enfermedad de la incontinencia es contrarrestada por la honestidad del matrimonio. De hecho, esto es lo que el Apóstol dice a las mujeres: *Quiero que las jóvenes se casen;* y lo mismo se puede decir de los maridos: «Quiero que los jóvenes se casen», de modo que se extiende a los dos sexos lo siguiente: *que engendren hijos, que sean padres y madres de familia y que no den a nuestro adversario motivo de calumniar nuestra fe.*

ambo tales sunt, coniuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per conubium, sed per stuprum potius conuenerunt. si autem non ambo sunt tales, audeo dicere: aut illa est quodam modo mariti meretrix aut ille adulter uxoris.

XVI. 18. Quia igitur nuptiae tales esse non possunt, quales primorum hominum, si peccatum non praecessisset, esse potuerunt, sint tales, quales sanctorum patrum fuerunt, ut pudenda carnis concupiscentia, quae in paradiso nec ante peccatum fuit nec post peccatum esse permissa est, quia necesse est in corpore mortis huius ut sit, non ei seruiatur, sed ipsa potius nonnisi ad propagandam prolem seruire cogatur. aut quia hoc tempus, quod iam esse diximus, continendi ab amplexu non habet huius officii necessitatem adiacente undique in omnibus gentibus tanta fertilitate gignendorum spiritaliter filiorum, illud potius excellentis continentiae bonum *qui potest capere, capiat* (cf. Mt 19,12); qui uero id capere non potest, et si acceperit uxorem, non peccat, et femina, si se **[231]** non continet, nubat (cf. 1 Cor 7,28.9) *bonum est* enim *homini mulierem non tangere* (1 Cor 7,1). uerum quia *non omnes capiunt uerbum hoc, sed quibus datum est* (Mt 19,11), restat, ut *propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque uirum suum habeat* (1 Cor 7,3) ac sic infirmitas incontinentiae, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipiatur honestate nuptiarum. quod enim ait apostolus de feminis: *uolo igitur iuniores nubere* (1 Tim 5,14), hoc et de maribus dici potest: uolo iuniores uxores ducere, ut ad utrumque sexum pertineat «*filios procreare,* patres et *matres familias esse, nullam occasionem dare aduersario maledicti gratia* (ib.)».

CAPITULO XVII

CONCLUSIÓN, LOS TRES BIENES DEL MATRIMONIO CRISTIANO

XVII 19. Ahora bien, en el matrimonio se deben amar los bienes peculiares: la prole, la fidelidad, el sacramento. La prole no sólo para que nazca, sino para que renazca, pues nace a la pena si no renace a la vida [33]. La fidelidad no como la conservan los infieles, que sufren celos carnales; pues ¿qué hombre, por impío que sea [34], quiere una mujer adúltera? ¿O qué mujer, por impía que sea, quiere un marido adúltero? Tal fidelidad, en el matrimonio, es un bien natural, pero carnal. Por el contrario, el miembro de Cristo debe temer el adulterio del cónyuge por el mismo cónyuge, no por sí mismo, y ha de esperar del mismo Cristo el premio a la fidelidad conyugal que propone al cónyuge. En cuanto al sacramento —que no se

XVII. 19. In nuptiis tamen bona nuptialia diligantur: proles, fides, sacramentum. sed proles, non ut nascatur tantum uerum etiam ut renascatur; nascitur namque ad poenam, nisi renascatur ad uitam. fides autem, non qualem habent inter se etiam infideles zelantes carnem; quis enim uir quamlibet inpius uult adulteram uxorem? aut quae mulier quamlibet inpia uult adulterum uirum? hoc in conubio bonum naturale est quidem, carnale tamen. sed membrum Christi coniugis adulterium coniugi debet timere, non sibi et a Christo sperare fidei praemium, quam exhibet coniugi. sacramentum uero, quod nec separati et adulterati

[33] Véase sobre *Reato del pecado original* en RJ I p.448 n.6; V; *La diferencia de los pecados* nt.4 a *La ciudad de Dios* (1.º): BAC n.171 vol.16 3.ª ed. 817.
[34] Véase nt.5 p.249.

destruye ni por el divorcio ni por el adulterio—, éste ha de ser guardado por los esposos casta y concordemente; es el único de los tres bienes que por derecho de religión mantiene indisoluble el matrimonio de los consortes estériles cuando ya han perdido enteramente la esperanza de tener hijos, por la que se casaron.

Alaba el matrimonio quien alaba en él estos bienes nupciales. Sin embargo, la concupiscencia carnal no se debe atribuir al matrimonio, sino sólo tolerar. Pues no es un bien que venga de la naturaleza del matrimonio, sino un mal que proviene del antiguo pecado.

SEGUNDA PARTE

REALIDAD DE LA CONCUPISCENCIA

A) La concupiscencia y el pecado original

CAPITULO XVIII

EL BAUTISMO DE LOS PÁRVULOS DE PADRES CRISTIANOS

XVIII 20. A causa de esta concupiscencia, ni siquiera del matrimonio justo y legítimo de hijos de Dios nacen hijos de Dios, sino hijos del mundo. Porque los que engendran, aunque ya hayan sido regenerados, no engendran como hijos de Dios, sino como hijos del siglo. En efecto, tal es la sentencia del Señor: *Los hijos de este siglo engendran y son engendrados.* En cuanto somos todavía hijos de este siglo, *nuestro hombre exterior se corrompe.* Por esta razón, ellos son engendrados también hijos de este mundo, y no serán hijos de Dios si no son

amittunt, coniuges concorditer casteque custodiant. solum est enim *(425)* quod etiam sterile coniugium tenet iure pietatis iam spe fecunditatis amissa, propter quam fuerat copulatum. haec bona nuptialia laudet in nuptiis, **[232]** qui laudare uult nuptias. carnis autem concupiscentia non est nuptiis inputanda, sed toleranda. non enim est ex naturali conubio ueniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum.

XVIII. 20. Propter hanc ergo fit, ut etiam de iustis et legitimis nuptiis filiorum dei non filii dei, sed filii saeculi generentur, quia et hi qui generant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant quod filii dei sunt, sed ex quo adhuc filii saeculi. dominica quippe sententia est: *filii saeculi huius generant et generantur* (Lc 20,34). ex quo itaque sumus adhuc filii saeculi huius, *exterior homo noster corrumpitur,* ex hoc et huius saeculi filii generantur nec filii dei nisi regenerentur fiunt; sed ex quo

regenerados. Pero, en cuanto somos hijos de Dios, *el hombre interior se renueva de día en día;* y también el hombre exterior, por el baño de la regeneración, es santificado y recibe la esperanza de la futura incorrupción, por lo que con toda razón es llamado templo de Dios: *Vuestros cuerpos* —dice el Apóstol— *son templos del Espíritu Santo, que está en vosotros, que habéis recibido de Dios. Ya no os pertenecéis; habéis sido comprados a un gran precio. Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo.*

Todo esto ha sido dicho no sólo por la santificación presente, sino especialmente por la esperanza, de la cual el mismo Apóstol dice en otro lugar: *Pero también nosotros que poseemos las primicias del espíritu, también nosotros gemimos en nuestro interior, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo.* Luego si, según el Apóstol, se espera la redención de nuestro cuerpo, ciertamente lo que se espera, todavía es objeto de esperanza, no de posesión[35]. Por esto añade: *Hemos sido salvados en esperanza; sin embargo, la esperanza que se ve no es ya esperanza, puesto que lo que se ve, ¿cómo se puede esperar? Pero, si esperamos lo que no vemos, aguardamos con paciencia.* Así, pues, los hijos son engendrados carnales no por lo que aguardamos, sino por lo que toleramos. Por lo tanto, lejos del hombre fiel, cuando oye al Apóstol: *Amad vuestras mujeres,* amar en la esposa la concupiscencia carnal, la cual no debe amar ni en sí mismo; escuche a otro apóstol: *No améis el mun-*

sumus filii dei, *interior renouatur de die in diem* (2 Cor 4,16), quamuis et ipse exterior per lauacrum regenerationis sanctificatus sit et spem futurae incorruptionis acceperit, propter quod et templum dei merito dicitur. *corpora uestra,* inquit apostolus, *templum in uobis spiritus sancti est, quem habetis a deo, et non estis uestri; empti enim estis pretio magno, glorificate ergo deum*[a] *in corpore uestro* (1 Cor 6,19.20). hoc totum non solum propter praesentem sanctificationem, sed maxime propter illam spem dictum est, de qua idem alio loco dicit: *sed et nos ipsi primitias spiritus habentes et ipsi in nobismet ipsis ingemiscimus adoptionem expectantes, redem***[233]***ptionem corporis nostri* (Rom 8,23). si ergo redemptio corporis nostri secundum apostolum expectatur, profecto quod expectatur adhuc speratur, nondum tenetur. unde adiungit et dicit: *spe enim salui facti sumus; spes autem quae uidetur non est spes; quod enim uidet quis, quid et sperat? si autem quod non uidemus speramus, per patientiam expectamus* (Rom 8,24.25). non itaque per hoc quod expectamus, sed per hoc quod toleramus, carnales filii propagantur. absit ergo, ut fidelis homo, cum audit ab apostolo: *diligite uxores uestras* (cf. Col 3,19), concupiscentiam carnis diligat in uxore, quam nec in se ipso debet diligere audiens alterum apostolum: *nolite diligere*

[35] Cf. RJ V 40; *Consecuencias y perdón de los pecados* II 9,11; III 8,16: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. 284 y 364.

a] et portate deum PL.

do ni las cosas que están en el mundo. Todo el que ame el mundo, el amor del Padre no está en él, porque todas las cosas que están en el mundo son concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del mundo, lo cual no procede del Padre, sino del mundo. El mundo pasa con su concupiscencia; sin embargo, el que haga la voluntad de Dios permanece por siempre, como también Dios permanece eternamente.

CAPITULO XIX

El acebuche y el olivo

XIX 21. En efecto, lo que nace de esta concupiscencia de la carne es, sin duda, del mundo, no de Dios. De Dios se nace cuando se renace del agua y del Espíritu [36]. Sólo la regeneración borra el reato de esta concupiscencia [37], al que arrastra la generación. Luego lo que ha sido engendrado debe ser regenerado, porque no existe otro modo de borrar lo que se arrastra [38]. Ciertamente sorprende que lo que ha sido borrado en los padres esté presente en la prole; sin embargo, es así [39]. Por esta razón, la divina Providencia se ha preocupado de que estas cosas invisibles e increíbles para los infieles, aunque verdaderas, tuvieran algún ejemplo visible en ciertos árboles. ¿Por qué no

mundum nec ea quae in mundo sunt. quisquis dilexerit mundum, non est caritas patris in illo, quia omnia quae in mundo sunt concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi, quae non est a patre, sed ex mundo est. et mundus transibit et concupiscentia eius; qui autem fecerit uoluntatem dei, manet in aeternum, sicut et deus manet in aeternum (1 Io 2,15-17).

XIX. 21. Ex hac igitur concupiscentia carnis quod nascitur, utique mundo, non deo nasci*(426)*tur; deo autem nascitur, cum ex aqua et spiritu renascitur. huius concupiscentiae reatum regeneratio sola dimittit, quem [a] generatio trahit. ergo quod generatum est, regeneretur, quia non potest aliter, ut [b] quod tractum est remittatur. ut enim quod **[234]** dimissum est in parente trahatur in prole, miris quidem modis fit, sed tamen fit. haec inuisibilia et infidelibus incredibilia, sed tamen uera ut haberent aliquod uisibile exemplum, hoc in quibusdam arbustis diuina

[36] Cf. RJ VI 3.
[37] Véase nt.33. *El reato de la concupiscencia y el pecado original* en RJ II; VI nt.31; *La concupiscencia en los ángeles* nt.29 a *Cuestiones diversas a Simpliciano:* BAC n.79 vol.9 2.ª ed. 163; *El pecado original según los pelagianos* nt.4 a *La naturaleza y la gracia:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. 823.
[38] Cf. RJ VI 6.
[39] Cf. ib., VI 11.

a] ac per hoc PL.
b] ut *omit.* PL.

hemos de creer que por este motivo fue establecido que del olivo naciese el acebuche? ¿Acaso no se deberá creer que, en una cosa creada para el uso de los hombres, el creador haya previsto y establecido lo que serviría de ejemplo al género humano? Es admirable cómo los que han sido librados de la atadura del pecado por la gracia, engendren, sin embargo, encadenados por el mismo vínculo, a los que es necesario librar del mismo modo; lo confieso, es admirable. Pero ¿cómo se creerá también, si no lo probara la experiencia, que los frutos de los acebuches se esconden incluso en las semillas de los olivos? Por lo tanto, como el acebuche es engendrado por la semilla del acebuche y por la del olivo —a pesar de existir una gran distancia entre el acebuche y la aceituna—, así el que es engendrado tanto de la carne del pecador como de la del justo [40], uno y otro son pecadores, aunque entre el pecador y el justo haya una gran distancia. Es engendrado pecador; por la acción propia, todavía no lo es; nuevo por el origen; viejo por el reato. Es hombre por el creador, prisionero por el engañador, necesitado del redentor.

Pero se pregunta cómo la maldad de la prole puede ser heredada de unos padres que han sido ya redimidos. Porque no es fácil indagarlo con la razón ni explicarlo con la palabra, los infieles no lo creen [41]. ¡Como si la razón encontrara fácil solución o la palabra acertara a explicar lo que hemos dicho del

prouidentia procurauit. cur enim non credamus propter hoc esse institutum, ut ex oliua nascatur oleaster? an credendum non est in aliqua re quae creata est ad usus hominum creatorem prouidisse et instituisse, quod ad generis humani ualeret exemplum? mirum est ergo quemadmodum a peccati uinculo per gratiam liberati gignant tamen eodem uinculo obstrictos, quos eodem modo oporteat liberari. fatemur, mirum est. sed quod latent [c] fetus oleastrorum etiam in seminibus olearum, quando et hoc crederetur, nisi experientia probaretur? proinde sicut gignitur ex oleastri semine oleaster et ex oleae semine nonnisi oleaster, cum inter oleastrum et oleam plurimum distet, ita gignitur et de carne peccatoris et de carne iusti uterque peccator, quamuis inter peccatorem et iustum plurimum distet. gignitur autem peccator actu adhuc nullus et ortu nouus, sed reatu uetus: homo a creatore, captiuus a deceptore, indigens redemptore. sed quaeritur quomodo trahi possit captiuitas prolis etiam de parentibus iam redemptis. et quia non facili ratione indagatur nec sermone explicatur, ab infidelibus non creditur; quasi et illud quod de oleastro

[40] Cf. RJ V 15. Sobre el acebuche y el olivo véase *La gracia de Cristo y el pecado original* II 40,45: BAC n.50 vol.6 3.ª ed. 403s; *Serm.* 77 n.12,15: BAC n.441 vol.10 409 y 412. Sobre el ejemplo de Adán véase *La primera culpa, La naturaleza del primer pecado* nt.11 y 22 a *La ciudad de Dios* (2.º): BAC n.172 vol.17 3.ª ed. 963 y 969; en RJ, ver *Introducción* p.418.
[41] Cf. RJ V 11.

c] lateret PL.

acebuche y del olivo: que especies diferentes producen frutos semejantes! Pero quien quiera experimentarlo puede constatarlo. Sirva, pues, el ejemplo para creer lo que no se llega a percibir claramente.

CAPITULO XX

Los párvulos y el pecado original

XX 22. En efecto, la fe cristiana, que han comenzado a atacar los nuevos herejes, no duda de que los que son lavados con el baño de la regeneración han sido redimidos de la potestad del diablo, y los que todavía no han sido redimidos con tal regeneración, aunque sean hijos de padres redimidos, están cautivos bajo la potestad del mismo diablo, a no ser que sean redimidos por la misma gracia de Cristo. Pues no dudamos de que pertenece a todos los tiempos aquel beneficio de Dios del que habla el Apóstol: *El nos ha sacado del dominio de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su hijo amado* [42]. Todo el que niega que los niños son arrancados, al ser bautizados, de esta potestad de las tinieblas, de las que el diablo es el príncipe, es decir, de la potestad del diablo y de sus ángeles, es refutado por la verdad de los mismos sacramentos de la Iglesia. Ninguna novedad herética puede cambiar o destruir algo en la Iglesia de Cristo, ya que la cabeza dirige y ayuda a todo su cuerpo, tanto a los pequeños como a los grandes.

Así, pues, en verdad, y no de forma simulada, es exorcizada en los niños la potestad diabólica y renuncian a ella por el corazón y boca de los que los llevan, ya que no pueden por los suyos, para que, *arrancados del dominio de las tinieblas, sean transferidos al reino* de su Señor. ¿Qué es lo que los tiene bajo el poder del diablo hasta que finalmente son arrancados por el sacramento del bautismo de Cristo? ¿Qué es sino el pecado? Pues el diablo no encuentra otra cosa en la que pueda someter a su poder la naturaleza humana, que el creador bueno había creado buena. Pero como los niños no han cometido ningún pecado propio en su vida, resta sólo el pecado original, por el cual están cautivos bajo el poder del diablo [43], a no ser que sean redimidos con el baño de la regeneración y la sangre de Cristo y pasen al reino de su redentor, quebrantado el poder de su cautivador y recibida la potestad de transformarse, de hijos de este siglo, en hijos de Dios.

CAPITULO XXI

El pecado original y los bienes del matrimonio

XXI 23. Ahora, si interrogamos de algún modo a los bienes del matrimonio sobre cómo puede el pecado propagarse de ellos a los niños, el acto de la propagación de la prole nos respondería: «Yo en el paraíso habría sido más feliz si no se hubiera cometido el pecado, porque a mí me pertenece la bendición de Dios: *Creced y multiplicaos*» [44]. Para esta obra

et de olea diximus, ut generis dissimilis sit fetus similis, facile aliqua inuenit ratio uel **[235]** explicat sermo. sed hoc ab eo qui experiri uoluerit, cerni potest. sit ergo in exemplo, unde et illud credatur quod cerni non potest.

XX. 22. Non enim fides dubitat christiana, quam noui haeretici obpugnare coeperunt, et eos, qui lauacro regenerationis abluuntur, redimi de diaboli potestate et eos, qui nondum tali regeneratione redempti sunt, etiam paruulos filios redemptorum sub eiusdem diaboli esse potestate captiuos, nisi et ipsi eadem Christi gratia redimantur. ad omnes namque pertinere non dubitamus aetates illud de quo apostolus loquitur beneficium dei: *qui eruit nos de pote(427)state tenebrarum et transtulit in regnum filii caritatis suae* (Col 1,13). ab hac igitur potestate tenebrarum, quarum est diabolus princeps, id est a potestate diaboli et angelorum eius, quisquis erui cum baptizantur negauerit paruulos, ipsorum ecclesiae sacramentorum ueritate conuincitur, quae nulla haeretica nouitas in ecclesia Christi auferre uel mutare permittitur regente atque adiuuante capite totum corpus suum, pusillos cum magnis. in ueritate itaque, non in falsitate potestas diabolica exorcizatur in paruulis, eique renuntiant, quia per sua non possunt, per corda et ora gestantium, ut eruti a potestate tenebrarum in regnum sui domini transferantur. quid ergo in eis est, per quod in potestate diaboli teneantur, donec eruantur inde per sacramentum baptismatis Christi? quid est nisi peccatum? non enim aliud inuenit diabolus, unde posset **[236]** humanam suo iuri mancipare naturam, quam bonam bonus auctor instituit. nullum autem peccatum paruuli in sua uita proprium commiserunt. remanet igitur originale peccatum, per quod sub diaboli potestate captiui sunt, nisi inde lauacro regenerationis et Christi sanguine redimantur et transeant in regnum redemptoris sui frustrata potestate captiuatoris sui et data potestate, qua fiant ex filiis huius saeculi filii dei (cf. Io 1,12).

XXI. 23. Iam nunc si quodam modo interrogemus bona illa nuptialia, unde ab eis potuerit peccatum in paruulos propagari, respondebit nobis operatio propagandae prolis: ego in paradiso magis felix essem, si peccatum non fuisset admissum. ad me namque pertinet illa benedictio dei: *crescite et multiplicamini* (Gen 1,28). ad hoc opus bonum diuersi

[42] Cf. RJ VI 22.

[43] Véase *El pecado original es propio de cada uno, La solaridad con Adán* nt.28, 29, 30 a *Consecuencias y perdón de los pecados:* BAC n.79 vol.9 2.ª ed. 389.

[44] San Agustín utiliza aquí la *prosopopeya* de una forma viva y vibrante para resaltar los tres bienes del matrimonio, bien apoyado en la sagrada Escritura. Véase

buena cada sexo tiene miembros distintos, que ciertamente existían ya antes del pecado, pero no eran vergonzosos. La fidelidad de la castidad respondería: «Si no hubiera existido el pecado, ¿qué cosa habría existido en el paraíso más serena que yo, donde ni me habría punzado mi pasión ni me habría tentado la de otro?» Y también el sacramento respondería: «Antes del pecado se dijo de mí en el paraíso: *Dejará el hombre el padre y la madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne;* y esto *es un gran sacramento* —dice el Apóstol— *en Cristo y en la Iglesia.* Luego éste es grande en Cristo y en la Iglesia, muy pequeño en todos y cada uno de los maridos y mujeres; y, sin embargo, sacramento de unión inseparable [45]. ¿Qué tienen éstos en el matrimonio para que pase el vínculo del pecado a la descendencia? Seguramente, nada; en verdad, la bondad del matrimonio se realiza perfectamente en estos tres bienes, gracias a los cuales también hoy el matrimonio es un bien.

CAPITULO XXII

Pecado y concupiscencia vergonzosa

XXII 24. Por otra parte, si interrogamos a la concupiscencia de la carne, por la que se han hecho vergonzosos los miembros que antes no lo eran, ¿no responderá que comenzó a estar en los miembros del hombre después del pecado? Y por esta razón la llama el Apóstol ley del pecado, porque hizo al

sexus diuersa membra sunt condita, quae quidem ante peccatum iam erant, sed pudenda non erant. respondebit pudicitiae fides: si peccatum non fuisset, quid me in paradiso securius esse potuisset, ubi nec stimularet mea nec alterius me libido temptaret? respondebit etiam conubii sacramentum: de me ante peccatum dictum est in paradiso: *relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una* (Gen 2,24), *quod magnum sacramentum* dicit apostolus *in Christo et in ecclesia* (Eph 5,32). quod ergo est in Christo et in ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque uiris atque uxoribus minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum. quid horum est in nuptiis, unde peccati uinculum transiret in posteros? nempe nihil; et certe his tribus bonis perfecte se haberet bonitas nuptiarum, quibus bonis etiam nunc bonae sunt nuptiae.

[237] XXII. 24. Porro autem si interrogetur illa carnis concupiscentia, qua pudenda facta sunt, quae prius pudenda non fuerant, nonne respondebit se in membris hominis post pec*(428)*catum esse coepisse? et ideo legem peccati uerbis apostolicis nuncupatam (cf. Rom

La pervivencia de la retórica nt.1 a *Sermones* (4.º): BAC n.447 vol.24 780, y Oroz Reta, J., *La retórica en los sermones de San Agustín* (Madrid 1963).

[45] Véase nt.26, p.260.

hombre súbdito suyo al no querer ser súbdito de Dios. De ella se avergonzaron entonces los primeros esposos, y cubrieron sus miembros vergonzosos; de ella se avergüenzan todavía ahora, y buscan el secreto para unirse, sin atreverse a tener por testigos de esta obra ni siquiera a los hijos que de ella han sido engendrados. A este pudor natural, el error de los filósofos cínicos se ha opuesto con una llamativa desvergüenza, ya que esta acción, lícita y honesta, pensaban que se debería realizar con la mujer en público. Por lo que, con toda razón, la impureza de su atrevimiento recibió un nombre canino; en efecto, por esto son denominados cínicos [46].

CAPITULO XXIII

Transmisión y herencia del pecado original

XXIII 25. Indudablemente, es esta concupiscencia, esta ley del pecado que habita en los miembros, a la que la ley de la justicia prohíbe obedecer, como dice el Apóstol: *No reine el pecado en vuestro cuerpo mortal, para obedecer a sus deseos, ni ofrezcáis vuestros miembros al pecado como instrumentos de iniquidad.* Y afirma que esta concupiscencia, que se expía solamente con el sacramento de la regeneración, transmite, sin duda, por la generación el vínculo del pecado a los descendientes, a no ser que también ellos sean desligados de dicho vínculo.

Así, pues, esta concupiscencia ya no es pecado en los regenerados cuando no consienten en obras ilícitas, ni los miembros

7,23), quod hominem sibi subditum fecerit, quia deo suo subditus esse noluit, seque esse, de qua et primi coniugati tunc erubuerunt, quando pudenda texerunt (cf. Gen 3,7), et nunc omnes erubescunt, quando ad concumbendum secreta conquirunt neque huius operis testes audent habere uel filios, quos inde genuerunt? cui uerecundiae naturali Cynicorum error philisophorum mirabili inpudentia reluctatus est, quandoquidem hoc, quoniam licitum esset honestumque, cum coniuge palam faciendum esse censebant, unde merito inmunditia huius inpudentiae caninum nomen accepit; ex hoc quippe Cynici nuncupati sunt.

XXIII. 25. Haec omnino concupiscentia, haec lex peccati habitans in membris, cui lex iustitiae uetat oboedire dicente apostolo: *non ergo regnet peccatum in uestro mortali corpore ad oboediendum desideriis eius, neque exhibueritis membra uestra arma iniquitatis peccato* (Rom 6,12), haec, inquam, concupiscentia, quae solo sacramento regenerationis expiatur, profecto peccati uinculum generatione [a] traicit in posteros, nisi ab illo et ipsi regeneratione soluantur. nam ipsa quidem concupiscentia iam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad inlicita opera non

[46] Véase nt.16, p.255.

a] regeneratione PL.

son dados por el espíritu, que es el rey, para que se cometan tales cosas; de modo que, si no se hace lo que está escrito: *No codicies,* al menos se haga lo que se lee en otra parte: *No vayas detrás de las pasiones* [47]. Pero, según cierto modo de hablar, se la ha llamado pecado, ya que viene del pecado y, si vence, suscita el pecado. Su culpabilidad, por el contrario, es efectiva en el engendrado [48]; culpabilidad que la gracia de Cristo, por la remisión de todos los pecados, no permite que sea eficaz en el regenerado si no la obedece cuando le impulsa, en cierto modo, a las malas acciones. Por tanto, se llama pecado porque proviene del pecado —aunque en los regenerados no sea pecado—, como se llama lengua el lenguaje que profiere la lengua y se llama mano la escritura que traza la mano. También se llama pecado porque, si vence, suscita el pecado, del mismo modo que el frío es llamado perezoso no porque sea producido por los perezosos, sino porque suscita perezosos [49].

La concupiscencia, lazo del diablo a la naturaleza humana

26. Esta herida infligida por el diablo al género humano hace que esté bajo el diablo cualquiera que nazca por ella —como si cogiera, con pleno derecho, el fruto del propio árbol [50]—, no porque provenga de él la naturaleza humana, que proviene sólo de Dios, sino porque de él arranca el vicio, el

consentitur, atque ut ea perpetrent a regina mente membra non dantur, ut si **[238]** non fit quod scriptum est: *non concupiscas* (Ex 20,17), fiat saltem quod alibi legitur: *post concupiscentias tuas non eas* (Eccli 18,30). sed quia modo quodam loquendi peccatum uocatur, quod et peccato facta est et peccatum, si uicerit, facit, reatus eius ualet in generato, quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad mala opera ei quodam modo iubenti non oboediat, ualere non sinit. sic autem uocatur peccatum, quia peccato facta est, cum iam in regeneratis non sit ipsa peccatum, sicut uocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus uocatur scriptura, quam facit manus; itemque sic uocatur peccatum, quia peccatum, si uincit, facit, sicut uocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat.

26. Hoc generi humano inflictum uulnus a diabolo quidquid per illud nascitur cogit esse sub diabolo, tamquam de suo frutice fructum iure decerpat, non quod ab illo sit natura humana, quae non est nisi ex *(429)* deo, sed uitium, quod non est ex deo. non enim propter se ipsam, quae laudabilis est, quia opus dei est, sed propter damnabile

[47] Véase nt.21, p.257.
[48] Véase nt.33, p.271.
[49] Es una *metonimia* poética: cf. Tíbulo, I 2,29: *pigra frigora;* Ovidio: *Amor* 3.º, 6,92: *pigra hiems.*
[50] Cf. RJ VI 58; R2J I 109; III 182; V 20.

cual no proviene de Dios. Así, pues, la naturaleza humana es condenada no por sí misma, sino por el vicio execrable que la ha corrompido [51]. El motivo por el que es condenada es el mismo por el que está subyugada al execrable diablo. Y es que también el mismo diablo es espíritu inmundo; bueno, en cuanto espíritu; malo, en cuanto inmundo. Es espíritu por naturaleza, inmundo por vicio; de estas dos cosas, la primera proviene de Dios; la segunda, de él mismo. Por consiguiente, no posee a los hombres, grandes o pequeños, porque sean hombres, sino porque son inmundos [52].

El que se maraville de que una criatura de Dios esté sujeta al diablo, que no se maraville; una criatura de Dios está sujeta a otra criatura de Dios, la menor a la mayor [53]; es decir, el hombre al ángel; pero no es por la naturaleza, sino por el vicio, por lo que el inmundo está sometido al inmundo. Este es el fruto que saca de la antigua raíz de impureza que plantó en el hombre. En el juicio final, ciertamente padecerá las mayores penas, en cuanto que es el más impuro. No obstante —como nada será causa de condenación sino el pecado—, para los que están subyugados a él, como príncipe y autor del pecado, también existirá una pena, más suave, en la condenación.

uitium, quo uitiata est, natura humana damnatur. et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili diabolo subiugatur, quia et ipse diabolus spiritus inmundus est et utique bonum, quod spiritus, malum, quod inmundus, quoniam spiritus est natura, inmundus est uitio: quorum duorum illud a deo est, hoc ab **[239]** ipso. non itaque tenet homines, siue maioris siue infantilis aetatis, propter quod homines sunt, sed propter quod inmundi sunt. qui ergo miratur quia creatura dei subditur diabolo, non miretur; subditur enim creatura dei creaturae dei, minor maiori, quia homo angelo, nec tamen propter naturam, sed propter uitium, quia inmundus inmundo, hic est fructus eius ex antiqua inmunditiae stirpe, quam plantauit in homine, maiores quidem poenas ultimo iudicio, quanto est inmundior, ipse passurus; uerumtamen et quibus in illa damnatione tolerabilius erit, huic sunt subditi uelut principi auctorique peccati, quia nulla erit damnationis causa nisi peccatum.

[51] Véase *La concupiscencia no es pecado en los regenerados* nt.6, 7 y 8 a *Cuestiones diversas a Simpliciano:* BAC n.79 vol.9 2.ª ed. 152.
[52] Cf. RJ VI 63.
[53] Cf. ib., VI 64.

CAPITULO XXIV

LA CONCUPISCENCIA COMO REBELDÍA CONTRA LA RAZÓN

XXIV 27. El diablo tiene prisioneros a los niños porque no han nacido del bien, que hace bueno al matrimonio, sino del mal de la concupiscencia, del que el matrimonio hace un buen uso, aunque incluso se avergüence de él. Porque, a pesar de que el matrimonio sea honorable en todos los bienes que le son propios y de que mantenga limpio el tálamo de fornicaciones y adulterios, son torpezas siempre condenables, y aun de excesos conyugales no realizados al dictado de la voluntad, en busca de la prole, sino bajo el imperio del ansia de placer, cosa que en los esposos es pecado venial [54], al llegar el acto de la procreación, la misma unión lícita y honesta no puede realizarse sin el ardor de la pasión, y sólo a través de ella consigue lo que pertenece a la razón y no a la pasión. Este ardor, siga o preceda a la voluntad, es, sin duda, el que, como por propia autoridad, mueve los miembros que la voluntad no es capaz de mover. Y así muestra que no es siervo de la voluntad, sino suplicio de una voluntad rebelde; que no es excitado por el libre albedrío, sino por un estímulo placentero; por esto es vergonzoso [55].

Todos los niños que nacen de esta concupiscencia de la carne, que, aunque en los regenerados no se impute como pe-

XXIV. 27. Quapropter natos non ex bono, quo bonae sunt nuptiae, sed ex malo concupiscentiae, quo bene quidem utuntur nuptiae, de quo tamen erubescunt et nuptiae, reos diabolus paruulos tenet, quia, cum sint ipsae honorabiles in omnibus ad eas proprie pertinentibus bonis, etiamsi torum habeant inmaculatum (cf. Hebr 13,4) non solum a fornicationibus et adulteriis, quae sunt flagitia damnabilia, uerum etiam ab illis excessibus concumbendi, qui non fiunt causa prolis uoluntate dominante, sed causa uoluptatis uincente libidine, quae sunt in coniugibus peccata uenialia, tamen, cum uentum fuerit ad opus generandi, ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis. qui certe ardor, siue sequatur siue praeueniat uoluntatem, non tamen nisi ipse quodam quasi suo imperio mouet membra, quae moueri uoluntate non possunt, atque ita se indicat non imperantis famulum, sed inoboedientis supplicium **[240]** uoluntatis nec libero arbitrio, sed inlecebroso aliquo stimulo commouendum et ideo pudendum. ex hac carnis concupiscentia, quae licet in regeneratis iam non deputetur in peccatum, tamen naturae non

[54] Véase nta complementaria n.[23]: *La moral del matrimonio cristiano* p.962. Véase nt.32 p.269.
[55] Véase nt.16 y 21, p.255 y 257.

cado, ha entrado en la naturaleza por el pecado [56]; repito, todos los niños que nacen de esta concupiscencia de la carne, en cuanto hija del pecado, y también madre de muchos pecados cuando consiente en actos deshonestos, están encadenados por el pecado original [57]. A no ser que renazcan en aquel que concibió la Virgen sin esta concupiscencia. El fue el único que nació sin pecado cuando se dignó nacer en esta carne.

CAPITULO XXV

TAMBIÉN EN EL BAUTIZADO

XXV 28. Pero si se pregunta: ¿Cómo esta concupiscencia de la carne permanece en el regenerado, en quien se ha realizado la remisión de todos los pecados, ya que por la concupiscencia se concibe, y con ella nace la prole carnal de los padres bautizados? O, al menos, si en el padre bautizado puede estar y no ser pecado, ¿por qué esta misma concupiscencia en el hijo ha de ser pecado? A esto se responderá: La concupiscencia de la carne ha sido vencida en el bautismo no para que no exista, sino para que no se impute como pecado. Aunque ya haya sido disuelta su culpa, permanece hasta que sea sanada toda nuestra enfermedad [58] cuando, progresando la renovación del hombre interior de día en día, el hombre exterior se vista de incorruptibilidad. Pero no permanece sustancialmente, como cuerpo o espíritu, sino que la inclinación proviene de una cierta cualidad

accidit nisi de peccato, ex hac, inquam, concupiscentia carnis tamquam filia peccati et, quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia uirgo concepit, propterea, quando nasci est in carne dignatus, sine peccato solus est natus.

XXV. 28. Si autem quaeritur, quomodo ista con*(430)*cupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo uniuersorum facta est remissio peccatorum, quandoquidem per ipsam seminatur et cum ipsa carnalis gignitur proles parentis etiam baptizati aut certe, si in parente baptizato potest esse et peccatum non esse, cur eadem ipsa in prole peccatum sit: ad haec respondetur dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non inputetur. quamuis autem reatu suo iam soluto manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas nostra proficiente renouatione interioris hominis de die in diem cum exterior induerit incorruptionem; non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor

[56] Véase nt.51, p.281.
[57] Véase nt.33, p.271.
[58] Cf. RJ VI 51.

mala, como la flaqueza [59]. En efecto, cuando se realiza lo que está escrito: *El Señor es propicio con todas nuestras iniquidades,* no permanece nada que no haya sido perdonado. Ahora bien, hasta que se cumpla lo que sigue: *El sana todas tus debilidades, el que redime de la corrupción tu vida,* la concupiscencia carnal permanece en el cuerpo de esta muerte, y tenemos orden de no obedecer a sus viciosos deseos de cometer cosas ilícitas para que el pecado no reine en nuestro cuerpo mortal.

Esta concupiscencia, por otra parte, disminuye diariamente en los que progresan en la virtud y en los continentes; mucho más cuando se llega a la vejez. Sin embargo, en los que se esclavizan viciosamente a ella adquiere tanta fuerza [60] que, ordinariamente, no deja de comportarse con toda desvergüenza e indecencia, incluso en la edad en que los mismos miembros y las partes del cuerpo destinadas a esta obra han perdido su vigor.

CAPITULO XXVI

El pecado y el reato del pecado

XXVI 29. Ahora bien, como los regenerados en Cristo reciben la total remisión de sus pecados, evidentemente es necesario que se les perdone también la culpabilidad de su concupiscencia, que, como ya he explicado, no se ha de imputar como pecado, aunque todavía permanezca. El pecado es un acto transitorio, y, por tanto, no permanece. Pero su culpabilidad sí permanece para siempre si no es perdonada. Del mismo modo, la

(cf. 1 Cor 15,53). non ergo aliquid remanet, quod non remittatur, cum fit, sicut scriptum **[241]** est: *propitius dominus omnibus iniquitatibus nostris,* sed donec fiat et quod sequitur: *qui sanat omnes languores tuos, qui redimit de corruptione uitam tuam* (Ps 102,3.4), manet in corpore mortis huius carnalis concupiscentia, cuius uitiosis desideriis ad inlicita perpetranda non oboedire praecipimur, ne regnet peccatum in nostro mortali corpore. quae tamen concupiscentia cotidie minuitur in proficientibus et continentibus accedente etiam senectute multo maxime (cf. Rom 6,12). qui uero ei nequiter seruiunt, tantas in eis uires accipit, ut plerumque iam aetate deficientibus membris eisdemque partibus corporis ad illud opus admoueri [a] minus ualentibus turpius et procacius insanire non desinat.

XXVI. 29. In eis ergo, qui regenerantur in Christo cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est ut reatus etiam huius licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur, ut in

[59] Cf. ib., VI 53-57.
[60] Véase nt.31, p.268.
a] moueri PL.

culpabilidad de la concupiscencia desaparece cuando es perdonada.

Esto significa, en efecto, no tener pecado, no ser reo de pecado. Pero si alguno, por ejemplo, cometiera adulterio, aunque no lo vuelva a repetir, es reo de adulterio hasta que su culpabilidad sea perdonada por indulgencia [61]. Por tanto, está en pecado aunque ya no exista lo que consintió, porque ha pasado con el tiempo en el que fue hecho. Pero si no tener pecado significase desistir de pecar, bastaría que la Escritura nos dijese: *Hijo, has pecado; no lo hagas de nuevo;* sin embargo, no basta, ya que añade: *En cuanto a los pasados, ruega para que te sean perdonados.* Por tanto, permanecen si no son perdonados. Pero ¿cómo permanecen, si han pasado, sino porque han pasado en cuanto acto y duran en cuanto culpa? Así, también puede suceder a la inversa, que permanezca como acto y pase como culpabilidad [62].

CAPITULO XXVII

Las malas inclinaciones de la concupiscencia

XXVII 30. La concupiscencia de la carne obra incluso cuando no se le presta ni el consentimiento del corazón, donde reina, ni los miembros, como instrumentos para cumplir lo que manda. Y ¿qué es lo que obra sino las mismas acciones malas

peccatum, sicut dixi, non inputetur. nam sicut eorum peccatorum, quae manere non possunt, quoniam cum fiunt praetereunt, reatus tamen manet et, nisi remittatur, in aeternum manebit, sic illius, quando remittitur, reatus aufertur. hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati. nam si quisquam uerbi gratia fecerit adulterium, etiamsi numquam deinceps faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. habet ergo peccatum, quamuis illud quod admisit iam non sit, quia cum tempore quo factum est praeteriit. nam si a peccando desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret, ut hoc nos moneret **[242]** scriptura: *fili, peccasti, non adicias iterum;* non autem sufficit, sed addidit: *et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur* (Eccli 21,1). manent ergo, nisi remittantur. sed quomodo manent, si praeterita sunt, nisi quia praeterierunt actu, manent reatu? sic itaque fieri e contrario potest, ut etiam illud maneat actu, praetereat reatu.

XXVII. 30. Agit enim aliquid concupiscentia carnis et quando ei non exhibetur *(431)* uel cordis adsensus, ubi regnet, uel membra uelut arma quibus inpleatur quod iubet. agit autem quid nisi ipsa desideria mala et turpia? non enim si bona et licita essent, eis oboedire prohiberet

[61] Véase nt.33, p.271.
[62] Cf. RJ VI 60. Véase la distinción entre *reato* y *acto* en *Consecuencias y perdón de los pecados* II 28,45-46: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. 328-330.

y deshonestas? Pues, si fueran buenas y lícitas, el Apóstol no prohibiría obedecerlas cuando dice: *No reine el pecado en vuestro cuerpo mortal para obedecer a sus deseos;* no dice: «Para tener sus deseos», sino *para obedecer a sus deseos,* de modo que, como en unos son más fuertes y en otros menos fuertes, según el progreso de cada uno en la renovación del hombre interior [63], no desfallezcamos nunca en la lucha por la rectitud y la castidad y no los obedezcamos.

Ahora bien, debemos aspirar a que esos mismos deseos desaparezcan, aunque no podemos conseguirlo en este cuerpo mortal. De aquí también que en otro lugar el mismo Apóstol, poniendo como ejemplo su persona, nos instruye con estas palabras: *Pues no pongo por obra lo que quiero, sino que lo que aborrezco, eso es lo que hago;* es decir, siento el apetito —porque él no quería ni siquiera sufrir esto para ser perfecto en todos los sentidos—. *Pues si lo que no quiero eso es lo que hago* —dice—, *estoy de acuerdo con la ley, que es buena,* porque lo que no quiere ella, tampoco yo lo quiero. Ella no quiere que yo tenga estas apetencias, y dice: *No codiciarás,* y yo no quiero codiciar. Así, pues, en esto concuerdan la voluntad de la ley y la mía. Pero, porque no quería codiciar y, sin embargo, sentía el apetito, aunque sin hacerse esclavo consintiendo en él, continuó, diciendo: *Ahora, sin embargo, ya no soy yo el que hago esto, sino el pecado que habita en mí.*

apostolus dicens: *non regnet peccatum in uestro mortali corpore ad oboediendum desideriis eius* (Rom 7,12); non enim ait: ad habenda desideria eius, sed: *ad oboediendum desideriis eius,* ut, quoniam sunt in aliis maiora, in aliis minora, prout quisque in hominis interioris nouitate profecerit, in hoc agonem iustitiae pudicitiaeque seruemus, ne illis oboediamus (cf. 2 Cor 4,16). ut tamen nec ipsa sint desideria, uelle debemus, etiamsi in corpore mortis huius id obtinere non possumus. hinc enim et alio loco idem apostolus loquens uelut ex suae personae introductione nos instruit dicens: *non enim quod uolo, hoc ago, sed quod odi, illud facio,* id est concupisco, quia et hoc nollet facere, ut esset omni ex parte perfectus. *si autem quod* **[243]** *nolo,* inquit, *hoc facio, consentio legi quoniam bona,* quia hoc et illa non uult, quod et ego nolo (Rom 7,16). non uult enim ut concupiscam, quae dicit: *non concupisces,* et ego nolo concupiscere. in hoc itaque consentiunt uoluntas legis et mea. uerum quia concupiscere nolebat et tamen concupiscebat, sed eidem concupiscentiae nequaquam consentiendo seruiebat, adiunxit atque ait: *nunc autem iam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum* (Rom 7,17).

[63] Véase nota complementaria n.[24]: *Los deseos de perfección* p.962.

CAPITULO XXVIII

ERRORES SOBRE ROMANOS 7,15-20

XXVIII 31. Se equivoca totalmente el hombre que, consintiendo en la concupiscencia de su carne y decidiendo y pensando hacer lo que ella desea, cree que todavía se puede aplicar a él: *No soy yo el que hago esto,* porque, aunque aborrece, consiente. Pues una y otra cosa existen a la vez: él lo aborrece, porque sabe que es malo, y él lo hace, porque ha decidido hacerlo [64]. Y más aún, si añade lo que prohíbe la Escritura cuando dice: *No ofrezcáis vuestros miembros al pecado como instrumento de iniquidad,* de modo que lo que determina hacer en el corazón también lo realiza en el cuerpo; y todavía dice: *No soy yo el que hago esto, sino el pecado que habita en mí,* puesto que, cuando decide esto, lo hace y siente desagrado, se equivoca tanto que no se conoce a sí mismo desde el momento que, estando compuesto en su totalidad de voluntad que decide y cuerpo que ejecuta, aún piensa que no es él mismo [65].

CAPITULO XXIX

EXÉGESIS

XXIX. Luego el que dice: *Ya no soy yo quien hago esto, sino el pecado que habita en mí,* si solamente siente el deseo,

XXVIII. 31. Multum autem fallitur homo, qui consentiens concupiscentiae carnis suae et quod illa desiderat decernens facere et statuens putat sibi adhuc esse dicendum: *non ego operor illud,* etiamsi oderit, quia consentit. simul enim est utrumque: et ipse odit, quia malum esse nouit, et ipse facit, quia facere statuit. iam uero si et illud addat, quod scriptura prohibet dicens: *neque exhibueritis membra uestra arma iniquitatis peccato* (Rom 6,13), ut quod facere statuit in corde, etiam corpore compleat, et ideo dicat: *non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum,* quia cum id decernit et facit displicet sibi, tantum errat, ut nec se ipsum agnoscat, quando, cum ex toto ipse sit et corde statuente et corpore inplente, adhuc se ipsum esse non putat.

XXIX. Qui ergo dicit: *iam non ego operor illud, sed quod*

[64] Véase RJ, introducción p.429; interpretación agustiniana de Rom 7, nt.6 a *Sermones* (3.º): BAC n.443 vol.23 828; Sermón 77A n.2: BAC n.441 vol.10 415.

[65] Véase nt.33, p.271.

dice la verdad. Pero no la dice si se adhiere con el consentimiento de la voluntad o si lo lleva a cabo sirviéndose del cuerpo.

La perfección cura la concupiscencia

32. Después añade el Apóstol: *Sé que el bien no habita en mí, esto es, en mi carne, pues quererlo está a un paso; sin embargo, el hacerlo no lo consigo.* El motivo de tal afirmación está en que se realiza el bien cuando no existen deseos malos, del mismo modo que se realiza el mal cuando se obedece a los malos deseos. Pero cuando existen éstos y no se les obedece, ni se realiza el mal —ya que no se les obedece— ni tampoco el bien —porque los malos deseos están presentes—, sino que se realiza en parte el bien, pues no se consiente en la concupiscencia mala, y en parte permanece el mal, ya que permanecen los deseos desordenados.

Por esto, el Apóstol no dice que no esté al alcance de su mano hacer el bien, sino *realizarlo en plenitud.* Realiza un gran bien quien hace lo que está escrito: *No vayas detrás de tus pasiones;* pero no lo realiza perfectamente, porque no cumple lo que también está escrito: *No codicies.* Por este motivo, la ley dice: *No codicies;* para que nosotros, constatando que estamos inmersos en esta enfermedad, busquemos la medicina de la gracia, y para que aprendamos en este precepto a dónde debemos tender para progresar en este camino mortal y a dónde podremos llegar en la inmortalidad beatísima. Si no se debiera alcanzar esta perfección, sin duda nunca habría sido mandada.

habitat in me peccatum, si tantummodo concupiscit, uerum dicit, non si cordis consensione decernit aut etiam ministerio corporis perficit.

32. Deinde adiungit apostolus: *scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; uelle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non in***[244]***uenio* (Rom 7,18). hoc ideo dictum est, quia tunc perficitur bonum, quando desideria mala nulla sunt, sicut tunc perficitur malum, quando malis desideriis oboeditur. quando autem sunt quidem, sed non eis oboeditur, nec malum perficitur, quia non eis oboeditur, nec bonum, quia sunt, sed fit ex aliqua parte bonum, quia concupiscentiae malae non consentitur, et ex aliqua parte remanet malum, quia uel concupiscitur. *(432)* ideo ergo apostolus non ait facere bonum sibi non adiacere, sed perficere. multum enim boni facit, qui facit quod scriptum est: *post concupiscentias tuas non eas* (Eccli 18,30), sed non perficit, quia non inplet quod scriptum est: *non concupiscas* (Ex 20,17). ad hoc ergo dixit lex: *non concupisces,* ut nos in hoc morbo inuenientes iacere medicinam gratiae quaereremus et in eo praecepto sciremus, et quo debeamus in hac mortalitate proficiendo conari et quo possit a nobis in illa inmortalitate beatissima perueniri; nisi enim quandoque perficiendum esset, numquam iubendum esset.

CAPITULO XXX

La gracia de la libertad

XXX 33. Seguidamente, el Apóstol, insistiendo de nuevo para darle todavía más valor a la sentencia precedente, dice: *Pues no hago el bien que quiero. Pero si lo que no quiero lo hago, ya no soy yo el que lo realiza, sino el pecado que habita en mí;* y sigue: *Encuentro en mí esta ley: cuando quiero hacer el bien, el mal se me pone delante;* esto es, encuentro que la ley es un bien para mí, que quiero hacer lo que la ley quiere, porque el mal, que yo no quiero, no se presenta a la misma ley, que dice: *No codicies,* sino a mí, que siento el apetito contra mi voluntad. *Me complazco* —dice— *en la ley de Dios, según el hombre interior. Pero veo otra ley en mis miembros que combate a la ley de mi espíritu y me tiene prisionero bajo la ley del pecado, que está en mis miembros.* Esta complacencia en la ley de Dios, según el hombre interior, nos viene de la inmensa gracia de Dios. En ella, en efecto, *nuestro hombre interior se renueva de día en día,* en cuanto que avanza en ella con perseverancia. Pues no es temor que tortura, sino amor que deleita. Nosotros somos verdaderamente libres allí cuando no nos deleitamos en contra de nuestra voluntad [66].

XXX. 33. Deinde repetens apostolus, ut amplius commendet sententiam superiorem, *non enim quod uolo,* inquit, *facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago. si autem quod nolo ego hoc facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (Rom 7,15.16.17), et sequitur: *inuenio ergo legem mihi uolenti facere bonum, quoniam mihi* **[245]** *malum adiacet* (Rom 7,21), hoc est: inuenio legem mihi esse bonum uolenti facere quod lex uult, quoniam non ipsi legi, quae dicit: *non concupisces,* sed mihi adiacet malum quod nolo, quia et nolens concupisco. *condelector enim,* inquit, *legi dei secundum interiorem hominem, uideo autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captiuantem me sub lege peccati quae est in membris meis* (Rom 7,22.23). ista condelectatio legi dei secundum interiorem hominem de magna nobis uenit gratia dei. in ea quippe *interior homo noster renouatur de die in diem* (2 Cor 4,16). cum in ea proficit perseueranter. non enim timor est torquens, sed amor libens. ibi sumus ueraciter liberi, ubi non delectamur inuiti.

[66] Véase nt.21, p.257.

La concupiscencia esclaviza

34. En cuanto a aquello que dice: *Pero veo otra ley en mis miembros que combate a la ley de mi espíritu,* es la misma concupiscencia de la que hablamos, la ley del pecado en la carne del pecado. Y cuando dijo: *Y me tiene prisionero bajo la ley del pecado,* esto es, bajo ella misma, *que está en mis miembros,* con *me tiene prisionero* quiso decir, o bien que intentaba hacerme prisionero, es decir, empujándome al consentimiento y a la acción, o, más bien —lo cual es indiscutible—, me aprisiona según la carne. Si ésta no estuviera dominada por la concupiscencia carnal, a la que llama ley del pecado, sin duda no se suscitaría ningún deseo ilícito, al que el espíritu no debe obedecer. Pero como no dice «aprisiona mi carne», sino *me aprisiona,* nos induce a buscar otro sentido y a tomar *me aprisiona* como si dijese: me intenta aprisionar [67]. Pero ¿por qué no podía decir *me aprisiona* queriendo entender su carne? ¿Acaso no se ha dicho de Jesús, cuando no fue encontrada su carne en el sepulcro: *Se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto?* ¿Quizás es inexacto porque no se haya dicho «carne o cuerpo de mi Señor», sino *mi Señor?*

34. Verum illud quod ait: *uideo autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae,* ipsa est ista de qua loquimur concupiscentia, lex peccati in carne peccati. quod autem dixit: *et captiuantem me sub lege peccati,* hoc est: sub se ipsa, *quae est in membris meis,* aut *captiuantem* dixit captiuare conantem, id est ad consentiendum inplendumque cogentem, aut potius — quod non habet controuersiam — captiuantem secundum carnem, quam nisi teneret carnalis concupiscentia, quam legem peccati uocat, non utique in ea ullum inlicitum desiderium, cui mens oboedire non debeat, commoueret. quod autem non ait: captiuantem carnem meam, sed: *captiuantem me,* hinc factum est, ut sensus hic alius quaereretur et acciperemus *captiuantem,* uelut dixisset: captiuare conantem. sed cur non diceret: *captiuantem me,* ubi uellet intellegi carnem suam? an non dictum est de Iesu, cum in monumento non fuisset caro eius inuenta: **[246]** *tulerunt dominum meum et nescio ubi posuerunt eum* (Io 20,2)? num ideo non recte dictum est, quia non dictum est «carnem» uel «corpus domini mei», sed: *dominum meum?*

[67] Véase nt.33 y 37, p.271 y 274.

CAPITULO XXXI

Explicación del Apóstol sobre la esclavitud de la concupiscencia

XXXI 35. Con todo, poco más arriba, también el mismo Apóstol, como mejor pudo, mostró con bastante claridad que se refería a su carne con *me tiene prisionero.* Pues cuando dijo: *Sé que el bien no habita en mí,* añade para esclarecerlo: *esto es, en mi carne.* Luego está prisionera bajo la ley del pecado esta en la que *no habita el bien,* es decir, la carne. Pero aquí llama carne a la parte en que reside una cierta inclinación morbosa de la carne, no precisamente a la estructura del cuerpo, cuyos miembros no deben ser utilizados como instrumentos de pecado, de la concupiscencia, que tiene prisionera esta parte carnal de nuestro cuerpo. Pero la carne, en lo que atañe a la sustancia y a la naturaleza corporal, es ya templo de Dios en los fieles casados o continentes. No obstante, si no estuviera prisionero absolutamente nada de nuestra carne, no ya bajo el diablo, pues allí se ha realizado la remisión del pecado, de modo que no se impute como pecado lo que se llama ley del pecado; si nuestra carne no estuviera prisionera de algún modo, al menos bajo la misma ley del pecado, esto es, bajo su concupiscencia, ¿cómo podría ser verdad lo que el mismo Apóstol dijo: *Esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo?* Por consiguiente, en tanto se espera todavía la redención de nuestro cuerpo en cuanto que, en alguna medida, está prisionero

XXXI. 35. Quam*(433)*quam paulo superius et ipse apostolus quomodo recte potuerit de carne sua dicere: *captiuantem me,* satis euidenter aperuit. cum enim dixisset: *scio enim quia non habitat in me,* id ipsum exponens adiunxit et ait: *hoc est in carne mea, bonum* (Rom 7,18). haec ergo captiuatur sub lege peccati, in qua *non habitat bonum,* hoc est caro. carnem autem nunc appellauit, ubi est morbidus quidam carnis adfectus, non ipsam corporis conformationem, cuius membra non adhibenda sunt arma peccato, id est eidem ipsi concupiscentiae, quae hoc carnale nostrum captiuum tenet (cf. Rom 6,13). nam quantum adtinet ad ipsam corporalem substantiam atque naturam, in uiris fidelibus, siue coniugatis siue continentibus, iam templum dei est. attamen, si omnino nihil carnis nostrae captiuum teneretur non quidem sub diabolo, quia et ibi facta est peccati remissio, ut peccatum non inputetur, quod proprie lex peccati uocatur, tamen sub ipsa lege peccati, hoc est sub concupiscentia sua, nisi aliquantum teneretur caro nostra captiua, quomodo esset uerum, quod ait idem apostolus: *adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri* (Rom 8,23)? in tantum igitur adhuc expectatur redemptio corporis nostri, in quantum adhuc ex aliqua parte captiuum est sub lege peccati. unde et

todavía bajo la ley del pecado. Por lo que también exclamó: *¡Qué desgraciado soy! ¿Quién me librará de este cuerpo mortal? La gracia de Dios por nuestro Señor Jesucristo.* En lo cual, ¿qué podemos entender sino que *el cuerpo corruptible es un peso para el alma?* Luego, cuando se recobre incorruptible este mismo cuerpo, obtendrá la plena liberación de este cuerpo mortal, del que no se librarán los que resuciten al castigo. Se entiende, por tanto, que pertenece a este cuerpo mortal el que otra ley se oponga verdaderamente en nuestros miembros a la ley del espíritu cuando *la carne desea contra el espíritu,* aunque ella no subyugue el espíritu, porque *también el espíritu* desea *contra la carne.* Y así, aunque esta ley de pecado tenga cautivo algo de la carne, por lo que se opone a la ley del espíritu, ella no reina en nuestro cuerpo, a pesar de ser mortal, a no ser que se obedezca a sus deseos. Pues también suele ocurrir que los enemigos contra los que se lucha, siendo inferiores y vencidos en la batalla, retengan algún prisionero. Por esto se conserva la esperanza de la redención en nuestra carne aunque esté bajo la ley de pecado, porque la concupiscencia viciosa desaparecerá totalmente, mientras que nuestra carne será sanada de esta peste y enfermedad, será revestida de inmortalidad y permanecerá para siempre en la eterna beatitud.

La liberación por la gracia

36. El Apóstol continúa diciendo: *Yo mismo con el espíritu sirvo a la ley de Dios; con la carne, a la ley del pecado* [68].

hic exclamans ait: *infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,24.25). ubi quid intellecturi sumus, nisi quia *corpus quod corrumpitur, adgrauat animam* (Sap 9,15)? cum ergo id ipsum corpus iam incorru**[247]**ptibile recipietur, plena erit liberatio a corpore mortis huius, a quo non liberantur, qui sunt ad poenam resurrecturi. ad corpus ergo mortis huius intellegitur pertinere, ut alia lex in membris repugnet quidem legi mentis, dum *caro concupiscit aduersus spiritum* (Gal 5,17), etsi mentem non subiuget, quia et spiritus concupiscit aduersus carnem. atque ita quamuis lex ipsa peccati captiuum teneat aliquid carnis, unde resistat legi mentis, non tamen regnat in nostro licet mortali corpore, si non oboeditur desideriis eius. solent enim et hostes, aduersus quos dimicatur, et inferiores esse in certamine et uicti aliquid tenere captiuum. quod in carne nostra quamuis sub peccati lege teneatur, tamen in spe redemptionis est, quia ipsa uitiosa concupiscentia nulla omnino remanebit, caro autem nostra ab ea peste morboque sanata et tota inmortalitate uestita in aeterna beatitudine permanebit.

36. Subiungit autem apostolus et dicit: *igitur ego ipse mente seruio legi dei, carne autem legi peccati* (Rom 7,25). quod sic intellegendum

[68] Véase nt.64, p.287.

Esto ha de entenderse así: *Con el espíritu sirvo a la ley de Dios,* no consintiendo en la ley del pecado; *con la carne, sin embargo, sirvo a la ley del pecado,* teniendo deseos de pecado, de los que todavía no estoy enteramente libre aunque no consienta en ellos. Finalmente, prestemos atención a lo que añade después de esto: *Luego ninguna condenación* —dice— *pesa ahora para el que está en Cristo Jesús.* Incluso ahora, dice, cuando la ley en los miembros se opone a la ley del espíritu y tiene prisionero algo en este cuerpo mortal, *ninguna condenación existe para los que están en Cristo Jesús.* Escucha en qué modo: *La ley del espíritu de vida* —dice— *me libró en Cristo Jesús de la ley del pecado y de la muerte.* ¿De qué modo ha librado sino borrando la culpa con la remisión de todos los pecados, para que no se impute como pecado aunque todavía permanezca y de día en día disminuya más y más? [69].

CAPITULO XXXII

La culpa en los niños antes del bautismo

XXXII 37. Por tanto, hasta que no se realiza en el hijo nacido esta remisión de los pecados, la ley del pecado está en él de tal modo que se le imputa incluso como pecado. Es decir, que junto con ella está presente su culpa, y ésta lo mantiene deudor del suplicio eterno. Esto es lo que el padre transmite a la prole carnal [70], en cuanto que él mismo ha nacido carnalmen-

est: *mente seruio legi dei* non consentiendo legi peccati; *carne autem seruio legi peccati* habendo desideria peccati, quibus etsi non consentio, nondum tamen penitus careo. denique quid post haec intulerit adtendamus. *nulla ergo,* inquit, *condemnatio est nunc his qui sunt in Christo Iesu* (Rom 8,1). etiam nunc, inquit, quando lex in membris repugnat legi mentis et captiuum aliquid tenet in corpore mortis huius, nulla condemnatio est his qui sunt in Christo Iesu. audi, quare: *lex enim spiritus uitae,* in**[248]***(434)*quit, *in Christo Iesu liberauit me a lege peccati et mortis* (Rom 8,2). liberauit, quomodo? nisi quia eius reatum peccatorum omnium remissione dissoluit, ut quamuis adhuc maneat et de die in diem magis magisque minuatur, in peccatum tamen non inputetur.

XXXII. 37. Haec itaque remissio peccatorum quamdiu non fit in prole, sic ibi est lex ista peccati, ut etiam in peccatum inputetur, id est, ut etiam reatus eius cum illa sit, quae [a] teneat aeterni supplicii debitorem. hoc enim traicit parens in prolem carnalem, quod et [b] ipse carna-

[69] Véase nt.21, p.257.
[70] Véase nt.33 y 37, p.271 y 274; cf. *Réplica a Juliano* (o.i.) R2J 138.

a] qui PL.
b] est PL.

te, no en cuanto ha renacido espiritualmente. Porque esto mismo por lo que ha nacido carnalmente, aunque no le impida alcanzar su fruto, permanece oculto, como en la semilla del olivo, aun después de borrada la culpa, si bien, por la remisión de los pecados, no daña en absoluto al aceite, es decir, a esta vida, ya que, según Cristo —él toma el nombre del aceite, o sea, del crisma [71]—, *el justo vive por la fe.* Pero esto que en el padre regenerado está oculto, como en la semilla del olivo, sin ninguna culpa, porque ha sido redimido, se encuentra ciertamente con culpa en la prole que todavía no ha sido regenerada, como en el acebuche, hasta que también ella sea redimida con la misma gracia. Pues desde el momento en que Adán de tal olivo, en el que ni siquiera existía rastro de la semilla de que pudiera nacer la amargura del acebuche, se convirtió en acebuche por el pecado, quedó transformado todo el género humano en acebuche. ¡Tan grande fue la degeneración que su pecado provocó en la naturaleza [72]! Así que —como nosotros constatamos todavía en estos mismos árboles—, si la gracia divina lo convierte seguidamente en olivo, entonces el vicio del primer nacimiento, que era el pecado original, transmitido y contraído por la concupiscencia carnal, es perdonado, cubierto, no imputado; del cual, sin embargo, nacerá el acebuche, a no ser que también él renazca como olivo por la misma gracia [73].

liter natus, non quod spiritaliter est renatus, quia id ipsum, quod carnaliter natus est, quamuis reatu soluto non inpediat fructum eius, tamen tamquam in semine oliuae latet, etiamsi propter remissionem peccatorum nihil oleo nocet, ei scilicet, uitae, qua secundum Christum, qui est appellatus ab oleo, id est a chrismate, *iustus ex fide uiuit* (Rom 1,17). hoc autem quod in parente regenerato tamquam in oleae semine sine ullo reatu, quia remissum est, tegitur, profecto in prole nondum regenerata uelut in oleastro cum reatu habetur, donec etiam illic eadem gratia remittatur. ex quo enim Adam ex olea tali, in qua nec semen erat eius modi, unde amaritudo nasceretur oleastri, in oleastrum peccando conuersus est, quia tam magnum peccatum fuit ubi magna fieret in deterius mutatio naturae, totum genus humanum fecit oleastrum, ita ut — quemadmodum nunc in ipsis uidemus **[249]** arboribus — si quid inde in oleam gratia diuina conuertit, ibi uitium primae natiuitatis, quod erat originale peccatum de carnali concupiscentia traductum et adtractum, remittatur, tegatur, non inputetur, unde [c] tamen oleaster nascatur, nisi et ipse in oleam eadem gratia renascatur.

[71] *Cristo* es voz griega que significa lo mismo que Mesías en hebreo o Ungido en latín. San Agustín resalta esta etimología de crisma-unción para aplicarla al bautismo, y por asociación al olivo y acebuche. Véase nt.40, p.275.
[72] Véase nt.51, p.281.
[73] Véase nt.40, p.275.

c] **insit tamen unde PL.**

CAPITULO XXXIII

EL BAUTISMO, SU NECESIDAD, IMPORTANCIA Y EFECTO

XXXIII 38. Feliz, por tanto, aquel olivo al que le *han sido perdonadas las iniquidades* y le *han sido ocultados los pecados;* feliz aquel *a quien el Señor no le imputa el pecado.* Pero aquel pecado que ha sido perdonado, y ocultado, y no imputado hasta que se realice la transformación total en la inmortalidad eterna, tiene una cierta fuerza oculta, que cierne al amargo acebuche, a no ser que también allí se perdone, se oculte y no se impute por la labranza de Dios. Ahora bien, de ningún modo existirá algo vicioso, ni siquiera en la semilla carnal, desde el momento en que, purgado y sanado totalmente todo lo malo del hombre con esta regeneración que ahora se realiza por el baño sagrado, la misma carne, por la que el alma se hace carnal, se haga también ella espiritual; no tendrá la menor concupiscencia carnal que se oponga a la ley del espíritu y no emitirá ninguna semilla carnal. Así hemos de entender lo que dice el Apóstol: *Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella a fin de santificarla, lavándola con el baño del agua y la palabra para que aparezca ante él Iglesia gloriosa, sin mancha, ni arruga, ni nada semejante.* Así, decía yo, se ha de entender esto: con este baño de regeneración y con la palabra de santificación quedan limpias y sanadas enteramente todas las cosas malas de los hombres regenerados; no sólo todos los pecados

XXXIII. 38. Beata itaque olea, cuius *remissae sunt iniquitates* et cuius *tecta sunt peccata,* beata, *cui non inputauit dominus peccatum* (Ps 31,1.2). sed illud quod remissum est et tectum est et non inputatur, donec fiat in aeternam inmortalitatem plena mutatio, habet uim quandam occultam, unde seminetur amarus oleaster, nisi et illic eadem dei agricultura remittatur, tegatur, non inputetur. non erit autem omnino aliquid uel in carnali semine uitiosum, cum eadem regeneratione, quae nunc fit per sacrum lauacrum, usque in finem cuncta mala hominis purgante atque sanante eadem caro, per quam facta est anima carnalis, fiet etiam spiritalis ipsa, nullam legi mentis resistentem concupiscentiam carnis habitura, nihil carnalis seminis emissura. sic enim accipiendum est, quod ait idem apostolus: *Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit (435) pro ea, ut eam sanctificaret mundans eam lauacro aquae in uerbo, ut exhiberet sibi ipse gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid eius modi* (Eph 5,25-27), sic, inquam, hoc accipiendum **[250]** est, ut eodem lauacro regenerationis et uerbo sanctificationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur atque sanentur, non

que ahora son perdonados en el bautismo, sino también los que se contraerán en el futuro por ignorancia o debilidad humana.

Con esto no se afirma que el bautismo deba reiterarse cada vez que se peque, sino que por este bautismo, que se confiere una sola vez, los fieles alcanzan el perdón de cualquier género de pecado cometido antes o después de recibirlo. Pues ¿qué aprovecharía la penitencia antes del bautismo, si éste no la siguiera, o después, si el bautismo no la precediese? E incluso en la oración dominical, nuestro medio diario de purificación, ¿con qué fruto se diría *perdona nuestras deudas* si no son los bautizados quienes lo dicen? Igualmente, por grande que sea la generosidad y beneficencia de las limosnas, ¿a quién aprovecharía para el perdón de sus pecados si no estuviera bautizado? Por último, la misma felicidad del reino de los cielos, donde la Iglesia no tendrá *mancha, ni arruga, ni cosa semejante,* donde no habrá nada que reprochar ni esconder, donde no existirá la culpa y ni siquiera la concupiscencia del pecado, ¿de quiénes será sino de los bautizados? [74]

CAPITULO XXXIV

La perfecta justicia del hombre

XXXIV 39. Y en consecuencia, no sólo todos los pecados, sino absolutamente todos los males del hombre son borrados por la santidad del baño cristiano, con el cual Cristo purifica a su Iglesia, *a fin de presentársela a sí mismo,* no en este siglo, sino en el futuro, *sin mancha, ni arruga, ni cosa semejante.* Pero algunos afirman que ahora ya sucede esto así, y, sin embargo, ellos forman parte de la Iglesia. Con todo, puesto que ellos mismos confesarán, si dicen la verdad, que tienen pecados, la Iglesia tiene en ellos una mancha; y, si no dicen la verdad, la Iglesia tiene en ellos una arruga, ya que hablan con doblez de corazón. Si dicen que son ellos los que tienen estos pecados y no la Iglesia, entonces confiesen que no son miembros de ella ni pertenecen a su cuerpo, y así se condenan por su propia confesión.

solum peccata quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia uel infirmitate contrahuntur, non ut baptisma quotiens peccatur, totiens repetatur, sed quia ipso quod semel datur fit, ut non solum antea, uerum etiam postea quorumlibet peccatorum uenia fidelibus impetretur. quid enim prodesset uel ante baptismum paenitentia, nisi baptismus sequeretur, uel postea, nisi praecederet? in ipsa quoque oratione dominica, quae cotidiana est nostra mundatio, quo fructu, quo effectu diceretur: *dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12), nisi ab eis, qui baptizati sunt, diceretur? itemque elemosynarum largitas et beneficentia quantalibet cui tandem ad dimittenda sua peccata prodesset, si baptizatus non esset? postremo regni caelorum ipsa felicitas, ubi non habebit ecclesia maculam aut rugam aut aliquid eius modi, ubi nihil reprehensionis, nihil simulationis erit, ubi non solum reatus, sed nec concupiscentia erit ulla peccati, quorum erit nisi baptizatorum?

XXXIV. 39. Ac per hoc non solum omnia peccata, sed omnia prorsus hominum mala christiani lauacri sanctitate tolluntur, quo mundat ecclesiam suam Christus, ut exhibeat eam sibi non in isto saeculo, sed in futuro non habentem maculam aut rugam aut aliquid eius modi. nam qui modo eam talem esse dicunt et tamen in illa sunt, quoniam et ipsi fatentur se habere peccata, si uerum dicunt, profecto, quoniam mundi non sunt a peccatis, habet in eis ecclesia maculam; **[251]** si autem falsum dicunt, quia corde duplici loquuntur, habet in eis ecclesia rugam. si autem se dicunt habere ista, non ipsam, ergo se non esse membra eius nec se ad corpus eius pertinere fateantur, ut etiam sua confessione damnentur.

[74] Véase *El bautismo de los niños* nt.28 a *Sermones* (4.º): BAC n.447 vol.24 805; cf. RJ, introducción p.419ss.

CAPITULO XXXV

Confirmación del contenido de esta obra

XXXV 40. Me he preocupado de distinguir con un largo discurso la concupiscencia de la carne de los bienes del matrimonio obligado por los nuevos herejes, los cuales, cuando ven que es condenada, lanzan calumnias como si se condenase el matrimonio. Evidentemente, de este modo —alabándola como un bien natural— confirman su pestífera doctrina, según la cual la descendencia que nace por ella no arrastra ningún pecado original. Pero de esta concupiscencia carnal, el bienaventurado Ambrosio, obispo de Milán —por su ministerio sacerdotal, yo recibí el baño de regeneración—, habló así, tan escuetamente, cuando aludió al nacimiento carnal de Cristo, comentando el

XXXV. 40. *(436)* De hac autem concupiscentia carnis, quam curauimus a nuptialibus bonis prolixa disputatione distinguere propter nouos haereticos, qui cum haec reprehenditur calumniantur, quasi nuptiae reprehendantur, ut scilicet eam tamquam bonum naturale laudando suum pestiferum dogma confirment, quo adserunt prolem, quae per illam nascitur, nullum trahere originale peccatum: de hac ergo carnis concupiscentia beatus Ambrosius Mediolanensis episcopus, cuius sacerdotali ministerio lauacrum regenerationis accepi, sic breuiter est locutus, cum exponens Esaiam prophetam carnalem Christi natiuitatem insinuaret:

profeta Isaías: «Por esto —dice—, en cuanto hombre, ha sido tentado por todas las cosas, y en la semejanza de los hombres las soportó todas; pero, en cuanto nacido del Espíritu, se abstuvo del pecado» [75]. En efecto, *todo hombre es mentiroso* y no hay nadie sin pecado, sino sólo Dios. Por tanto, sigue en pie que ningún nacido del varón y de la mujer, es decir, de la unión carnal, se verá libre de pecado. Así, pues, quien sea libre de pecado, deberá serlo también de semejante concepción [76]. ¿Acaso el santo Ambrosio condenó la bondad del matrimonio, o, más bien, no fue condenada, con la verdad de su sentencia, la pretensión de estos herejes, aunque todavía no habían aparecido?

POR EL TESTIMONIO DE SAN AMBROSIO

He creído que debía recordarlo porque Pelagio alaba a Ambrosio de la siguiente forma: «El bienaventurado obispo Ambrosio, en cuyos libros brilla principalmente la fe romana, que despunta entre los escritores latinos como una hermosa flor, y cuya fe y purísimo sentido de las Escrituras ni siquiera un enemigo se ha atrevido a criticar» [77]. Así, pues, que se arrepienta por haber pensado contrariamente a Ambrosio; pero no se arrepienta por haber alabado de tal modo a Ambrosio.

ENVÍO DE LA OBRA AL CONDE VALERIO

Ahí tienes el libro en que, por lo enojoso de su extensión y lo complejo de su tema, has de poner, al leerlo en los raros

«ideo», inquit, «et quasi homo per uniuersa temptatus est et in similitudine hominum cuncta sustinuit, sed quasi de spiritu natus abstinuit a peccato (cf. Hebr 4,15); *omnis* enim *homo mendax* (Ps 115,2) et nemo sine peccato nisi unus deus. seruatum est igitur, ut ex uiro et muliere, id est per illam corporum commixtionem nemo uideatur expers esse delicti. qui autem expers delicti, expers etiam huius modi conceptionis». numquidnam et sanctus Ambrosius nuptiarum bonitatem ac non potius istorum haereticorum quamuis tunc nondum adparentium uanitatem huius suae sententiae ueritate **[252]** damnauit? quod ideo commemorandum putaui, quia Pelagius sic laudat Ambrosium, ut dicat: «beatus Ambrosius episcopus, in cuius praecipue libris Romana elucet fides, qui scriptorum inter Latinos flos quidam speciosus enituit, cuius fidem et purissimum in scripturis sensum ne inimicus quidem ausus est reprehendere». paeniteat ergo eum quod sensit aduersus Ambrosium, ne paeniteat eum quod sic laudauit Ambrosium. habes librum et molestia longitudinis et difficultate quaestionis quam mihi fuit ad dictandum, tam tibi ad legendum

[75] Cf. R2J I 138.
[76] Cf. RJ I 11; *Contra las dos cartas de los pelagianos* IV 29: BAC n.79 vol.9 2.ª ed., 565.
[77] Cf. *La gracia de Jesucristo y el pecado original* I 42,46: BAC n.11 vol.6.

momentos en que te ha podido o te podrá encontrar desocupado, el esfuerzo que yo he hecho al dictarlo. Lo he elaborado, en cuanto el Señor se ha dignado ayudarme, entre mis preocupaciones eclesiásticas. Ciertamente, no te lo habría presentado a ti, ocupado en tus obligaciones públicas, si no hubiera oído a un hombre de Dios, que te conoce bien, que lees con tanto gusto, que gastas algunas horas nocturnas en atenta lectura [78].

negotiosum, quibus particulis temporum te inuenire potuit aut potuerit otiosum. quem profecto, quantum me dominus adiuuare dignatus est, elaboratum inter ecclesiasticas curas meas non tibi ingererem inter publicas tuas, nisi ab homine dei, qui te familiarius nouit, audissem, quod tam libenter legas, ut etiam nocturnas aliquas horas lectioni uigilanter inpendas.

[78] Cf. *Carta* 200 *al conde Valerio* 3, p.241; véase nota complementaria [n.19] p.957; cf. *Carta* 172,2: BAC n.99a vol.11a 2.ª ed., 372, donde habla del «santo presbítero *Firmo*» (carta de San Jerónimo a San Agustín en 416); y en la carta sobre *La Ciudad de Dios*, enviándole los 22 libros: BAC n.171 vol.16 3.ª ed. 118*.

LIBRO SEGUNDO

(año 419)

Primera respuesta a Juliano de Eclana

CAPITULO I

Saludo y ocasión del libro

I 1. Queridísimo y honorable hijo Valerio: No puedo expresar suficientemente con cuánta alegría espiritual me complazco de que te inflames con tanto celo contra los herejes por las divinas palabras en medio de las ocupaciones de tu profesión militar y del importante cargo que desempeñas tan dignamente, y aun de las actividades necesarias para el bien público. Después de leer las cartas de tu Excelencia, donde me agradeces el libro que te escribí [1], me apremias además a que me entere por mi hermano y coepíscopo Alipio de qué disputan los herejes sobre algunos pasajes del mismo libro; por eso me he animado a escribir éste. Además, no sólo lo he llegado a saber por la relación de mi recordado hermano, sino que también he leído los papeles que él me ha entregado y que tú mismo, después de su partida de Ravena, procuraste enviar a Roma. He podido descubrir en ellos las fanfarronadas de los adversarios;

LIBER SECVNDVS

[CSEL 42,253] *(PL 44,437)*

I. 1. Inter militiae tuae curas et inlustris personae quam pro meritis gestas actusque reipublicae necessarios, fili dilectissime et honorande Valeri, tanto studio te aduersus haereticos in eloquia diuina flagrare satis dici non potest quanta mentis iucunditate delecter. itaque posteaquam legi litteras sublimitatis tuae, quibus de libro quem ad te scripsi gratias agis sed admones, ut per fratrem et coepiscopum meum Alypium audiam quid de quibusdam locis eiusdem libri haeretici disputationis adsumant, ad hoc scribendum excitatus sum, et quia non tantum relatu memorati mei fratris id didici, uerum **[254]** etiam prolatas ab eo chartulas legi, quas post eius de Rauenna profectionem Romam mittere ipse curasti, ubi aduersariorum potui uaniloquia reperire, ad ea respondere

[1] Cf. I 2; véase nota complementaria n.[19] p.957.

me he propuesto, Dios mediante, contestar con tanta verdad como pueda y con la autoridad de las divinas Escrituras.

CAPITULO II

PRESENTACIÓN DEL ESCRITO

II 2. El escrito al que ahora voy a responder lleva por título «Réplica breve tomada de algunas obras contra los enunciados de un libro escrito por Agustín» [2]. Estoy viendo aquí que el que ha enviado a tu Excelencia estos escritos, los ha querido recoger no sé de qué libros con el fin, según creo, de responder más rápidamente para no diferir tu cumplimiento. Pero, al pensar qué libros son éstos, he juzgado que son los que Juliano menciona en la carta que envió a Roma, cuyo ejemplar ha llegado hasta mí al mismo tiempo. Lo cierto es que afirma allí: «Dicen también que el matrimonio existente en la actualidad no fue instituido por Dios, como se lee en el libro de Agustín, a quien acabo de responder con cuatro libros» [3]. Creo que ha sido de estos libros de donde ha sacado la respuesta. Por eso, tal vez mejor hubiera sido dedicar la atención a replicar y refutar su misma obra entera, expuesta en cuatro volúmenes, en lugar de responder con urgencia, como tú también urgentemente has enviado los escritos, a los que debo responder [4].

adiuuante domino quanta possum ueritate et scripturarum diuinarum auctoritate proposui.

II. 2. Chartula, cui nunc respondeo, hoc titulo praenotatur: «capitula de libro Augustini quem scripsit contra quae de libris pauca decerpsi». hic uideo eum qui tuae praestantiae ista scripta direxit de nescio quibus ea libris causa, quantum existimo, celerioris responsionis, ne tuam differret instantiam, uoluisse decerpere. qui autem sint isti libri cum cogitarem, eos esse arbitratus sum, quorum mentionem Iulianus facit in epistula quam Romam misit, cuius exemplum simul ad me usque peruenit. ibi quippe ait: «dicunt etiam istas quae modo aguntur nuptias a deo institutas non fuisse, quod in libro Augustini legitur, contra quem ego modo quattuor libellis respondi». credo, ex his libellis ista decerpta sunt. unde melius fortasse fuerat, ut uniuerso ipsi operi eius, quod quattuor uoluminibus explicauit, redarguendo et refellendo nostra elaboraret [a] intentio, nisi et ego responsionem differre noluissem, sicut nec tu transmissionem scriptorum, quibus respondendum est, distulisti.

[2] *Chartula* o escrito es el extracto que conoce San Agustín de la obra de Juliano a *Turbancio* en cuatro libros.
[3] Cf. *Contra las dos cartas de los pelagianos* I 9: BAC n.79 vol.9 2.ª ed., 403; R2J I 18.
[4] Cf. ib., I 17.

PARTE PRIMERA

OMISIONES DEL ESCRITO Y OBJECIONES EN GENERAL

Sobre el pecado original (Rom 5,12...)

3. Así, pues, él ha tomado del libro mío, que te envié y te es bien conocido, las siguientes palabras que ha intentado refutar: «Van gritando con rabia que yo condeno el matrimonio y la obra divina por la que Dios, de hombres y mujeres, crea otros hombres. Y esto porque he dicho que los que nacen de tal unión contraen el pecado original. Y además porque afirmo que los que nacen, cualesquiera que sean sus padres, están aún bajo el dominio del diablo si no renacen en Cristo» [5].

En estas palabras mías ha omitido el testimonio del Apóstol que interpolé, por cuyo gran peso él se daba cuenta de que era aplastado. Efectivamente, al haber dicho yo que los hombres nacidos contraen el pecado original, introduje en seguida esto que dice el Apóstol: *Lo mismo que por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres por aquel en quien todos pecaron* [6]. Omitido por él este testimonio, como he dicho, ha urdido lo demás que acabo de mencionar. Porque sabe de qué modo el sentir de los fieles católicos suele entender estas palabras apos-

3. Verba ergo de libro meo tibi a me misso tibique notissimo **[255]** ista posuit, quae refutare conatus est: «damnatores nos esse nuptiarum operisque diuini, *(438)* quo ex maribus et feminis deus homines creat, inuidiosissime clamitant, quoniam dicimus eos qui de tali commixtione nascuntur trahere originale peccatum eosque de parentibus qualibuscumque nascantur non negamus adhuc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo». in his uerbis meis testimonium apostoli quod interposui praetermisit, cuius se premi magna mole sentiebat. ego enim cum dixissem homines natos trahere originale peccatum, mox hoc intuli quod apostolus ait: *per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12). quo testimonio, ut diximus, praetermisso cetera ille contexuit, quae supra commemorata sunt. nouit enim quemadmodum soleant haec uerba apostolica, quae praetermisit, accipere catholicorum corda fidelium. quae uerba tam recta et tanta luce fulgentia tenebrosis

[5] Cf. I 1.
[6] Véase nota a Rom 5 en RJ VI; cf. R2J I 22-23.
a] laboraret PL.

tólicas que él ha omitido. Palabras tan directas y tan luminosas que los nuevos herejes procuran oscurecer y desfigurar.

El bautismo de los niños

4. Además, ha añadido otras palabras mías donde yo dije: «Y no se dan cuenta de que al bien del matrimonio no se le puede culpar por el mal original contraído de él, como el mal de los adulterios y de las fornicaciones no puede ser excusado por el bien natural que nace de allí; como el pecado, que los niños contraen de esta unión o de la otra, es obra del diablo, así el hombre, nazca de aquí o de allí, es obra de Dios»[7]. También ha omitido en esta cita aquello en lo que ha tenido miedo de los oídos católicos. Porque antes yo había dicho hasta estas palabras: «Porque afirmo esto, que contiene la regla antiquísima y firmísima de la fe católica, estos defensores de una doctrina nueva y perversa —los cuales dicen que en los párvulos no hay pecado alguno que deba ser lavado por el baño de la regeneración—, me calumnian desleal e ignorantemente, como si yo condenase el matrimonio y como si defendiese que la obra de Dios, esto es el hombre que nace de él, es la obra del diablo»[8]. Omitidas estas palabras mías, siguen las otras como las he transcrito arriba. Por lo tanto, en estas que ha omitido ha temido esto: que es unánime en todos el sentir de la Iglesia católica, y que se remonta a la fe transmitida desde

et tortuosis interpretationibus noui haeretici obscurare et deprauare moliuntur.

4. Deinde alia mea uerba subtexuit, ubi dixi: «nec aduertunt quod ita nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari, sicut adulteriorum et fornicationum malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari; nam sicut peccatum, siue hinc siue inde trahatur, opus est diaboli, sic homo, siue hinc siue inde nascatur, opus est dei». etiam hic ea praetermisit, in quibus aures catholicas timuit. nam ut **[256]** ad haec uerba ueniretur, supra dictum erat a nobis: «hoc ergo quia dicimus, quod antiquissima atque firmissima catholicae fidei regula continetur, isti nouelli et peruersi dogmatis adsertores, qui nihil peccati esse in paruulis dicunt, quod lauacro regenerationis abluatur, tamquam damnemus nuptias et tamquam opus dei, hoc est hominem qui ex illis nascitur opus diaboli esse dicamus, infideliter uel imperite calumniantur». his ergo nostris praetermissis sequuntur illa nostra quae posuit, sicut supra scriptum est. in his itaque quae praetermisit hoc timuit, quia cuncta ecclesiae catholicae pectora conuenit fidemque ipsam

[7] Cf. I 1.
[8] Cf. ib.

los tiempos antiguos y sólidamente establecida con voz de algún modo clara, y que se revuelve muy enérgicamente contra ellos aquello que he afirmado: «ellos dicen que en los párvulos no hay pecado alguno que deba ser lavado por el baño del bautismo»[9]. Porque todos corren a la Iglesia con los párvulos, no por otro motivo sino para que el pecado original, contraído por la generación del primer nacimiento, sea purificado por la regeneración del segundo nacimiento.

La salvación, por la gracia de Cristo

5. Después vuelve a las palabras mías anteriores, que no entiendo por qué las repite: «Ahora bien, he dicho que los que nacen de tal unión contraen el pecado original; y además afirmo que los que nacen, cualesquiera que sean sus padres, están aún bajo el dominio del diablo si no renacen en Cristo»[10]. Estas palabras mías él ya las había citado también poco antes. A continuación añade lo que he dicho sobre Cristo: «El cual no quiso nacer de la unión de los dos sexos». Pero también ha omitido aquí lo que he escrito: «Para que, sacados por su gracia del dominio de las tinieblas, sean trasladados al reino de aquel que no quiso nacer de la misma unión de los dos sexos»[11]. ¡Fíjate, por favor, qué palabras mías ha evitado, como enemigo declarado de la gracia de Dios, que nos viene por Jesucristo, Señor nuestro! Porque él sabe, sin duda, que es el

antiquitus traditam atque fundatam clara quodam modo uoce compellat et aduersus eos uehementissime permouet quod diximus, «quia nihil peccati esse in paruulis dicunt, quod lauacro regenera*(439)*tionis abluatur». omnes enim ad ecclesiam non propter aliud cum paruulis currunt, nisi ut in eis originale peccatum generatione primae natiuitatis adtractum regeneratione secundae natiuitatis expietur.

5. Deinde ad nostra superiora uerba reuertitur, quae nescio cur repetat: «eos autem qui de tali commixtione nascuntur dicimus trahere originale peccatum eosque de parentibus qualibuscumque nascantur non negamus adhuc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo». haec uerba nostra et paulo ante iam dixerat. deinde subiungit quod de Christo diximus: «qui de eadem sexus utriusque commixtione nasci uoluit». sed etiam hic praetermisit quod ego posui: «ut per eius gratiam de pote**[257]**state eruti tenebrarum in regnum illius, qui ex eadem sexus utriusque commixtione nasci noluit, transferantur». uide, obsecro te, qui nostra uerba uitauit tamquam inimicus omnino gratiae dei, quae uenit per

[9] Cf. ib.; véase nota complementaria n.[21, 2.º]: *Regla firmísima de fe* p.960.
[10] Cf. ib.
[11] Cf. ib.

colmo de la maldad y de la impiedad separar a los párvulos de aquella sentencia del Apóstol donde dice a propósito de Dios Padre: *El nos ha sacado del dominio de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo querido.* Por esto, sin duda, ha preferido omitir estas palabras a citarlas.

La ley del pecado, destruida por la gracia de Cristo

6. Luego sigue con aquel pasaje donde dije: «Porque esta vergonzosa concupiscencia, tan desvergonzadamente alabada por los desvergonzados, no existiría jamás si el hombre no hubiese pecado antes, pero el matrimonio existiría aunque nadie hubiese pecado. Ciertamente, se haría sin esta enfermedad la generación de los hijos». Hasta aquí él ha citado mis palabras, porque ha tenido miedo de lo que he añadido: «En aquel cuerpo de vida, sin la cual (enfermedad) no puede realizarse ahora (la generación) en este cuerpo de muerte» [12]. Y aquí, por no terminar la frase mía, sino por mutilarla de algún modo, ha sentido horror a aquel testimonio del Apóstol donde dice: *¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo mío presa de muerte? La gracia de Dios por Jesucristo, Señor nuestro.* Es cierto que en el paraíso no existía este cuerpo presa de muerte antes del pecado, y por eso he dicho que en aquel cuerpo vivo habría podido realizarse la generación de los niños sin esta enfermedad, sin la cual no puede realizarse ahora en

Iesum Christum dominum nostrum! scit enim ab illa apostoli sententia, qua dixit de deo patre: *qui eruit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum filii caritatis suae* (Col 1,13), improbissime et impiissime paruulos separari. ideo procul dubio uerba ista praetermittere quam ponere maluit.

6. Post haec illud nostrum posuit ubi diximus: «haec enim quae ab impudentibus impudenter laudatur pudenda concupiscentia nulla esset, nisi homo ante peccasset, nuptiae uero essent, etiamsi nemo peccasset; fieret quippe sine isto morbo seminatio filiorum». huc usque ille uerba mea posuit; timuit enim quod adiunxi: «in corpore uitae illius, sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis huius». et hic ut meam sententiam non finiret, sed eam quodam modo detruncaret, illud apostoli testimonium formidauit, ubi ait: *miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,24.25). non enim erat corpus mortis huius in paradiso ante peccatum, propter quod diximus in corpore uitae illius quae ibi erat sine isto morbo seminationem fieri potuisse filiorum, sine quo nunc in corpore mortis huius fieri non potest. ut autem ad istam commemorationem humanae miseriae et diuinae gratiae ueniret apostolus, supra dixerat:

[12] Cf. ib.

este cuerpo presa de muerte [13]. Para llegar el Apóstol a semejante mención de la miseria humana y de la gracia divina había dicho antes: *Percibo en mi cuerpo un principio diferente que guerrea contra la ley que aprueba mi razón, y me hace prisionero de la Ley del pecado que está en mi cuerpo.* Pero después de estas palabras exclamó: *¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo mío presa de muerte? La gracia de Dios por Jesucristo, Señor nuestro.* Por consiguiente, en este cuerpo presa de muerte, como existió en el paraíso antes del pecado, de seguro que no había un principio diferente en nuestro cuerpo que guerreaba contra la ley que aprueba nuestra razón. Porque, tanto cuando no queremos como cuando no consentimos ni le entregamos nuestro cuerpo para que sacie lo que desea, habita, no obstante, en él; y turba la razón, que resiste y lucha de tal modo que la misma lucha, aunque no sea condenable, porque no comete la iniquidad, sin embargo, es digna de compasión, porque no trae consigo la paz [14]. Pues bien, he advertido suficientemente que este pobre ha querido citar mis palabras como para refutarlas de tal manera que en algunas partes deja las frases a medias y en otras las mutila al final. Ya he manifestado bastante por qué lo ha hecho.

uideo aliam legem in **[258]** *membris meis repugnantem legi mentis meae et captiuantem me in lege peccati, quae est in membris meis,* post haec autem uerba exclamauit: *miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum.* in corpore igitur mortis huius, quale in paradiso ante peccatum fuit, profecto non erat alia lex in membris nostris repugnans legi mentis nostrae, quia et quando nolumus et quando non *(440)* consentimus nec ei membra nostra ut impleat quod appetit exhibemus, habitat tamen in eis et mentem resistentem repugnantemque sollicitat, ut ipse conflictus, etiamsi non sit damnabilis, quia non perficit iniquitatem, sit tamen miserabilis, quia non habet pacem. satis igitur admonuerim sic istum uerba mea uelut refellenda sibi proponere uoluisse, ut alicubi mediis detractis sententias interrumperet, alicubi extremis non additis decurtaret, et cur hoc fecerit sufficienter ostenderim.

[13] Cf. R2J I 67; véase nt.64.
[14] Cf. I 71.

CAPITULO III

Objeciones calumniosas

III 7. Veamos ahora su respuesta a palabras mías, que ha citado como le ha parecido. Siguen ya las palabras suyas. Y, como este pobre insinuó al que te ha enviado los papeles, ha transcrito antes algo del prefacio, sin duda de los libros aquellos de donde ha sacado el extracto. La cuestión, pues, está así: «Doctores —dice— de nuestro tiempo, hermano dichosísimo, y autores de una nefasta división que todavía está hirviendo, han determinado llegar, por la ruina de toda la Iglesia, hasta las afrentas y la perdición de los hombres que se abrasan en deseos santos. No comprendo cuánto honor les procuran a éstos, cuya gloria han manifestado al no haber podido ser arrancada más que con la religión católica. Porque se le llama celestiano o pelagiano a quien afirme o que en los hombres existe el libre albedrío o que Dios es el creador de los que nacen. De este modo, para no ser tildados de herejes, se hacen maniqueos, y, mientras temen una falsa infamia, se precipitan en un crimen verdadero a manera de las fieras, que son cercadas de plumas para encerrarlas en las redes, y allí, por faltarles la inteligencia, son empujadas por un terror aparente hacia un verdadero desastre» [15].

III. 7. Nunc ad ea, quae sicut uoluit nostra proposuit, quae sua opposuerit uideamus. sequuntur enim iam uerba eius et, sicut iste insinuauit, qui tibi chartulam misit, prius aliquid de praefatione conscripsit procul dubio librorum illorum de quibus pauca decerpsit. id autem ita sese habet: «doctores», inquit, «nostri temporis, frater beatissime, et nefariae quae adhuc feruet seditionis auctores ad hominum, quorum sanctis studiis uruntur, contumelias et exitium decreuerunt per ruinam totius ecclesiae peruenire non intellegentes quantum his con**[259]**tulerint honoris, quorum ostenderunt gloriam nisi cum catholica religione non potuisse conuelli. nam si quis aut liberum in hominibus arbitrium aut deum esse nascentium conditorem dixerit, Caelestianus et Pelagianus uocatur. ne igitur uocentur haeretici, fiunt Manichei et dum falsam uerentur infamiam, uerum crimen incurrunt instar ferarum, quae circumdantur pennis, ut cogantur in retia, quibus quoniam deest ratio in uerum exitium uana formidine contruduntur».

[15] Cf. R2J I 73. El ejemplo traído por San Agustín viene confirmado en algunas escenas de caza recogidas por el cine.

Respuesta de San Agustín: la libertad verdadera es obra de la gracia

8. No es así, quien quiera que seas tú que has dicho semejantes frases; no es ésta la verdad. ¡Mucho te engañas y tramas engañar! Yo no niego el libre albedrío. Pero dice la Verdad: *Si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres* [16]. ¡Sois vosotros los que priváis de este Libertador a los cautivos a quienes ofrecéis una falsa libertad! En efecto, *de quien uno es vencido, de ése queda hecho esclavo,* como dice la Escritura. Y nadie es librado de una esclavitud de la cual no está libre ningún hombre si no es por la gracia del Libertador. Como quiera que *por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres, por quien todos pecaron.* Dios, sí, es el creador de todos los nacidos, pero de esta forma: todos, por culpa de uno, irán a la condenación, si no tienen al libertador que les hace renacer. Ciertamente, él se llamó alfarero haciendo del mismo barro un vaso para honor según la misericordia, otro para vileza según la justicia, a quien canta la Iglesia misericordia y justicia [17]. No es verdad, por lo tanto, como tú dices, engañándote a ti y a otros, que «se le llama celestiano o pelagiano al que afirmare o que en los hombres existe el libre albedrío, o que Dios es el creador de los que nacen». Esto, ciertamente, lo afirma la fe católica. Pero, si alguno dice que el libre albedrío existe en los hombres para

8. Non est ita ut loqueris, quicumque ista dixisti, non est ita; multum falleris uel fallere meditaris. non liberum negamus arbitrium, sed, *si uos filius liberauerit,* ait ueritas, *tunc uere liberi eritis* (Io 8,36). hunc uos inuidetis liberatorem, quibus captiuis uanam tribuistis libertatem. *a quo enim quis deuictus est,* sicut dicit scriptura, *huic seruus addictus est* (2 Petr 2,19) nec quisquam nisi per gratiam liberatoris isto soluitur uinculo seruitutis, a quo est hominum nullus immunis; *per unum* quippe *hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12). sic est ergo deus nascentium conditor, ut omnes ex uno eant in condemnationem, quorum non fuerit renascentium liberator. ipse quippe dictus est figulus ex eadem massa faciens aliud uas in honorem secundum misericordiam, aliud in contumeliam secundum iudicium (cf. Rom 9,21), cui cantat ecclesia misericordiam et iudicium (cf. Ps 100,1). non itaque, sicut te atque alios fallens loqueris, **[260]** «si quis aut liberum in hominibus arbitrium aut deum esse nascentium conditorem dixerit, Caelestianus et Pelagianus uocatur» — ista quippe catholica fides dicit — sed si quis ad colendum recte deum sine ipsius adiutorio dicit esse in hominibus liberum arbitrium et quisquis ita dicit deum nascentium conditorem,

[16] Nótese cómo San Agustín utiliza aquí el *apóstrofe* con habilidad. Véase nt.21.
[17] Cf. R2J I 113.

dar debidamente culto a Dios sin su ayuda y que todo el que dice que Dios es el creador de los nacidos, pero negando al Redentor de los párvulos el dominio del diablo, él mismo se llama pelagiano y celestiano. Por consiguiente, os digo a los dos que en los hombres existe el libre albedrío y que Dios es el creador de los niños. Vosotros no sois celestianos o pelagianos por este motivo. En cambio, que uno es libre para obrar el bien sin la ayuda de Dios y que los párvulos no son sacados del dominio de las tinieblas y trasladados así al reino de Dios, esto sí es lo que decís vosotros. Y por este motivo sois celestianos y pelagianos [18]. ¿Por qué empuñas tú falazmente el escudo del dogma común para cubrir el propio crimen de donde os viene el nombre? Además, dices para espantar por terror a los mal informados con un pretexto impío: «De este modo, para no ser tildados de herejes, se hacen maniqueos».

La fe católica, contraria al maniqueísmo

9. Escucha brevemente de qué se trata en esta cuestión. Los católicos afirman que Dios, bueno y creador, creó buena a la naturaleza humana; pero que, viciada por el pecado, tiene necesidad de Cristo, médico. Los maniqueos dicen que la naturaleza humana no ha sido creada por Dios bueno ni viciada por el pecado, sino que el hombre ha sido creado por el príncipe de las tinieblas eternas de la mezcolanza de dos naturalezas: una buena y otra mala. Los pelagianos y celestianos sostienen que la naturaleza humana fue creada buena por un Dios

ut paruulorum neget *(441)* a potestate diaboli redemptorem, ipse Pelagianus et Caelestianus uocatur. liberum itaque arbitrium in hominibus esse et deum esse nascentium conditorem utrique dicimus, non hinc estis Caelestiani et Pelagiani; liberum autem esse quemquam ad agendum bonum sine adiutorio dei et non erui paruulos a potestate tenebrarum et sic transferri in regnum dei (cf. Col 1,13), hoc uos dicitis, hinc estis Caelestiani et Pelagiani. quid obtendis ad fallendum communis dogmatis tegmen, ut operias proprium crimen, unde uobis inditum est nomen? atque ut nefario uocabulo terreas inperitos, dicis: «ne igitur uocentur haeretici, fiunt Manichei».

9. Audi ergo breuiter, quid in ista quaestione uersetur. catholici dicunt humanam naturam a creatore deo bono conditam bonam, sed peccato uitiatam Christo medico indigere; Manichei dicunt humanam naturam non a deo conditam bonam peccatoque uitiatam, sed ab aeternarum principe tenebrarum de commixtione duarum naturarum, quae semper fuerunt, una bona et una mala, hominem creatum; Pelagiani et Caelestiani dicunt naturam humanam a bono deo conditam bonam, sed **[261]** ita

[18] Cf. ib., III 101.

bueno, pero que es de tal modo sana en los niños que nacen, que en aquella edad no necesitan la medicina de Cristo [19].

Reconoce, pues, tu nombre en tu propia doctrina. ¡Déjate de echar en cara a los católicos que te refutan la doctrina y el nombre ajeno! Porque la verdad desmiente a los dos: a los maniqueos y a vosotros. En efecto, dice a los maniqueos: *¿No habéis leído que el Creador en el principio los creó hombre y mujer, y dijo: «Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne»? De modo que ya no son dos, sino una sola carne. Pues lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre.* De este modo ha demostrado que Dios es el creador de los hombres y el unidor de los cónyuges, contra los maniqueos, que niegan ambas cosas. Y a vosotros también os dice: *El Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido.* Con todo, vosotros, cristianos egregios, responded a Cristo: «Si has venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido, ¡no has venido para los niños! —éstos no estaban perdidos, y han nacido sanos y salvos—. ¡Vete a los mayores! Te lo ordenamos con tus propias palabras: *No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos*» [20].

Así sucede que Manés, al afirmar que el hombre está mezclado con una naturaleza mala, quiere por ello, al menos, que el alma buena sea salvada por Cristo. En cambio, tú porfías en que Cristo nada tiene que salvar en los párvulos, puesto que

esse in nascentibus paruulis sanam, ut Christi non habeant necessariam in illa aetate medicinam. agnosce igitur in tuo dogmate nomen tuum et catholicis, a quibus confutaris, desine obicere et dogma et nomen alienum; nam ueritas utrosque redarguit, et Manicheos et uos. Manicheis enim dicit: *non legistis quia qui ab initio fecit hominem masculum et feminam fecit eos? et dixit: propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. itaque iam non sunt duo, sed una caro. quod ergo deus coniunxit, homo non separet* (Mt 19,4-6). ita quippe ostendit et hominum conditorem et coniugum copulatorem deum aduersus Manicheos, qui utrumque horum negant. uobis autem dicit: *uenit filius hominis quaerere et saluare quod perierat* (Lc 19,10). sed uos, egregii christiani, respondete Christo: si quod perierat quaerere et saluare uenisti, ad paruulos non uenisti — isti nec perierant et salui nati sunt — uade ad maiores; de uerbis tuis tibi praescribimus: *non est opus sanis medicus, sed male habentibus* (Mt 9,12). ita fit, ut Manicheus, qui homini commixtam dicit esse naturam malam, uelit inde saltem saluari a Christo animam bonam; tu uero in paruulis, cum salui sint [corpore], nihil a Christo saluandum esse con-

[19] Cf. ib., III 144. Véase nt.51.
[20] Cf. ib., III 141.

gozan de buena salud. Por esto, Manés rebaja con maledicencia a la naturaleza humana. Pero tú la ensalzas con crueldad, porque todos cuantos te crean a ti, halagador, no ofrecerán sus niños pequeños al Salvador [21]. Dándote cuenta de tales maldades, ¿de qué te sirve no temer a lo que te sucede? Mejor te sería tener temor saludable. Te harías un hombre en lugar de una fiera que, asediada por plumas, va a caer en la red. Pero sería necesario que te mantuvieses en la verdad y no tuvieras miedo de profundizar en ella.

Desgraciadamente, estás tan ajeno a los temores, que, si los tuvieras, podrías evitar el precipitarte en las malignas redes. Por esto, la Madre católica te atemoriza, porque también teme por ti y por otros a causa tuya. Y si actúa, por medio de sus hijos, con alguna autoridad para que temas, no lo hace por crueldad, sino por caridad [22]. En cambio, tú, hombre muy valiente, crees que es cobardía temer a los hombres. Teme entonces a Dios, y no quieras intentar destruir con tanta obstinación los fundamentos antiguos de la fe católica. Aunque ¡ojalá que este valor tuyo, tan orgulloso en esta cuestión, temiese a los hombres! ¡Ojalá, repito, te causara pavor, al menos, la cobardía antes de que te hiciera perecer la audacia!

tendis. ac per hoc Manicheus quidem naturam humanam detestabiliter uituperat, sed tu crudeliter laudas. quicumque enim tibi crediderint laudatori, infantes suos non offerent saluatori. tam scelerata sentienti **[262]** quid tibi prodest non metuere quod tibi fit, ut salubriter metuas, et te hominem facis [a] esse, non bestiam, *(442)* quae circumdatur pennis, ut cogatur in retia? opus erat, ut ueritatem teneres eiusque studio non timeres; nunc uero ita non times, ut, si timeres, euaderes potius retia maligna [b] quam incurreres. mater catholica te ideo terret, quia et tibi et aliis a te timet, et si per filios suos in aliqua potestate positos agit ut timeas, non id agit crudelitate, sed caritate. tu autem uir fortissimus timere homines ignauum putas. deum ergo time et noli antiqua fidei catholicae fundamenta conari tanta obstinatione subuertere. quamquam iste tuus animus animosus utinam saltem in hac causa homines timeret, utinam, inquam, saltem paueret ignauia quam periret audacia!

[21] Cf. ib., III 138.
[22] Se refiere a la sentencia contra los pelagianos que no acepten la carta *Tractoria;* y a la experiencia de San Agustín con los donatistas. Se apoya en la parábola de Lc 14; expone las razones en la carta 93,18-19 y en la 185,6,24.
a] facit PL.
b] maligni PL.

PARTE SEGUNDA

REFUTACION

A) Concupiscencia, matrimonio y pecado en Adán y Noé

CAPITULO IV

REFLEXIÓN SOBRE EL ORDEN QUE VA A SEGUIR

IV 10. Voy a examinar también lo que él añade. Y no sé qué hacer: si recorrer los puntos suyos, para responder uno por uno, o bien, omitidos los que coinciden con la fe católica, tratar y refutar solamente aquellos en los cuales se aparta del camino de la verdad y se esfuerza en sembrar la herejía pelagiana entre los planteles católicos como brotes venenosos. Esto es lo más breve, sin duda. Pero creo que hay que procurar que ninguno piense, al leer este libro mío sin conocer todas las palabras dichas por él, que no he querido mencionar los principios de los cuales dependen estas razones suyas y de dónde pueda deducirse, como una consecuencia lógica, que son verdaderas aquellas razones que yo refuto como falsas. Por lo tanto, que el lector no se sienta molesto al tener que prestar atención y examinar detenidamente ambas cosas incluidas en este opúsculo mío, a saber, lo que él ha dicho y lo que yo mismo respondo.

IV. 10. Videamus et cetera quae conectit. sed quid faciam? utrum singula eius proponam, quibus respondeam, an eis praetermissis, quae catholica fides continet, ea sola pertractem atque confutem, in quibus a tramite ueritatis exorbitat et haeresim Pelagianam tamquam uenenosa uirgulta fruticibus catholicis conatur inserere? hoc quidem certe breuius est. sed prospiciendum arbitror, ne quisquam libro meo lecto et non lectis omnibus, quae ab illo dicta sunt existimet ea me proponere noluisse, ex quibus ista eius pendent et ex quibus quasi consequenter uera esse monstrantur, quae falsa redarguo. non itaque pigeat utraque huic opusculo nostro indita, et ea scilicet, quae ille dixit, et ea, quae ipse respondeo, uniuersa adtendere et considerare lectorem.

Una acusación falsa: el título

11. El que envió el escrito a tu caridad ha titulado los textos que siguen de este modo: «Contra aquellos que condenan el matrimonio y atribuyen su fruto al diablo». Por lo tanto, esto no va contra nosotros, porque nosotros ni condenamos el matrimonio, al que alabamos con el mérito debido en su rango, ni atribuimos su fruto al diablo. Ciertamente que el fruto del matrimonio son los hombres engendrados de él ordenadamente y no los pecados con que los hombres nacen. Y no por eso los hombres están bajo el dominio del diablo, no por ser hombres, fruto del matrimonio, sino por ser pecadores, descendencia de los vicios. En efecto, el diablo es el autor de la culpa, no de la naturaleza.

Adán llama a Eva madre de los vivientes

12. Presta atención a lo que sigue, donde él cree que está de acuerdo con el título mencionado en contra nuestra. Afirma: «Dios, que había formado a Adán del limo de la tierra, construyó a Eva de una costilla; y dijo: *Se llamará Vida, porque es la madre de todos los vivientes.* Ciertamente que esto no está escrito así; pero ¿qué importa? Efectivamente, suele ocurrir que la memoria falla en las palabras, en tanto que se retiene el sentido. No fue Dios quien impuso el nombre de Eva para llamarla Vida, sino su marido. Así, en efecto, se lee: *Y Adán llamó a su mujer Vida, porque ella misma es la madre*

[263] 11. Quae sequuntur ergo, ita praenotauit qui tuae dilectioni chartulam misit: «contra eos», inquit, «qui nuptias damnant et fructus earum diabolo adsignant». non igitur contra nos, qui neque nuptias damnamus, quas etiam in ordine suo debita praedicatione laudamus, nec earum fructus diabolo adsignamus; fructus quippe nuptiarum homines sunt, qui ordinate inde generantur, non peccata, cum quibus nascuntur. nec ideo sunt homines sub diabolo, quia homines sunt, ubi sunt fructus nuptiarum, sed quia peccatores sunt, ubi est propago uitiorum; diabolus enim culpae auctor est, non naturae.

12. Adtende cetera, quibus se existimat aduersus nos hoc [a] praemisso titulo consonare. «deus», inquit, «qui Adam ex limo fuerat fabricatus, Euam construxit e costa (cf. Gen 2,22) et dixit: *haec uocabitur uita, quoniam mater est omnium uiuentium*». non quidem ita scriptum est, sed quid ad nos? solet enim accidere, ut memoria fallat in uerbis, dum tamen sententia teneatur. nec Euae nomen, ut appellaretur uita, deus inposuit, sed maritus. sic enim legitur: *et uocauit Adam nomen uxoris*

a] huic PL.

de todos los vivientes [23]. Tal vez haya entendido esto creyendo que Dios impuso a Eva aquel nombre por medio de Adán como en profecía. Porque en esto de llamarla Vida y madre de los vivientes se encierra un gran misterio de la Iglesia, del cual sería largo tratar ahora, y tampoco es necesario para el trabajo emprendido. También aquello que afirmó el Apóstol: *Es éste un gran misterio, y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia,* lo dijo el mismo Adán: *Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne* [24].

Sin embargo, el Señor Jesús recuerda en el Evangelio que esto lo dijo Dios; porque fue Dios ciertamente quien dijo, por medio del hombre, lo que el hombre predijo profetizando.

Considera también lo que sigue. Afirma: «Con aquel primer nombre, Dios manifestó para qué obra quedaba preparada; así dijo: *Creced, multiplicaos y llenad la tierra.* Porque ¿quién de los nuestros niega que la mujer fue preparada para la maternidad por el Señor Dios, creador bueno de todos los bienes?

Fíjate en esto que añade. Dice: «Por consiguiente, Dios,

suae uita, quoniam ipsa ma(443)ter est omnium uiuentium (Gen 3,20). sed hoc fortassis ita intellexerit, ut deus per Adam nomen illud Euae inposuisse credatur tamquam per prophetiam. nam in hoc, quod appellatur uita materque uiuentium, magnum est ecclesiae sacramentum, unde nunc disserere longum est et suscepto operi non necessarium. nam et illud, **[264]** quod dixit apostolus: *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia* (Eph 5,32), ipse Adam dixit: *propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una* (Gen 2,24; Mt 19,5). quod tamen dominus Iesus in euangelio deum dixisse commemorat (Eph 5,31), quia deus utique per hominem dixit, quod homo prophetando praedixit. ergo quae sequuntur intuere. «prima», inquit, «appellatione, cui operi parata esset, ostendit et dixit: *crescite et multiplicamini et replete terram*» (Gen 1,28). quis enim nostrum negat ad opus pariendi a domino deo creatore omnium bonorum bono praeparatam fuisse mulierem? ad hoc uide quid adiungat. «deus igitur», inquit, «maris creator et feminae conuenientia generatio-

[23] Cf. ib., IV 4.

[24] Véase nt.26 y tener muy en cuenta el sentido de juramento solemne, *orcomosía,* que Cicerón da a la palabra sacramento en *7 Fam.* 32; *1 Off.* 36. La teología viene distinguiendo el signo exterior *sacramentum* o «sacramentum tantum» («significat et non significatur»), el efecto interior de la gracia *res sacramenti* («significatur et non significat»), y el término medio *res et sacramentum* («significatur et significat») en los sacramentos del bautismo, confirmación y orden, el carácter sacramental; en la Eucaristía el Cuerpo y Sangre de Cristo; en la penitencia, la penitencia interna del que se confiesa; en la unción (según Suárez), «la unción interior»; en el matrimonio, el vínculo conyugal indisoluble, desde la primera mitad del siglo XII (cf. *Manual de teología dogmática* [Herder, 1966] 490). Según esto, *res et sacramentum* equivaldría al *sacramenti res* de San Agustín en *El matrimonio y la concupiscencia* I 10,11: *«la* res (realidad espiritual) *del sacramento consiste en que el hombre y la mujer, unidos en matrimonio, perseveren unidos mientras vivan».* Véase nota complementaria n.[25]: *Significación de «sacramento»* p.963.

creador del hombre y de la mujer, formó los miembros convenientes para la generación, y ordenó que los cuerpos fueran engendrados de los cuerpos. Sin embargo, en su eficacia interviene el poder de su acción, porque él gobierna todo lo que existe con esta virtud con que lo creó».

Esto también es católico, lo mismo que lo que sigue, cuando añade: «Por tanto, si la generación es sólo por medio del sexo, el sexo sólo por medio del cuerpo y el cuerpo sólo por Dios, ¿quién puede dudar de que la fecundidad hay que atribuirla, con todo derecho, a Dios?» [25]

Malicia encubierta de Juliano

13. A continuación, estas afirmaciones, que son verdaderas y católicas; más aún, que están escritas con toda verdad en los libros divinos, no las ha dicho en sentido católico. Como su intención no es la de un corazón católico, comienza, en este momento en que habla, a introducir la herejía pelagiana y celestiana. Repara, por ejemplo, en lo que sigue: «—Tú, ¿qué es lo que dices? —Afirmo que los que nacen, cualesquiera que sean sus padres, están aún bajo el dominio del diablo si no renacen en Cristo [26]. —¡Demuestra, pues, ahora qué es lo que el diablo reconoce como suyo en los sexos para poseer su fruto con todo derecho, como dices! ¿La diversidad de los sexos? ¡Pero si ésta se halla en los cuerpos que Dios creó! ¿La mutua unión? ¡Pero si goza del privilegio de la bendición, no menor que el

nibus membra formauit et gigni corpora de corporibus ordinauit, quorum tamen efficientiae potentia operationis interuenit, omne quod est ea administrans uirtute, qua condidit». etiam hoc esse catholicum confitemur et quod deinde subiungit. «si igitur», inquit, «nonnisi per sexum fetus, nonnisi per corpus sexus, nonnisi per deum corpus, quis ambigat fecunditatem deo iure reputari?»

13. Post haec, quae ueraciter et catholice dicta sunt, immo in diuinis libris ueraciter scripta, non autem ab isto catholice dicta sunt, quia non intentione catholici pectoris dicta sunt, iam propter quod ea dixit, Pelagiana et Caelestiana haeresis incipit introduci. namque adtende quod sequitur. «tu uero», inquit, «qui dicis: 'eos qui [b] de parentibus qualibuscumque na**[265]**scantur non negamus [adhuc] esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo', ostende ergo nunc, quid suum diabolus cognoscat in sexibus, per quod fructum eorum, ut dicis, iure possideat. diuersitatem sexuum? sed haec in corporibus est, quae deus fecit. commixtionem? sed non minus benedictionis quam institutionis priuilegio

[25] Cf. ib., IV.
[26] Cf. I 1.

b] eosque PL.

de su institución! Esta es la palabra de Dios: *Abandonará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne;* y también es palabra de Dios: *Creced, multiplicaos y llenad la tierra.* ¿O tal vez la misma fecundidad? ¡Pero si precisamente es la causa de la institución del matrimonio!» [27]

CAPITULO V

Omisión culpable

V 14. Ya ves cómo me pregunta qué es lo que el diablo reconoce como suyo en los sexos para que los recién nacidos, cualesquiera que sean sus padres, estén bajo su dominio si no renacen en Cristo: si es la diversidad de los sexos la que pertenece al diablo, o su unión, o la misma fecundidad. Esta es mi respuesta: ¡Nada de eso! Porque pertenece a los genitales tanto la diversidad de los sexos como su mutua unión para la generación de los hijos, como la misma fecundidad para la bendición del matrimonio. Y todo esto viene de Dios. Pero no ha querido ni nombrar la concupiscencia de la carne, que no viene del Padre, sino del mundo, del cual es llamado príncipe el diablo, que no la encontró en el Señor, porque el Señor, en cuanto hombre, no vino por ella a los hombres [28].

A este respecto, él mismo dice también: *He aquí que se acerca el príncipe de este mundo; y en mí no encuentra nada;*

uindicatur. uox enim dei est: *relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori et erunt duo in carne una* (Gen 2,24); uox dei est: *crescite et multiplicamini et replete terram* (Gen 1,28). an forte ipsam fecunditatem? sed ipsa est instituti causa coniugii».

V. 14. Vides igitur quemadmodum nos interroget, quid suum diabolus cognoscat in sexibus, per quod sub illo sint, qui de parentibus qualibuscumque nascuntur, nisi renascantur in Christo, utrum diuersitatem sexuum dicamus ad diabolum pertinere *(444)* an commixtionem an ipsam fecunditatem. respondemus itaque: nihil horum, quia et diuersitas sexuum pertinet ad uasa gignentium et utriusque commixtio ad seminationem pertinet filiorum et ipsa fecunditas ad benedictionem pertinet nuptiarum. haec autem omnia ex deo. sed iste in his omnibus noluit nominare concupiscentiam carnis, quae non est a patre (cf. 1 Io 2,16), sed ex mundo est, cuius mundi princeps dictus est diabolus, qui eam in domino non inuenit, quia dominus homo non per ipsam ad homines uenit. unde dicit etiam ipse: *ecce uenit princeps huius mundi, et in me nihil inuenit* (Io 14,30): **[266]** nihil utique peccati, nec quod a

[27] Cf. R2J IV 5; 10; 14.
[28] Ib., IV 14; 18; 77.

evidentemente, nada de pecado, ni del que es contraído por el que nace ni del que es adquirido durante la vida. Entre todos los bienes naturales mencionados, no ha querido ni nombrar esta concupiscencia, de la cual se avergüenza hasta el matrimonio, que se gloría de todos estos bienes. En realidad, ¿por qué el acto conyugal es sustraído y ocultado, aun a los ojos de los hijos, sino porque no pueden asistir a la unión mutua, tan laudable, sin avergonzarse de la concupiscencia? De ésta se avergonzaron hasta los primeros cónyuges. Cubrieron sus miembros, que antes no eran vergonzosos, como obras de Dios dignas de alabanza y de gloria [29]. Los cubrieron cuando se avergonzaron; y se avergonzaron cuando después de su desobediencia sintieron sus miembros desobedientes. ¡De ésta ha tenido pudor también este panegirista! Porque ha recordado la diversidad de los sexos, ha recordado la mutua unión, ha recordado la fecundidad, pero de aquélla ha tenido reparo hasta de recordarla. ¡Y no es maravilla que avergüence a los panegiristas lo que vemos que avergüenza a los mismos progenitores! [30]

Testimonio de San Ambrosio sobre el pecado original

15. Continúa aún y dice: «¿Por qué están bajo el dominio del diablo aquellos que Dios creó?» Y se responde a sí mismo, que coincide con mi respuesta: «Por causa del pecado, no por la naturaleza». Después, contrastando su respuesta con la mía, añade: «Como la generación no puede existir sin los sexos, tampoco el pecado sin la voluntad». ¡Asimismo, así es!

nascente trahitur nec quod a uiuente additur. hanc iste noluit nominare in his omnibus, quae commemorauit, naturalibus bonis, de qua etiam nuptiae confunduntur, quae de his bonis omnibus gloriantur. nam quare illud opus coniugatorum subtrahitur et absconditur etiam oculis filiorum, nisi quia non possunt esse in laudanda commixtione sine pudenda libidine? de hac erubuerunt etiam qui primi pudenda texerunt (cf. Gen 3,7), quae prius pudenda non fuerunt, sed tamquam dei opera praedicanda atque glorianda. tunc ergo texerunt, quando erubuerunt, tunc autem erubuerunt, quando post inoboedientiam suam inoboedientia membra senserunt. de hac erubuit etiam iste laudator; commemorauit enim sexuum diuersitatem, commemorauit commixtionem, commemorauit fecunditatem, illam uero commemorare uerecundatus est. nec mirum, si pudet laudantes, quod uidemus ipsos pudere generantes.

15. Sed adiungit et dicit: «per quid igitur sub diabolo sunt, quos deus fecit?» sibique ueluti ex nostra uoce respondet: «per peccatum», inquit, «non per naturam». deinde nostrae responsioni suam referens «sed ut non potest», inquit, «sine sexibus esse fetus, ita nec sine uolun-

[29] Ib., IV 5.
[30] Véase nt.16.

Efectivamente, *lo mismo que por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres por aquel en quien todos pecaron.* Todos pecaron en él por la mala voluntad de aquel único hombre, cuando todos eran aquel hombre único, del cual por eso cada uno ha contraído el pecado original. Asegura: «Dices que por esto aquéllos están bajo el dominio del diablo, porque han nacido de la unión de los dos sexos» [31]. Yo afirmo claramente que están bajo el dominio del diablo por causa del pecado mismo, y no se ven libres del pecado porque han nacido de aquella unión que no puede realizarse, ni siquiera en lo que es honesto, sin el pudor de la concupiscencia.

Esto mismo afirmó Ambrosio [32], de feliz memoria, obispo de la Iglesia de Milán, cuando exponía que el nacimiento de Cristo según la carne estaba libre del pecado, porque su concepción está libre de la unión de los dos sexos. Pero que ningún hombre concebido de aquella unión está sin pecado. Estas son sus palabras: «Por esto también fue probado en todo en cuanto hombre, y lo soportó todo como los hombres. Mas, porque nació del Espíritu, careció del pecado. En efecto, *todo hombre es mentiroso,* y nadie está sin pecado, sino Dios sólo. Queda a salvo que ninguno nacido de un hombre y una mujer, mediante la unión mutua de sus cuerpos, está libre de pecado.

tate delictum». ita uero, ita est; sic enim *per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12). per unius illius uoluntatem malam omnes in eo peccauerunt, quando omnes **[267]** ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt. «dicis enim», inquit, «ideo illos esse sub diabolo, quia de sexus utriusque commixtione nascuntur». dico plane propter delictum eos esse sub diabolo; ideo autem expertes non esse delicti, quia de illa commixtione sunt nati, quae sine pudenda libidine non potest etiam quod honestum est operari. dixit hoc etiam beatissimae memoriae Ambrosius ecclesiae Mediolanensis episcopus, cum Christi carnalem natiuitatem ideo diceret expertem esse delicti, quia conceptus eius utriusque sexus commixtionis est expers; nullum autem hominum esse sine delicto qui de illa commixtione conceptus sit. nam eius uerba ista sunt: «ideo», inquit, «et quasi homo per uniuersa temptatus est et *(445)* in similitudine hominum cuncta sustinuit, sed quia [a] de spiritu natus, abstinuit a peccato (cf. Hebr 4,15). *omnis* enim *homo mendax* (Ps 115,2) et nemo sine peccato nisi unus deus. seruatum est igitur», inquit, «ut ex uiro et muliere, id est per illam

[31] Cf. R2J IV 90; 104.
[32] Ib., IV 106.
a] quasi PL.

Ahora bien, el que esté libre de pecado, lo está también de este modo de concepción» [33].

¿Es que además os vais a atrever, pelagianos y celestianos, a llamarle maniqueo? Porque eso decía el hereje Joviniano [34]. Y, contra tamaña impiedad, aquel santo varón defendía la virginidad permanente de Santa María aun después del parto. Si, pues, no os atrevéis a llamarle maniqueo, ¿por qué razón me llamáis maniqueo a mí, que defiendo la fe católica, por la misma causa y con la misma doctrina? O más bien, si os jactáis de que aquel fidelísimo varón entendió esto según los maniqueos, ¡jactaos, jactaos hasta que llenéis más cumplidamente la medida de Joviniano! [35] Yo por mi parte soporto con paciencia, al lado de aquel hombre de Dios, vuestras maldiciones y burlas. Y, no obstante, vuestro heresiarca Pelagio alaba la fe de Ambrosio y su conocimiento tan puro de las Escrituras hasta llegar a decir que ni siquiera un enemigo se ha atrevido a reprenderle [36]. Reflexionad vosotros hasta dónde habéis llegado y, por fin, apartaos de una vez de los atrevimientos de Joviniano. El, a pesar de que, alabando demasiado al matrimonio, lo ha igualado con la santa virginidad, sin embargo, no ha negado que Cristo, salvador y redentor del dominio del diablo, sea necesario también a los párvulos, fruto del matrimonio. Pero vosotros sí lo negáis. Y porque me opongo a vosotros por la salvación de los que aún no tienen voz y en defensa de los fundamentos

corporum commixtionem nemo uideatur expers esse delicti. qui autem expers delicti, expers etiam huius modi conceptionis». numquid etiam istum, o Pelagiani et Caelestiani, audebitis dicere Manicheum? quod eum dicebat esse Iouinianus haereticus, contra cuius inpietatem uir ille sanctus etiam post partum permanentem uirginitatem sanctae Mariae defendebat. si ergo illum Manicheum dicere non audetis, nos, cum in eadem causa eadem sententia fidem catholicam defendamus, cur dicitis Manicheos? aut si et illum fidelissimum uirum hoc **[268]** secundum Manicheos sapuisse iactatis, iactate, iactate, ut mensuram Iouiniani perfectius inpleatis; nos cum illo homine dei patienter uestra maledicta et conuicia sustinemus. et tamen haeresiarches uester Pelagius fidem et purissimum in scripturis sensum sic laudat Ambrosii, ut dicat ne inimicum quidem ausum esse reprehendere. quo ergo progressi fueritis adtendite et uos ab ausibus Iouiniani tandem aliquando cohibete. quamuis ille nimis laudando nuptias sanctae illas uirginitati adaequauit et tamen nuptiarum fructibus ab utero etiam recentibus Christum saluatorem et de potestate diaboli redemptorem necessarium non negauit: quod uos negatis et, quia uobis pro eorum salute, qui nondum pro se loqui possunt, et pro fidei

[33] Ib., IV 120 con 56; 88 y 105; cf. *El matrimonio y la concupiscencia* I 40.
[34] Ib., IV 121. Véase nota complementaria n.[26]: *Manés-Joviniano-Pelagio* p.965.
[35] Véase nt.40. Apóstrofe defendiendo a San Ambrosio y alertando a Valerio contra la dialéctica seductora de Juliano.
[36] Cf. *La gracia de Jesucristo* I 47: BAC n.50 vol.6 3.ª ed., 339.

de la fe católica, ¡me acusáis de que soy maniqueo! Pero veamos ya lo que sigue.

CAPITULO VI

EL PECADO, CAUSA DE LA ESCLAVITUD

VI 16. Plantea un nuevo interrogante: «¿Y quién dices que es el autor de los niños? ¿El Dios verdadero?» Respondo: El Dios verdadero. Luego añade: «¡Pero él no es autor del mal!»; y pregunta otra vez si el diablo es el autor de los niños, para responder de nuevo «que él no ha creado la naturaleza del hombre». Y a continuación parece que concluye y expone: «Si la unión sexual es mala, también es deforme la condición de los cuerpos, y, por lo tanto, tú atribuyes los cuerpos a un autor malo». Respuesta: Yo no atribuyo los cuerpos a un autor malo, sino los pecados, por cuya causa sucedió que, cuando todo parecía bueno en los cuerpos, como obra de Dios, les sorprendió al varón y a la mujer lo que les avergonzaría, de suerte que su unión sexual no fuese tal como pudo ser en aquel cuerpo de vida, sino cual lo vemos, al avergonzarse, en este cuerpo de muerte [37].

Insiste aún: «Dios ha dividido en el sexo lo que uniría en su función. Así la mutua unión de los cuerpos procede del mismo autor de quien procede el origen de los cuerpos». Ya he respondido antes que esto procede de Dios, pero no el pecado ni la desobediencia de los mismos a causa de la concupiscencia

catholicae fundamentis resistimus, Manicheos nos esse iactatis. sed iam sequentia uideamus.

VI. 16. Rursus quippe interrogans dicit: «quem igitur paruulorum confiteris auctorem? deum uerum?» respondeo: deum uerum. deinde subiungit: «sed malum ille non fecit» ac rursus interrogat, utrum diabolum paruulorum confiteamur auctorem, rursusque respondet: «sed naturam hominis ipse non condidit». deinde quasi concludit atque infert: «si mala commixtio, deformis et conditio corporum et ideo corpora quoque malo a te deputantur auctori». cui respondeo: malo auctori non deputo corpora, sed delicta, quorum causa factum est, ut, cum in corporibus, hoc est in dei operibus totum placeret, accideret tamen masculo et feminae quod puderet, ut non esset commixtio qualis esse potuit in corpore uitae illius, sed qualem uidemus erubescentes in corpore mortis huius. «Deus uero», inquit, «diuisit **[269]** in sexu, quod in operatione coniungeret. ab ipso igitur commixtio corporum, a quo est origo corporum». iam supra respondimus hoc ex deo esse, sed non delictum, non membrorum inoboedientiam per carnis concupiscentiam, quae non est

[37] Véase nt.33, p.320.

de la carne, que no procede del Padre. Afirma además: «Así, pues, es imposible que sean malos los frutos de tantas cosas buenas, como los cuerpos, los sexos, las uniones; ni que Dios haga a los hombres, como dices tú, para que el diablo sea su dueño con legítimo derecho». Ya he contestado que los hombres no son esclavizados por ser hombres y proceder de la naturaleza, cuyo autor no es el diablo, sino porque son pecadores, y esto procede de la culpa, cuyo autor sí que es el diablo.

CAPITULO VII

El hombre es la obra de Dios, no su concupiscencia

VII 17. Entre tantas cosas buenas, como los cuerpos, los sexos y sus relaciones, éste no nombra siquiera la libido o concupiscencia de la carne. Calla porque se avergüenza de alabar, con inaudita desvergüenza del pudor, lo que se avergüenza aun de nombrar [38]. Fíjate, finalmente, de qué modo ha preferido darla a entender con su circunloquio antes que nombrarla. Afirma: «Después que el marido conoció a su mujer por el deseo natural...» Fíjate que tampoco ha querido decir que conoció a su mujer por la concupiscencia de la carne, sino, según él, «por el deseo natural». En lo cual se puede entender aún la misma voluntad justa y honesta, por la que ha querido procrear los hijos, y no aquella concupiscencia de la que este pobre se avergüenza, hasta preferir hablar de forma ambigua antes

a patre. deinde dicit: «tot ergo rerum bonarum, id est corporum, sexuum, coniunctionum malos fructus esse non posse nec homines ob hoc a deo fieri, *(446)* ut a diabolo, sicut dicis», inquit, «legitimo iure teneantur». iam dictum est non eos ideo teneri, quia homines sunt, quod naturae nomen est, cuius auctor diabolus non est, sed quia peccatores sunt, quod culpae nomen est, cuius diabolus auctor est.

VII. 17. Sed inter tot nomina bonarum rerum, id est corporum, sexuum, coniunctionum, libidinem uel concupiscentiam carnis iste non nominat. tacet, quia pudet, et mira — si dici potest — pudoris inpudentia, quod nominare pudet, laudare non pudet. denique uide, quemadmodum magis eam circumloquendo maluerit significare quam dicere. «postquam autem uir», inquit, «naturali adpetitu cognouit uxorem». ecce iterum dicere noluit: carnis concupiscentia cognouit uxorem, sed, «naturali», inquit, «adpetitu», ubi adhuc possumus intellegere ipsam uoluntatem iustam et honestam, qua uoluit filios procreare, non illam libidinem, de qua iste sic erubescit, ut ambiguo nobis loqui malit quam perspicue quod sentit exprimere. quid est «naturali adpetitu»? annon et

[38] Cf. II 14; cf. R2J IV 65.

que decir con claridad lo que piensa. ¿Qué entiende «por el deseo natural»? ¿Acaso tanto el querer estar sano como el querer tener hijos, alimentarlos y educarlos no es un deseo natural, y, por lo mismo, de la razón y no de la concupiscencia? [39]

Pero como conozco sus intenciones, creo por eso que con estas palabras ha querido dar a entender solamente la concupiscencia de los miembros genitales. ¿O es que no te parece también a ti que estas palabras son las hojas de higuera con las cuales no oculta otra cosa que aquello que le avergüenza? Sin duda que está cubriendo con este rodeo lo mismo que aquéllos se cubrieron con ceñidores [40]. Que siga cubriéndose y diga: «Después de que el marido se llegó a su mujer por el deseo natural, dice la Escritura divina: *Eva concibió, dio a luz un hijo, y lo llamó Caín.* Pero, afirma, oigamos lo que dice Adán: *He adquirido un hombre con la ayuda de Dios.* De donde consta que es obra de Dios el hijo que la Escritura divina asegura que ha sido adquirido con la ayuda de Dios». Y ¿quién lo duda? ¿Quién lo va a negar, sobre todo si es cristiano católico? El hombre es obra de Dios. Pero *la concupiscencia de la carne,* sin la cual, de no haber precedido el pecado, el hombre sería engendrado por los miembros genitales, obedientes a la voluntad serena [41], como los demás miembros, *no procede del Padre, sino que procede del mundo.*

uelle esse saluum et uelle ipsos suscipere, nutrire, erudire filios naturalis est adpetitus idemque rationis est, non libidinis? sed quia huius nouimus **[270]** intentionem, ideo non eum putamus his uerbis nisi libidinem membrorum genitalium significare uoluisse. nonne tibi uidentur haec uerba folia esse ficulneae, sub quibus latet quid aliud quam id quod pudet? ita quippe iste sibi circumlocutionis huius obstacula sicut illi succinctoria consuerunt. contexat et dicat: «postquam autem uir naturali adpetitu cognouit uxorem, dicit scriptura diuina, *concepit Eua et peperit filium, et uocauit nomen eius Cain* (Gen 4,1). sed quid», inquit, «dicit Adam audiamus: *adquisiui hominem per deum* (Gen 4,2). unde constat opus dei esse, quem per deum adquisitum scriptura diuina testatur». quis hinc dubitet? quis hoc neget, maxime catholicus christianus? opus dei est homo; *sed carnis concupiscentia,* sine qua, si peccatum non praecessisset, tranquillae uoluntati oboedientibus sicut cetera membra genitalibus seminaretur homo, *non est a patre, sed ex mundo est* (1 Io 2,16).

[39] Véase nota complementaria n.[27]: *Apetito natural de la voluntad* p.965.

[40] *Succinctoria* equivale a *faja* o ceñidor. Cf. *Serm.* 69,4: BAC n.441 vol.10, 297: *Nada más pecar se hizo una faja de hojas de higuera, significando en tales hojas el prurito de la libido, producido por el pecado: De él nacemos...*

[41] Véase nt.16.

Dominio despótico de la concupiscencia

18. Ahora bien, te ruego que te fijes con mayor atención en el nombre que ha inventado para ocultar de nuevo lo que se avergüenza de manifestar. Porque dice: «Adán le había engendrado por la potencia de sus miembros, no por la diversidad de sus méritos». ¿Qué ha querido decir por «la diversidad de sus méritos»? Confieso que no lo entiendo. Creo que por «la potencia de sus miembros» ha querido decir aquello que se avergüenza en manifestar con evidencia. Porque ha preferido decir «potencia de los miembros» antes que concupiscencia de la carne. Así, aunque él no lo ha pensado, ha dado a entender algo que parece referirse claramente al fondo de la cuestión. Cierto, ¿qué más potente que los miembros del hombre cuando no sirven a la voluntad del hombre? Y aun cuando la templanza o continencia frene un poco su uso, sin embargo, su excitación escapa al control del hombre.

Adán, pues, engendró los hijos, como dice este pobre, por esta potencia de sus miembros, de la cual se avergonzó después del pecado, antes de que los engendrase. Si no hubiese pecado, no los habría engendrado por la potencia de sus miembros, sino por la obediencia de los mismos. Ciertamente que él mismo sería potente para mandarles con la voluntad a estar sumisos, si él mismo hubiese servido con la misma voluntad sumiso al que es más potente aún [42].

18. Verum nunc, obsecro te, paulo adtentius intuere, quod nomen inuenerit, quo rursus operiret quod erubescit aperire. «genuerat enim eum», inquit, «Adam potentia membrorum, non diuersitate meritorum». quid dixerit «diuersitate meritorum», fateor, non intellego; sed potentia membrorum, credo, illud uoluit dicere, quod pudet euidenter dicere. maluit enim dicere membrorum potentiam quam carnis concupiscentiam. plane, etiamsi non cogitauit, significauit aliquid, quod ad rem pertinere uideatur. quid enim potentius membris hominis, quando **[271]** non seruiunt uoluntati hominis? quae tamen etsi frenentur temperantia uel continentia, usus eo*(447)*rum aliquantum, motus tamen eorum non est in hominis potestate. genuit ergo Adam filios hac, ut iste dicit, membrorum suorum potentia, de qua priusquam illos gigneret, erubuit post peccatum. si autem non peccasset, non eos genuisset membrorum potentia, sed membrorum oboedientia. ipse quippe esset potens, ut eis subiectis uoluntate imperaret, si potentiori et ipse subiectus eadem uoluntate seruiret.

[42] Véase nt.10.

CAPITULO VIII

Interpretación maliciosa de la Biblia

VIII 19. Un poco después insiste: «Dice la Escritura divina: *Adán se llegó a Eva, su mujer; concibió y dio a luz un hijo. Y lo llamó Set, pues dijo: El Señor me ha dado un descendiente a cambio de Abel, asesinado por Caín»,* y añade: «Como prueba de la institución del coito, se dice que la divinidad excitó el mismo semen». Este pobre hombre no ha entendido lo que está escrito, porque ha pensado que la frase: *El Señor me ha dado un descendiente a cambio de Abel,* fue dicha para que creyésemos que Dios excitó la concupiscencia del coito, por cuya excitación sería suscitado el semen para poder eyacularlo en el seno de la mujer. Ignora que no dijo: «Excitó en mí el semen», sino: *Me ha dado un hijo.* Finalmente, Adán no dijo esto después de su coito, cuando él eyaculó el semen, sino después del parto de su mujer, cuando recibió el hijo como un don de Dios. Efectivamente, ¿qué otra manifestación de alegría puede ser ésta, de no ser, tal vez, la de los lujuriosos y la de los que usan sus miembros con la morbosidad de la concupiscencia, lo cual prohíbe el Apóstol cuando el semen es eyaculado con el máximo placer del coito sin que se siga la concepción o el parto, que es el verdadero fruto del matrimonio? [43]

VIII. 19. Post aliquanta iterum: «dicit scriptura diuina», inquit, «*cognouit Adam Euam uxorem suam et concepit et peperit filium. et uocauit nomen eius Seth dicens: suscitauit mihi dominus semen aliud pro Abel, quem occidit Cain*» (Gen 4,25), deinde addit et dicit: «ad documentum instituti coitus ipsum semen diuinitas dicitur excitasse». non intellexit homo iste quod scriptum est; putauit enim ad hoc esse dictum: *suscitauit mihi dominus semen aliud pro Abel,* ut crederetur deus illi excitasse libidinem coeundi, cuius motu excitaretur semen, ut gremio feminae possit infundi. nescit non esse dictum «excitauit mihi semen» nisi «dedit mihi filium». denique hoc Adam non dixit post coitum suum, quo semen emisit, sed post coniugis partum, quo filium deo donante suscepit. nam quae gratulatio est nisi forte libidinosorum et suum uas in morbo concupiscentiae, quod uetat apostolus, possidentium (cf. 1 Thess 4,5), si semen extrema coeundi uoluptate fundatur nec sequatur conceptus aut partus, ubi nuptiarum uerus est fructus?

[43] Véase nota complementaria n.[23]: *La moral del matrimonio cristiano* p.962. San Agustín utiliza la misma palabra latina «semen» en doble sentido, significando tanto el *descendiente* como el *esperma.*

Contagio del pecado en la generación humana

20. Ni he querido decir por esto que haya que pensar, fuera del Dios sumo y verdadero, en otro creador o del semen humano o del mismo hombre a partir de él; sino que este semen habría salido del hombre a voluntad con la obediencia serena de los miembros si no hubiera precedido el pecado. Y no se trata ahora de la naturaleza del hombre, sino de su vicio. En efecto, la naturaleza tiene a Dios por autor, mientras que por este vicio es contraído el pecado original. Porque si el mismo semen no tiene vicio alguno, ¿para qué está escrito en el libro de la Sabiduría: *No ignorando que era el suyo un origen perverso, y que era ingénita su maldad, y que jamás se mudaría su pensamiento. Porque era semilla maldita desde su origen?* Sin duda que lo dice de los hombres, no importa de quiénes lo diga [44]. ¿Cómo es *ingénita la malicia* de cualquier hombre y *la semilla maldita desde su origen* si no se refiere a aquello *que por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres por quien todos pecaron?* ¿Qué pensamiento malo del hombre es imposible cambiar jamás? Por sí solo le es imposible, pero sí lo puede con la ayuda de la gracia divina. ¿Qué otra cosa son los hombres sin su ayuda sino lo que dice el apóstol Pedro: *Como animales irracionales, naturalmente nacidos para la esclavitud y la muerte?* De donde el apóstol Pablo, recordando

[272] 20. Neque hoc ideo dixerim, quod alius putandus sit praeter summum et uerum deum uel humani seminis uel ipsius hominis creator ex semine; sed hoc tranquilla de homine oboedientia membrorum ad nutum uoluntatis exisset, si peccatum non praecessisset. neque nunc agitur de natura hominis [a], sed de uitio. illa quippe habet auctorem deum; ex isto autem trahitur originale peccatum. nam si semen ipsum nullum habet uitium, quid est quod scriptum est in libro Sapientiae: *non ignorans quoniam nequam est natio illorum et naturalis malitia ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum; semen enim illorum erat maledictum ab initio* (Sap 12,10.11)? nempe de quibuscumque dicat ista, de hominibus dicit. quomodo est ergo cuiuslibet hominis malitia naturalis et semen maledictum ab initio, nisi ad illud respiciatur, quod *per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12)? cuius autem hominis mala cogitatio non potest mutari in perpetuum, nisi quia per se ipsam non potest, sed si gratia diuina sub*(448)*ueniat? qua non subueniente quid sunt homines nisi, quod ait apostolus Petrus, *uelut muta animalia procreata naturaliter in captiuitatem et interitum* (2 Petr 2,12)? unde uno loco Paulus apostolus

[44] Cf. R2J IV 123 y 124.

a] seminis PL.

ambas cosas en un mismo lugar: la ira de Dios, con la cual nacemos, y la gracia, por la que somos librados, dice: *Antes procedíamos nosotros también así; siguiendo las tendencias sensuales, obedeciendo los impulsos del instinto y de la imaginación; y naturalmente éramos hijos de ira como los demás. Pero Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos por los pecados, nos ha hecho vivir con Cristo, por cuya gracia estáis salvados.* ¿Qué quiere decir *la malicia natural* (congénita) del hombre y *la semilla maldita desde su origen,* y *naturalmente nacidos para la esclavitud y la muerte,* y *naturalmente hijos de ira?* ¿Es que esta naturaleza fue creada así en Adán? De ninguna manera, sino que, por haber sido viciados en él, se propagó y propaga ya naturalmente a todos, de manera que no le libra de esta ruina sino la gracia de Dios por Jesucristo, Señor nuestro.

CAPITULO IX

La corrupción del pecado, la bondad de la naturaleza y los bienes de Dios

IX 21. ¿Qué significa aquello que nuestro acusador añadió y dijo de Noé y de sus hijos: *Creced, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla?* [45] A estas palabras añade las suyas, diciendo: «Luego este placer que tú quieres ver como diabólico se encontraba ya en los cónyuges mencionados, el cual, por ser

utrumque commemorans, et iram dei, cum qua nascimur, et gratiam, qua liberamur, *et nos omnes,* inquit, *aliquando* **[273]** *conuersati sumus in desideriis carnis nostrae facientes uoluntatem carnis et affectionum, et eramus natura filii irae sicut et ceteri; deus autem, qui diues est in misericordia, propter multam dilectionem, qua dilexit nos et, cum essemus mortui peccatis, conuiuificauit nos Christo, cuius gratia sumus salui facti* (Eph 2,3). quid est ergo malitia naturalis hominis et semen maledictum ab initio et procreati naturaliter in captiuitatem et interitum et natura filii irae? numquid in Adam natura ista sic condita est? absit; sed quia in illo uitiata, sic per omnes iam naturaliter cucurrit et currit, ut ab hac perditione non liberet nisi gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum (cf. Rom 7,25).

IX. 21. Quid est ergo quod iste adiungit et dicit de Noe et filiis eius, quod «similiter benedicti sint ut Adam et Eua dicente deo: *crescite et multiplicamini et replete terram et dominamini eius*» (Gen 9,1)? quibus dei uerbis addit sua dicens: «uoluptas ergo ista, quam tu diabolicam uis uideri, iam in supradictis coniugibus habebatur, quae ut

[45] Véase nt.51.

bueno en su institución, permanece también ahora por la bendición. Porque no cabe duda de que se lo dijo a Noé y a sus hijos acerca de esta unión sexual de sus cuerpos, cuyo uso estaba ya arraigado: *Creced, multiplicaos y llenad la tierra*».

No hay necesidad de repetir lo mismo con largas discusiones. Aquí se trata del vicio que corrompió a la naturaleza buena, y cuyo autor es el diablo; no de la bondad de la misma naturaleza, cuyo autor es Dios, que no ha retirado su bondad ni aun de la misma naturaleza viciada y corrompida, quitando a los hombres la fecundidad, la vitalidad, la salud y la misma sustancia del alma y del cuerpo, los sentidos y la razón, los alimentos, la nutrición, el crecimiento, el cual hasta *hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia a justos e injustos;* y todo lo bueno que tiene la naturaleza humana procede del Dios bueno, incluso en aquellos hombres que no serán librados del mal.

UNICAMENTE LA CONCUPISCENCIA ES VERGONZOSA

22. Sin embargo, éste ha hablado aquí solamente del placer y no ha nombrado la concupiscencia de la carne o libido, que es vergonzosa, porque puede haber también un placer honesto. A continuación ha destapado su vergüenza, y no ha podido disimular aquello que la misma naturaleza ha impuesto con violencia, según él dice: «También esto: *Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne* [46]. Añadiendo a estas palabras de Dios las

institutione bona ita etiam benedictione permansit. non enim dubitatur de hac ad Noe et filios eius corporum commixtione dictum, cuius iam usus inoleuerat: *crescite et multiplicamini et replete terram*». non opus est eadem multis uerbis repetere. de uitio hic agitur, quo est deprauata natura bona, cuius uitii auctor est diabolus, non de naturae ipsius bonitate, cuius auctor est deus, qui neque ab ipsa uitiata deprauataque **[274]** natura suam abstinuit bonitatem, ut auferret hominum fecunditatem, uiuacitatem, sanitatem ipsamque substantiam animi et corporis, sensus atque rationem, alimenta, nutrimenta, incrementa, qui etiam *facit oriri solem suum super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos* (Mt 5,45) et quidquid boni est naturae humanae a deo bono etiam in illis hominibus qui non liberabuntur a malo.

22. Voluptatem tamen iste et hic dixit, quia potest uoluptas et honesta esse, non dixit carnis concupiscentiam uel libidinem, quae pudenda est. sed in consequentibus aperuit uerecundiam suam nec dissimulare potuit ab eo, quod uiolenter ipsa natura praescripsit. «et illud», inquit, «*propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una* (Gen 2,24), et post haec dei uerba

[46] Cf. R2J IV 31.

suyas, dice: «Para expresar su confianza en las obras, el profeta se ha acercado peligrosamente al pudor». ¡Confesión demasiado clara, arrancada por la fuerza misma de la verdad, es decir que el profeta, para expresar su confianza en las obras, ha puesto casi en peligro el pudor, porque dijo: *Serán dos en una sola carne,* cuando quiso dar a entender la unión mutua del hombre y de la mujer! Que diga la causa por qué el profeta, al expresar las obras de Dios, llegó a poner casi en peligro el pudor! ¿Conque las obras humanas no deben ser vergonzosas, sino más bien dignas de honra y alabanza, mientras que las divinas son pudendas? Es decir, ¿que no es honrado ni el amor ni el esfuerzo del profeta por manifestar y expresar las obras de Dios, sino que se pone en peligro el pudor? ¿Qué obra ha podido hacer Dios que le avergüence decirla a su predicador, y, lo que es aún más grave, que le avergüence al hombre de alguna obra que el hombre no ha hecho, sino que la ha hecho Dios en el hombre, cuando todos los artesanos se esfuerzan, con el empeño y habilidad que pueden, en no avergonzarse de sus propias obras?

Pero ciertamente que nos avergüenza lo que avergonzó a aquellos primeros padres cuando cubrieron sus partes pudendas. Este es el castigo del pecado, ésta la herida y la marca del pecado, éste el incentivo y la seducción del pecado, ésta la ley que en los miembros lucha contra la ley del espíritu, ésta es la desobediencia que procede de nosotros contra nosotros mismos, devuelta, en justísima reciprocidad, a los desobedientes por su desobediencia. ¡Esto es lo que nos avergüenza y nos avergüenza con razón! Porque, si no fuese esto, ¿qué mayor

sua ipse subiungens, ut exprimeret», inquit, «fidem operum, propheta prope periculum pudoris accessit». o aperta prorsus et ui ueritatis *(449)* extorta confessio! propheta ergo, ut exprimeret fidem operum, prope periculum pudoris accessit, quia dixit: *erunt duo in carne una* (Gen 2,24), ubi commixtionem maris et feminae intellegi uoluit. dicatur causa, cur in exprimendis operibus dei propheta prope periculum pudoris accesserit. itane uero humana opera pudenda esse non debent, sed plane glorianda, et diuina pudenda sunt? itane uero in eloquendis et exprimendis operibus dei non honoratur prophetae uel amor uel labor, sed periclitatur pudor? quid enim deus potuit facere, quod eius praedicatorem **[275]** pudeat dicere et, quod est grauius, pudeat hominem alicuius operis, quod non homo, sed deus fecit in homine, cum omnes opifices quanto possunt labore et industria id agant, ne de suis operibus erubescant? sed profecto illud nos pudet, quod puduit primos illos homines, quando pudenda texerunt. illa est poena peccati, illa plaga uestigiumque peccati, illa inlecebra fomesque peccati (cf. Rom 7,23), illa lex in membris repugnans legi mentis, illa ex nobis ipsis aduersus nos ipsos inoboedientia iustissimo reciprocatu inoboedientibus reddita. huius nos pudet

ingratitud e impiedad nuestra que avergonzarnos en nuestros miembros no de un vicio o de un castigo nuestro, sino de las obras de Dios?

B) La concupiscencia y la generación en Abrahán

CAPITULO X

ISAAC, EL HIJO DE LA PROMESA

X 23. Todavía afirma muchas inutilidades sobre Abrahán y Sara, cómo recibieron el hijo de la promesa, para nombrar por fin a la concupiscencia, sin añadir «de la carne», porque se avergüenza. En cambio, otras veces llega a fanfarronear con este nombre de concupiscencia, porque existe también la concupiscencia del espíritu contra la carne, y también la concupiscencia de la sabiduría. Así, pues, asegura: «Es cierto que esta concupiscencia, sin la cual no hay fecundidad alguna, la has definido como naturalmente mala. ¿De dónde procede que es excitada en los ancianos bajo la apariencia de don celeste? Demuestra ya, si puedes, que esto que tú comprendes bien que Dios lo da como premio pertenece a la obra del diablo».

Así, habla como si la concupiscencia de la carne no hubiese estado presente antes en ellos, y Dios se la hubiera dado. Ya había estado presente en este cuerpo de muerte. Lo que les faltó fue la fecundidad, cuyo autor es Dios y que se la dio cuando él quiso. ¡Nada más lejos que afirmar lo que se ha

et merito pudet. nam si hoc non esset, quid nobis esset ingratius, quid inreligiosius, si in membris nostris non de uitio uel de poena nostra, sed de dei confunderemur operibus?

X. 23. Dicit etiam iste multa frustra de Abraham et Sarra, quomodo ex repromissione acceperint filium, et tandem concupiscentiam nominat, non tamen addit carnis, qui ipsa pudenda est. in concupiscentiae autem nomine aliquando gloriandum est, quia est et concupiscentia spiritus aduersus carnem (cf. Gal 5,17), est et concupiscentia sapientiae (Sap 6,21). ait ergo: «certe hanc concupiscentiam, sine qua nulla fecunditas est, malam naturaliter definisti. unde ergo per donum caeleste in senibus excitatur? adstrue iam hoc, si potes, ad opus diaboli pertinere, quod deum uides conferre pro munere». ita hoc dicit, quasi concupiscentia carnis illis ante defuerit et hanc eis donauerit deus, quae procul dubio inerat in corpore mortis huius; sed fecunditas defuit, cuius auctor est deus, et ipsa donata est quando uoluit deus. **[276]** absit autem, ut

creído que iba a decir: que Isaac fue engendrado sin el ardor de la unión sexual!

CAPITULO XI

LA CIRCUNCISIÓN, SACRAMENTO DE FE Y FIGURA DEL BAUTISMO

XI 24. Que diga ya por qué sería borrado de su pueblo de no haber sido circuncidado al octavo día. ¿En qué habría pecado? ¿En qué habría ofendido a Dios para ser castigado con una sentencia tan severa por una negligencia ajena en contra suya si no hubiese pecado original alguno? Porque Dios lo ordenó así sobre la circuncisión de los niños: *Todo varón que no circuncidare la carne de su prepucio al octavo día será borrado de su pueblo, porque ha roto mi pacto.* Que lo diga, si puede, cómo aquel niño podía romper el pacto de Dios a los ocho días. Qué es lo que le toca propiamente a él, niño inocente; y, sin embargo, Dios o la Escritura santa en modo alguno lo diría con mentira. Entonces es que pudo romper el pacto de Dios, no éste, sobre el precepto de la circuncisión, sino aquél, sobre el árbol prohibido: *Cuando por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres por aquel en quien todos pecaron.* Y esto significaba en aquel niño la expiación por medio de la circuncisión al octavo día, es decir, por el sacramento del Mediador que tendría que venir en la carne; porque por la misma fe en Cristo, que iba a venir en la carne y que iba a morir por nosotros y a resucitar al tercer día —que después del séptimo, el

dicamus, quod nos putauit esse dicturos, Isaac sine concubitus calore generatum.

XI. 24. Sed ipse iam dicat, quare interiret anima eius de genere suo, si circumcisus die non esset octauo, quid ipse peccasset, quid offendisset deum, ut de aliena in se neglegentia tam seuera sententia puniretur, si nullum esset originale peccatum. de circumcidendis enim deus sic mandauit infantibus: *masculus qui non circumcidetur carnem praeputii sui octauo die, disperiet anima eius de genere suo, quia testamentum meum dissipauit* (Gen 17,14). dicat iste, si potest, quomodo puer ille testamentum dei dissipauit octo dierum, quantum ad ipsum proprie adtinet, innocens infans, et tamen nullo modo *(450)* deus uel sancta scriptura id mendaciter diceret. tunc ergo dissipauit testamentum dei, non hoc de imperata circumcisione, sed illud de ligni prohibitione, quando *per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12). et hoc in illo significabatur expiari circumcisione octaui diei, hoc est sacramento mediatoris in carne uenturi, quia per eandem fidem uenturi in carne Christi et morituri pro nobis et tertio die, qui post septimum sabbati fuerat futurus octauus, resurrecturi etiam

sábado, sería el octavo—, también los justos antiguos eran salvados. Porque *fue entregado por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación* [47].

En efecto, desde que fue instituida la circuncisión en el pueblo de Dios, que era entonces la señal de la justificación por la fe, tenía valor para significar la purificación del pecado original antiguo también para los párvulos, por lo mismo que el bautismo comenzó a tener valor también para la renovación del hombre desde el momento en que fue instituido. No que antes de la circuncisión no hubiese justicia alguna por la fe —porque el mismo Abrahán, padre de las naciones que habían de seguir su misma fe, fue justificado por la fe cuando todavía era incircunciso—, sino que el sacramento de la justificación por la fe estuvo oculto del todo en los tiempos más antiguos. Sin embargo, la misma fe en el Mediador salvaba a los antiguos justos, pequeños y grandes; no el Antiguo Testamento, que engendra para la esclavitud; ni la ley, que no fue dada para poder producir vida, sino *la gracia de Dios por Jesucristo, Señor nuestro*. Porque del mismo modo que nosotros creemos que Cristo vino en la carne, así ellos creían que iba a venir; como nosotros creemos que murió, ellos creían que había de morir; como nosotros creemos que resucitó, así ellos creían que habría de resucitar. Y tanto nosotros como ellos creemos que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos [48].

iusti saluabantur antiqui. *traditus est* enim *propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram* (Rom 4,25). ex quo enim instituta est circumcisio in populo dei, quod erat tunc signaculum **[277]** iustitiae fidei (cf. ib., 4,11), ad significationem purgationis ualebat et paruulis originalis ueterisque peccati, sicut et baptismus ex illo ualere coepit ad innouationem hominis, ex quo est institutus, non quod ante circumcisionem iustitia fidei nulla erat — nam cum adhuc esset in praeputio, ex fide iustificatus est ipse Abraham, pater gentium, quae fidem ipsius fuerant sectaturae — sed superioribus temporibus omni modo latuit sacramentum iustificationis ex fide. eadem tamen fides mediatoris saluos iustos faciebat antiquos, pusillos cum magnis, non uetus testamentum quod in seruitutem generat (cf. Gal 4,24), non lex quae non sic est data, quae posset uiuificare (cf. Gal 3,21), sed *gratia dei per Iesum Christum dominum nostrum* (Rom 7,25), quia sicut credimus nos Christum in carne uenisse, sic illi uenturum, sicut nos mortuum, ita illi moriturum, sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum, et nos uero et illi ad iudicium mortuorum uiuorumque uenturum. non ergo

[47] Véase *Circuncisión, liberación del delito carnal y bautismo* en RJ VI y la nota siguiente 126.

[48] Véase *Carta* 157 *a Hilario* II 13: BAC n.99a vol.2a, 2.ª ed., 219, donde San Agustín, contra la propaganda de Celestio en Sicilia, se refiere a la circuncisión al octavo día para defender la necesidad de la fe en el Redentor, de quien reciben su eficacia tanto la circuncisión como el bautismo.

¡Que este pobre no impida su propia salvación defendiendo malamente a la naturaleza humana, porque todos nacemos bajo el dominio del pecado y somos librados por uno solo: aquel que ha nacido sin pecado!

CAPITULO XII

La fecundidad no evita el pecado original

XII 25. Prosigue: «Esta cópula de los cuerpos con pasión, con placer, con semen, es aprobada como hecha por Dios y laudable en su justa medida [49], porque a veces hasta los justos cumplen un importante deber». Ha dicho «con pasión», ha dicho «con placer», ha dicho «con semen»; sin embargo, no se ha atrevido a decir «con concupiscencia» [50].

¿Por qué sino porque se avergüenza de nombrar a la que no se avergüenza de alabar? La propagación fecunda de los hijos es deber de los justos, no la excitación vergonzosa de los miembros, que la naturaleza íntegra no la tendría al engendrar los hijos, pero que ahora la tiene la naturaleza caída. Por esta razón, el que nace de ella necesita renacer para ser miembro de Cristo [51]; y, si ha renacido, también el que nace de él necesita ser librado de aquella ley del pecado que está *en este cuerpo de muerte* [52].

Siendo esto así, ¿cómo es que añade: «No tiene más reme-

iste humanam male defendendo inpediat a salute naturam, quia omnes sub peccato nascimur et per unum solum, qui sine peccato natus est, liberamur.

XII 25. «ista», inquit, «corporum commixtio cum calore, cum uoluptate, cum semine a deo facta et pro suo modo laudabilis adprobatur, quae aliquando etiam amplum efficitur munus piorum». dixit «cum calore», dixit «cum uoluptate», dixit, «cum semine», non tamen dicere ausus est «cum libidine». quare, nisi quia nominare erubescit, quam laudare non erubescit? **[278]** munus autem piorum propagatio est fecunda filiorum, non commotio pudenda membrorum, quam non haberet in generandis filiis natura sana, nunc autem habet eam natura uitiata. ac per hoc et qui inde nascitur indiget renasci, ut sit membrum Christi, et de quo nascitur, si iam renatus est, indiget liberari ab ea quae in corpore mortis huius est lege peccati. quae cum ita sint, quomodo adiungit et dicit: «confitearis ergo necesse est originale quod finxeras

[49] Cf. R2J V 6.

[50] Véase *Matrimonio y concupiscencia*, nota a RJ I n.45; VI; *Pecado original y generación humana*, nt.11 a *Sermones* (3.º): BAC n.443 vol.23, 833; véase nt.16.

[51] Cf. R2J 5,6.

[52] Véase nt.51.

dio que confesar que el pecado original, que tú habías inventado, ha desaparecido»? Yo no he inventado el pecado original que la fe católica confiesa desde antiguo, sino que tú, porque lo niegas, eres, sin duda, un nuevo hereje. Al contrario, todos los engendrados con el pecado están, por justo juicio de Dios, bajo el dominio del diablo mientras no sean regenerados en Cristo [53].

CAPITULO XIII

ERROR SOBRE EL MODO DE ENTENDER LA CONCUPISCENCIA EN LA GENERACIÓN

XIII 26. Como venía hablando de Abrahán y de Sara, ha añadido: «Porque, si tú has dicho que la cópula existía en ellos y no había prole, voy a responder: No es la cópula, que el Creador prometió y el Creador dio, la obra de Dios, sino el hijo que nace es la obra de Dios. En efecto, el que hizo al primer hombre del polvo, también hace a todos los demás de su semilla. Luego como entonces el barro, que empleó como materia, no fue el autor del hombre, así ahora la fuerza del placer, formadora y copuladora del semen, no completa del todo la operación, sino que de los tesoros de la naturaleza suministra a Dios la materia, y de ella Dios se digna hacer al hombre» [54].

Todo esto que ha dicho, menos lo de que el semen se forma y se une por el placer, sería bueno si se apoyara en ello para defender el sentido católico. Pero como sé qué es lo que

interisse peccatum?» non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides *(451)* credit antiquitus; sed tu, qui hoc negas, sine dubio es nouus haereticus. sub diabolo autem sunt iudicio dei omnes cum peccato generati, si non fuerint in Christo regenerati.

XIII. 26. Sed quia de Abraham loquebatur et Sarra, subiunxit atque ait: «quodsi dixeris: usus in eis uigebat et fetus non erat, respondebo: quem conditor promisit, conditor dedit, non concubitus, sed dei est opus qui nascitur. qui enim primum hominem fecit ex puluere, omnes fabricatur ex semine (cf. Gen 2,7). sicut ergo tunc limus qui adsumptus est materia non auctor hominis fuit, ita nunc uis illa uoluptatis, confectrix commixtrixque seminum, non explet operationis uicem, sed de thesauris naturae offert deo, unde ille hominem dignetur operari». haec omnia, quae dixit, excepto quod ait a uoluptate semina confici atque misceri, recte diceret, si in eis catholicum sensum defendere

[53] Véase nt.10.
[54] Cf. R2J V 11. La redacción nueva del «Catecismo Holandés», parte cuarta: *Familia y matrimonio,* párrafo segundo: *La creación del hombre,* expone que los padres «transmiten un cuerpo apto para el alma, que la está exigiendo»; y de este modo cooperan «con el mismo Dios en cuanto al origen del cuerpo y del alma».

trama con ello, resulta en realidad que pervierte aun lo que es bueno. Sí admito que lleva razón en lo que dice, excepto en este punto concreto; y eso porque el placer de la concupiscencia carnal no forma el semen, sino que éste, ya creado en los cuerpos por el Dios verdadero, que ha creado también los mismos cuerpos, no es producido por el placer, sino que es excitado y eyaculado con placer [55]. En cuanto a si el semen de los dos sexos se fusiona con placer en el útero femenino y cómo sucede, que juzguen las mujeres qué es lo que sienten en lo secreto de sus entrañas. No nos parece delicado a los demás ser curiosos injustificadamente hasta estas cosas. Sin embargo, aquella concupiscencia vergonzosa —y por esto a los mismos miembros se les llama vergüenzas— no existió en aquel cuerpo de vida del paraíso antes del pecado, sino que comenzó a existir *en este cuerpo de muerte* por la desobediencia, que recibió el pago debido a la desobediencia después del pecado. Sin aquella concupiscencia habría podido consumarse la obra de los cónyuges en la generación de los hijos, como se realizan otras muchas obras con la obediencia de los demás miembros sin aquella pasión, movidos por orden de la voluntad y no agitados por la fogosidad de la concupiscencia.

UNA OBJECIÓN, MAL TOMADA DE LA BIBLIA, CONTRA EL PECADO ORIGINAL

27. Fíjate en lo que sigue cuando dice: «La autoridad del Apóstol también lo confirma, porque San Pablo, cuando habla

niteretur; quia uero scimus quid ex his moliatur efficere, profecto dicit etiam recta peruerse. illud itaque, quo excepto cetera uera esse non abnuo, ideo non est uerum, quia **[279]** uoluptas illa concupiscentiae carnalis non conficit semina, sed ea quae iam sunt in corporibus a uero deo condita. a quo ipsa conduntur et corpora, non fiunt uoluptate, sed excitantur et emittuntur cum uoluptate. utrum autem utriusque sexus semina in muliebri utero cum uoluptate misceantur, uiderint feminae quid in secretis uisceribus sentiant; nos non decet inaniter usque ad ista esse curiosos. libido tamen illa erubescenda — unde pudenda ipsa appellata sunt membra — non fuit in corpore uitae illius, quae in paradiso fuit ante peccatum, sed coepit esse in corpore mortis huius retributa inoboedientia inoboedientiae post peccatum. sine qua libidine poterat opus fieri coniugum in generatione filiorum, sicut multa opera fiunt oboedientia ceterorum sine illo ardore membrorum, quae uoluntatis nutu mouentur, non aestu libidinis concitantur.

27. Adtende cetera: «hoc etiam», inquit, «apostoli confirmat auctoritas; cum enim beatus Paulus de mortuorum resurrectione loqueretur,

[55] Ib., V 11 y 12. Observación delicada, digna de San Agustín, que intuye lo que la genética moderna conoce en cuanto a la experiencia femenina en el momento de la concepción.

de la resurrección de los muertos, dice: *Tonto, lo que tú siembras no recibe la vida;* y más abajo: *Y Dios le da el cuerpo según ha querido, a cada una de las semillas el propio cuerpo.* Luego si Dios —prosigue— da a la semilla humana su propio cuerpo, como a todas las cosas, lo cual no niega nadie que sea prudente o piadoso, ¿cómo vas a probar que todo nacido es culpable? Finalmente, te ruego que adviertas en qué lazos queda atrapada tu afirmación del pecado ingénito». Y sigue: «Pido que te vaya a ti, en verdad, más suavemente. Créeme que Dios te hizo a ti también, aunque hay que confesar que un grave error te ha inficionado. Porque ¿qué cosa más profana puede afirmarse: o que Dios no ha creado al hombre, o que, según dices, lo creó para el diablo, o que, sin duda, el diablo fabricó una imagen de Dios, esto es, el hombre, lo cual hay que reconocer que no es menos insensato que impío?» Y continúa: «¿Tan impotente y tan cínico es Dios, que no ha tenido qué darles como premio a los hombres santos sino lo que el diablo ha escanciado a sus víctimas en el vicio? ¿Quieres saberlo? Pues está probado que Dios ha dado, aun a los que no son santos, esta potencia para la procreación. Así, en aquel tiempo, cuando Abrahán, temeroso de un pueblo bárbaro, dice que Sara, siendo su mujer, es hermana suya, se refiere que Abimelec, rey de aquel territorio, la tomó para su uso en la noche. Pero Dios, que cuidaba de la honra de esta santa mujer, apareciéndose en sueños a Abimelec, refrenó la audacia del rey, amenazándole de muerte si proseguía en violar el matrimonio.

ait: *insipiens, tu quod seminas non uiuificatur* (1 Cor 15,36), et infra: *deus autem dat illi corpus prout uult et unicuique seminum proprium corpus* (ib. 15,38). si ergo deus», inquit, «humano semini, quod nemo negat uel prudentium uel piorum, proprium sicut omnibus rebus corpus adtribuit, unde quemquam reum natum probabis? tandem oro respicias, quibus laqueis peccati naturalis suffocetur adsertio. uerum age», inquit, «tecum, precor, mitius. mihi crede, etiam te deus fecit, sed, quod fatendum est, grauis error infecit. quid enim potest profanius dici, quam quod deus hominem aut non fecerit aut, **[280]**, ut dicis, diabolo fecerit aut certe diabolus dei sit imaginem, hoc est hominem fabricatus, quod non minus stultum dinoscitur esse quam inpium? ergo tam inops», inquit, *(452)* «tam inuerecundus deus est, ut non habuerit quod in praemium sanctis hominibus daret, nisi quod deceptis diabolus infudit in uitio? uis autem scire, quod etiam in his, qui sancti non sunt, hanc generationum potentiam deus tribuisse probetur? eo igitur tempore, cum Abraham metu percussus gentis barbarae Sarram, quae uxor erat, sororem suam dixit, refertur Abimelech rex illius prouinciae adduxisse eam in noctis usum (cf. Gen 20,2.3). sed deus, cui curae erat honor sanctae mulieris, in somnis Abimelech ueniens regiam frenauit audaciam comminatus interi-

Entonces responde Abimelec: *'Señor, ¿matarías así al inocente? ¿No me han dicho ellos que son hermano y hermana'?* Después se levantó Abimelec por la mañana y tomó mil monedas de plata, ovejas, terneros, criados y criadas, y se los dio a Abrahán, y le devolvió su mujer intacta. Abrahán rogó a Dios por Abimelec, Dios curó a Abimelec, a su mujer y a sus criadas». ¿A qué viene esta narración tan prolija? Atiende brevemente a lo que ha añadido a continuación: «Por la oración de Abrahán, Dios curó la potencia de la función misteriosa [56] que había quitado a todo útero de la servidumbre, *pues Dios había cerrado enteramente todo útero en la casa de Abimelec.* Insiste: «considera, pues, si debe ser llamado naturalmente malo lo que a veces quita Dios irritado y devuelve aplacado». Y añade: «El es quien hace los hijos tanto de los justos como de los impíos, porque el ser progenitores pertenece a la naturaleza, que goza de Dios como autor; pero el ser impíos [57] pertenece a la depravación de sus pasiones, la cual contagia a cada uno según su libre voluntad».

CAPITULO XIV

Respuesta de San Agustín: «La cita de San Pablo ha sido mutilada»

XIV 28. Respondo a todo esto tan prolijo que él ha expuesto que los testimonios divinos aducidos por él no dicen

tum, si pergeret uiolare coniugium. tunc Abimelech ait: *numquid, domine, gentem ignorantem et iustam perdes? nonne ipsi dixerunt se germanitate coniunctos* (Gen 20,4)? surrexit ergo mane Abimelech et accepit mille didragma argenti et oues et uitulos et pueros et ancillas et dedit Abrahae atque a se mulierem remisit intactam. orauit uero deum Abraham pro Abimelech; et sanauit deus Abimelech et uxorem et ancillas eius» (cf. Gen 20,8.14.17). cur autem haec tanta prolixitate narrauerit, accipe breuiter. in his enim quae secutus adiunxit «deus», inquit, «orante Abraham curauit potentiam dispensationis secretae, quae nota est uerecundis **[281]** uilium feminarum, *quia clauserat deus aforis omnem uuluam in domo Abimelech* (Gen 20,18). uide ergo», inquit, «utrum naturaliter malum dici debet, quod interdum aufert exasperatus deus redditque placatus. ipse», inquit, «facit et piorum filios et inpiorum, quoniam quod fiunt parentes, ad naturam pertinet, quae deo gaudet auctore, quod autem inpii sunt, ad studiorum prauitatem, quae unicuique de libera uoluntate contingit».

XIV. 28. His omnibus, quae tam multa dixit, respondemus nihil diuinis testimoniis, quae interposuit, esse dictum de pudenda libidine,

[56] Cf. RJ V 20.
[57] Véase nt.5.

nada sobre la concupiscencia vergonzosa, que, repito, no existió en el cuerpo de los bienaventurados cuando *estaban desnudos y no se avergonzaban.* Porque, en primer lugar, la cita del Apóstol se refiere a las semillas de las gramíneas, que primero mueren para fructificar después. Sentencia nada menos que del Apóstol, que no sé por qué este hombre no ha querido completar. Puesto que la ha recordado hasta este lugar: *Tonto, lo que tú siembras no recibe la vida.* Y el Apóstol añade: *Si antes no muere.* En cambio, según creo, éste ha preferido que quienes lean esto y desconozcan o no recuerden las santas Escrituras, entiendan de la semilla humana lo que el Apóstol ha dicho de las gramíneas. Aún más, no sólo ha mutilado esta sentencia al no añadir: *si antes no muere,* sino que también ha omitido lo que sigue, donde el Apóstol ha declarado de qué semillas estaba hablando. Efectivamente dice: *Y, al sembrar, no siembras lo mismo que va a brotar después, sino un simple grano, de trigo, por ejemplo, o de otra planta.* Omitiendo esto, ha empalmado lo que el Apóstol dice después: *Y Dios le da el cuerpo según quiere, a cada una de las semillas el propio cuerpo;* como si el Apóstol hubiese dicho del hombre que hace el coito: *Tonto, lo que tú siembras no recibe la vida,* dando así a entender que no es el hombre el que siembra los hijos por el acto conyugal, sino Dios quien da la vida a la semilla humana. En este sentido lo había explicado antes que «aquel placer no cumple el destino de la acción, sino que de los tesoros de la

quam dicimus non fuisse in corpore beatorum, quando nudi erant et non confundebantur (cf. Gen 2,25). nam primum illud apostoli de seminibus dictum est frumentorum, quae prius moriuntur, ut uiuificentur. quam sententiam scilicet apostolicam quo consilio nescio noluit iste conplere; nam eam huc usque commemorauit: *insipiens, tu quod seminas non uiuificatur.* apostolus autem addit: *nisi moriatur* (1 Cor 15,36). sed iste, quantum existimo, quod de frumentis dictum est, de humano semine accipi uoluit ab eis, qui haec legunt et scripturas sanctas uel nesciunt uel non recordantur. denique non solum istam sententiam decurtauit, ut non adderet: *nisi moriatur,* uerum etiam sequentia praetermisit, ubi aperuit apostolus de quibus seminibus loqueretur. ait enim apostolus: *et quod semi(453)nas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum fere tritici aut alicuius ceterorum* (1 Cor 15,37). his praetermissis iste contexuit quod deinde dicit apostolus: *deus autem illi dat corpus prout uult et unicuique* **[282]** *seminum proprium corpus* (1 Cor 15,38), tamquam de concumbente homine dixerit apostolus: *insipiens, tu quod seminas non uiuificatur,* ut intellegeremus non ab homine concubitu filios seminante, sed a deo uiuificari semen humanum. sic enim fuerat praelocutus, quia «uoluptas illa non explet operationis uicem, sed de thesauris naturae offert deo, unde ille hominem dignetur operari», et subiunxit testimonium, quasi hoc dixerit apostolus: *insipiens, tu quod seminas non uiuifi-*

naturaleza le ofrece a Dios la materia con la que se digne producir al hombre»; y ha añadido el testimonio del Apóstol, como si hubiese querido decir esto: *Tonto, lo que tú siembras no recibe la vida;* esto es, no recibe la vida de ti, sino que Dios produce el hombre de tu semilla, como si el Apóstol no hubiese dicho las palabras intermedias que éste ha omitido. He aquí su sentencia completa, como si hablase de la semilla humana: *Tonto, lo que tú siembras no recibe la vida. Y Dios le da el cuerpo según quiere, a cada una de las semillas su propio cuerpo.* A continuación de estas palabras del Apóstol introduce las suyas así: «Por consiguiente, Dios da al semen humano su propio cuerpo, como a todas las cosas, y esto lo admiten tanto los prudentes como los piadosos». ¡Como si el Apóstol en este testimonio hubiese hablado de la semilla humana!

Interpretación falsa de la cita del Apóstol

29. ¿Qué es lo que pretende con este truco? [58] Cuando lo examino con atención, no consigo descubrir sino que ha querido tomar al Apóstol como testigo para probar, como también yo lo afirmo, que Dios hace al hombre de semillas humanas. Y, al no acudir en su ayuda ningún testimonio, ha abusado fraudulentamente de éste, con evidente temeridad de que, si se probaba que las palabras del Apóstol no se habían referido a las semillas humanas, sino a las gramíneas, quedaría advertido por este lado para refutar al acusador vergonzoso y desvergonzado predicador no de una voluntad religiosa, sino del placer libidinoso. ¡Sin duda que el pobre puede ser refutado por las

catur, hoc est non a te uiuificatur, sed hominem de tuo semine deus operatur, tamquam ab apostolo media illa, quae praetermisit iste, non dicta sint atque ita se habeat eius sententia, uelut de humano semine loqueretur: *insipiens, tu quod seminas non uiuificatur; deus autem illi dat corpus prout uult et unicuique seminum proprium corpus* (1 Cor 15, 36.38). denique post haec apostoli uerba sic infert sua: «si ergo deus», inquit, «humano semini, quod nemo negat uel prudentium uel piorum, proprium sicut omnibus rebus corpus adtribuit», quasi apostolus de humano semine in illo testimonio sit locutus.

29. De qua fraude quid adiuuaretur eius intentio, cum aliquanto adtentius cogitarem, nihil potui reperire, nisi quia testem uoluit adhibere apostolum, quo probaret deum, quod et nos dicimus, de humanis seminibus hominem operari. et cum ei testimonium nullum occurreret, isto abusus est fraudulenter, timens utique, ne forte, si adpareret apostolum non de humanis seminibus, sed de frumentis illa dixisse, hinc admoneremur, unde refutaretur non religiosae uoluntatis, sed libidinosae uoluptatis pudens nominator et inpudens praedicator. **[283]** de ipsis quippe semini-

[58] Cf. R2J V 14.

mismas semillas que los agricultores siembran en los campos! Efectivamente, ¿por qué no voy a creer que Dios en el paraíso pudo conceder al hombre feliz, en cuanto a su semen, lo que vemos concedido a los agricultores en cuanto a la semilla del trigo, de tal modo que la pudiesen sembrar sin pasión vergonzosa alguna [59], obedeciendo los órganos genitales a una orden de la voluntad, como siembran las manos de los agricultores obedientes a una orden de la voluntad sin pasión vergonzosa alguna, siendo en los progenitores el deseo de engendrar hijos mucho más honesto que en los labradores el de llenar los graneros? ¿Y que luego el Creador omnipotente, por su omnipresencia siempre pura y por su poder creador, obrase en la mujer con el semen de los hombres, según su voluntad, lo mismo que ahora lo hace, como obra en la tierra con las semillas de las gramíneas, según su voluntad, para que las madres concibiesen sin placer pasional, pariesen sin gemido angustioso, puesto que en aquella felicidad y con un cuerpo todavía sin esta muerte, aunque sí con aquella vida, las mujeres no tendrían nada de qué avergonzarse al recibir el semen, como tampoco tendrían nada que les causase dolor al dar los hijos a luz?

Quien no cree o no quiere que se crea posible a la voluntad y la benignidad de Dios el conceder todo esto a los hombres en aquella felicidad del paraíso antes de todo pecado, no es alabador de la fecundidad deseable, sino amador de la pasión vergonzosa [60].

bus quae in agris agricolae seminant, potest iste redargui. cur enim non credamus deum potuisse in paradiso concedere homini beato de suo semine, quod concessum uidemus agricolis de tritici semine, ut eo modo illud sereretur sine ulla pudenda libidine ad uoluntatis nutum membris obsequentibus genitalibus, sicut hoc seritur sine ulla pudenda libidine ad uoluntatis nutum agricolarum obsequentibus manibus, honestiore in parentibus gignendorum desiderio filiorum, quam est inplendorum in arantibus horreorum, ac deinde creator omnipotens incontaminabili ubique praesentia et creatrice potentia de seminibus hominum prout uellet, quod et nunc facit, operaretur in femina, sicut de seminibus frumentorum prout uult operatur in terra, beatis matribus sine libidinosa uoluptate concipientibus, sine aerumnoso gemitu parientibus, quandoquidem in illa felicitate et in corpore nondum mortis huius, sed uitae illius non esset feminis in excipiendis seminibus quod puderet, sicut non esset in edendis fetibus quod doleret? quisquis non credit *(454)* uel credi non uult hominibus ante omne peccatum in illa paradisi felicitate uersantibus hoc potuisse dei uoluntate et benignitate concedi, non optandae fecunditatis laudator, sed pudendae uoluptatis amator est.

[59] Ib., V 5.
[60] Véase nt.10.

CAPITULO XV

El caso traído sobre Abimelec está fuera de lugar

XV 30. Igualmente, ¿a qué viene el otro testimonio, tomado del libro divino, que ha propuesto sobre Abimelec, cuando Dios quiso cerrar todo útero en su casa para que no pariesen sus mujeres, y de nuevo lo abrió para que pariesen? ¿Qué tiene que ver esto con la concupiscencia vergonzosa de que se trata? ¿O es que Dios se la quitó a aquellas mujeres y se la devolvió cuando quiso? Sin embargo, el castigo consistió en que no pudiesen tener hijos, y el beneficio en que pudiesen tenerlos según es normal en esta carne corruptible. Porque Dios no concedería a este cuerpo de muerte un beneficio tal, cual no lo tendría sino aquel cuerpo de vida en el paraíso antes del pecado, para que se produjese tanto la concepción sin el prurito de la concupiscencia como el parto sin el tormento del dolor. ¿Por qué, pues, yo no entiendo que, cuando la Escritura dice precisamente que todo útero fue cerrado desde el exterior, lo hizo con algún dolor para que las mujeres no pudiesen realizar la cópula [61], dolor que fue infligido por una decisión de Dios y quitado por su misericordia? Puesto que si la concupiscencia fue quitada para impedir la fecundación de la prole, tenía que ser quitada a los varones, no a las mujeres.

En efecto, la mujer podría aceptar la cópula voluntariamente aun sin el placer que la estimulase, a condición de que no le

XV. 30. Item aliud ex libro diuino testimonium, quod posuit de Abimelech et deo uolente clausa omni uulua in domo eius, ne mulieres eius parerent atque aperta rursus ut parerent, **[284]** quid ad rem pertinet? quid habet de illa pudenda libidine, de qua nunc quaestio est? numquid ipsam deus detraxit illis feminis redditque cum uoluit? sed poena fuit, ut parere non possent, beneficium uero, ut parere possent more huius corruptibilis carnis. non enim tale beneficium deus conferret corpori mortis huius, quale non haberet nisi corpus uitae illius in paradiso ante peccatum, ut et conceptus proueniret sine libidine pruriente et partus sine dolore cruciante. cur autem non intellegamus, quoniam quidem dicit scriptura aforis omnem uuluam fuisse conclusam, aliquo dolore factum esse, ut non possent feminae concubitum perpeti, qui dolor deo suscitante [a] fuisset inflictus, miserante detractus? nam si ad inpedimentum serendae prolis esset libido detrahenda, uiris esset detrahenda, non feminis. femina enim posset uoluntate concumbere etiam desistente libidine, qua stimularetur, si uiro non deesset, qua excitaretur. nisi forte, quia

[61] Cf. R2J V 16.
a] succensente.

faltase al varón para ser excitado. ¡A no ser que venga a decir tal vez, porque está escrito, que el mismo Abimelec también fue curado y que le fue devuelta la concupiscencia viril! Y si le fue quitada, ¿qué necesidad tuvo de ser amonestado a que no se uniese a la mujer de Abrahán? Pero dice que fue sanado porque toda su casa fue curada de aquel castigo.

CAPITULO XVI

LOS PELAGIANOS SE OLVIDAN DE LA PROVIDENCIA EN EL PROBLEMA DEL MAL

XVI 31. Pasemos ya a examinar ahora las tres cuestiones propuestas. Y diga lo que haya dicho yo de las tres, él afirma que no se puede decir nada más impío que o que Dios no hizo al hombre, o que lo hizo para el diablo, o que ciertamente fue el diablo quien fabricó una imagen de Dios, esto es, al hombre. El mismo reconoce que ni la primera ni la tercera de estas tres cuestiones son afirmaciones mías, de no ser un simplón o un terco. El planteamiento, por lo tanto, queda centrado en la segunda cuestión. Y éste es el error: su creencia de que es opinión mía que Dios hizo al hombre para el diablo. ¡Como si, en los hombres que Dios crea de sus progenitores, Dios intentase, procurase y dispusiese, como fin y plan de su obra, el que el diablo posea de hecho como esclavos a los que él mismo no puede hacer para su bien! ¡Nada más lejos de que pueda sospechar semejante cosa! ¡Ni la concepción religiosa más infantil! Dios hizo a los hombres por su bondad; a los primeros, sin pecado; a los demás, bajo el dominio del pecado, para la rea-

scriptum est, et ipsum Abimelech fuisse sanatum, uirilem dicturus est ei libidinem redditam. quam profecto si amiserat, quid opus fuit eum diuinitus admoneri, ut Abrahae non misceretur uxori? sed sanatum dicit, quia domus eius ab illa peste sanata est.

XVI. 31. Iam nunc illa tria uideamus, quorum trium quodlibet dixerimus, nihil ait dici posse profanius: quod hominem deus aut non fecerit aut diabolo fecerit aut certe diabolus dei sit imaginem, hoc est hominem fabricatus. horum trium primum et nouissimum non dici a nobis etiam ipse, si non sit excors aut nimium peruicax, confitetur. de illo **[285]** quaestio est. quod secundo medioque loco posuit, ubi sic fallitur, ut a nobis hoc existimet dici, quod diabolo deus hominem fecerit, tamquam in hominibus quos deus ex hominibus parentibus creat, hoc intendat, hoc curet, hoc sui operis ratione prouideat, ut habeat diabolus seruos, quos ipse sibi facere non potest. absit, ut hoc qualiscumque uel puerilis pietas suspicetur. bonitate sua deus fecit homines, et primos sine peccato et ceteros sub peccato, in usus profundarum cogitationum suarum. sicut

lización de sus profundos designios. En efecto, él sabe lo que ha de hacer con la misma malicia del diablo; y lo que él hace es lo justo y lo bueno, aunque sea injusto y malo aquel de quien lo hace. A pesar de todo, no quiso dejar de crearle, aunque sabía de antemano que iba a venir el mal [62]. De esta manera, a la vista de todo el género humano y aunque ningún hombre vaya a nacer sin la mancha del pecado, el que es sumamente bueno obra el bien al hacer a unos como vasos de misericordia: a los que la gracia separa de aquellos que son vasos de ira; a otros, como vasos de ira, *para hacer ostentación de las riquezas de su gloria sobre los vasos de su misericordia.* ¡Que vaya ahora éste también contra el Apóstol, de quien es esta sentencia, y que argumente al mismo Alfarero! Ya que el Apóstol le prohíbe contradecir cuando dice: *¡Hombre! ¿Quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: «Por qué me has hecho así»? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso para usos honorables y otro para usos viles?* [63] ¿O es que niega que los vasos de ira están bajo el dominio del diablo? O porque están bajo el dominio del diablo, ¿el que los hace es distinto de aquel que hace los vasos de misericordia? ¿O de algún modo no los hace tampoco de la misma materia?

Que concluya ahora, por lo tanto: ¡luego Dios hace vasos para el diablo! ¡Como si Dios no supiese servirse de ellos para sus obras justas y buenas, igual que se sirve del mismo diablo!

enim de ipsius diaboli malitia nouit ille quid agat et quod agit iustum est et bonum, quamuis sit de quo agit iniustus et malus, nec eum propterea creare noluit, quia malum futurum esse praesciuit: ita de uniuerso genere humano, quamuis nullus hominum sine peccati sorde nascatur, bonum ille qui summe bonus est operatur, alios faciens tamquam uasa misericordiae, quos gratia discernat ab eis, qui uasa sunt irae, alios tamquam uasa irae, *(455) ut notas faciat diuitias gloriae suae in uasa misericordiae* (Rom 9,23). eat iste nunc et aduersus apostolum, cuius ista sententia est, argumentetur, immo aduersus ipsum figulum, cui respondere prohibet apostolus dicens: *o homo, tu quis es, qui respondeas deo? numquid dicit figmentum ei qui se finxit: quare me sic fecisti? annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud uas in honorem, aliud in contumeliam* (Rom 9,20-22)? numquid ergo uasa irae negat esse iste sub diabolo? aut quia sub diabolo sunt, alius **[286]** ea quam ille facit, qui uasa misericordiae facit? aut aliunde et non ex eadem massa facit? hic itaque dicat: ergo deus uasa diabolo facit, quasi nesciat deus sic eis uti ad opera sua iusta et bona, sicut ipso utitur diabolo.

[62] Véase *Presciencia, predestinación y pecado,* nt.26 a *La corrección y la gracia:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed., 203ss.

[63] Véase *La luz y el misterio,* nt.12 a *La naturaleza y la gracia:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed., 827.

CAPITULO XVII

DIOS SE SIRVE BIEN DE LOS MALOS PARA MOSTRAR LAS RIQUEZAS DE SU GLORIA

XVII 32. ¿Será también que apacienta para el diablo a los hijos de la perdición, los cabritos de la izquierda, y que los alimenta y viste para el diablo, porque *hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia a justos e injustos?* Crea a los malos, lo mismo que los apacienta y alimenta, porque lo que les da al crearlos pertenece a la bondad de la naturaleza y lo que les da al apacentarlos y alimentarlos pertenece no ciertamente a su malicia; al contrario, es una ayuda buena a la naturaleza, también buena, creada por el que es Bueno.

Efectivamente, en cuanto que son hombres, es un bien de la naturaleza, cuyo autor es Dios. En cuanto que nacen con el pecado, pereciendo si no renacen [64], pertenecen a la *semilla maldita desde su origen* por el vicio de aquella desobediencia antigua. Del cual, sin embargo, se sirve bien el Hacedor, aun de los vasos de ira, *para hacer ostentación de las riquezas de su gloria sobre los vasos de misericordia,* a fin de que no lo atribuya a sus propios méritos si alguien que pertenece a la misma masa es librado por la gracia, sino, más bien, *el que se gloría, que se gloríe en el Señor.*

XVII. 32. An uero filios perditionis haedos sinistrae partis diabolo pascit et diabolo nutrit et uestit, quia *facit solem suum oriri super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos* (Mt 5,45)? sic itaque creat malos, quomodo pascit et nutrit malos, quia quod eis creando tribuit ad naturae pertinet bonitatem et quod eis pascendo et nutriendo dat incrementum non utique malitiae illorum, sed eidem bonae naturae quam creauit bonus bonum tribuit adiumentum. in quantum enim homines sunt, bonum est naturae, cuius auctor est deus; in quantum autem cum peccato nascuntur, perituri, si non renascuntur, ad *semen* pertinent *maledictum ab initio* (cf. Sap 12,11) illius antiquae inoboedientiae uitio. quo tamen bene utitur factor etiam uasorum irae, *ut notas faciat diuitias gloriae suae in uasa misericordiae* (Rom 9,23), ne meritis suis tribuat, si ad eandem massam quisque pertinens gratia liberetur, *sed qui gloriatur, in domino glorietur* (cf. 2 Cor 10,17).

[64] Véase nt.33.

CAPITULO XVIII

GRAVEDAD DE LA HEREJÍA PELAGIANA

XVIII 33. Este nuestro adversario, apartándose con los pelagianos de la fe apostólica y católica [65], no quiere que los que nacen estén bajo el dominio del diablo, para que los párvulos no sean llevados a Cristo, arrancados de la potestad de las tinieblas y trasladados a su reino. Y especialmente acusa a la Iglesia extendida por el mundo entero, donde todos los infantitos en el bautismo reciben en todas partes el rito de la insuflación [66] no por otra razón sino para arrojar fuera de ellos al príncipe del mundo [67], bajo cuyo dominio necesariamente están los vasos de ira desde que nacen de Adán si no renacen en Cristo y son trasladados a su reino [68] una vez que hayan sido hechos vasos de misericordia por la gracia.

Al chocar contra esta verdad tan fundamental, para no dar la impresión de que ataca a la Iglesia universal de Cristo, en cierta manera me habla a mí solo; y, como corrigiéndome y amonestándome, dice: «Dios también te hizo a ti, pero hay que confesar que un grave error te ha envenenado». Cierto, yo reconozco que Dios me ha hecho y le doy gracias, porque, a pesar de todo, si sólo me hubiese hecho de Adán y no me hubiese rehecho en Cristo, habría perecido con los vasos de ira.

Como este pobre poseso de la impiedad pelagiana no lo

XVIII. 33. Ab hoc fide apostolica atque catholica ueracissima et fundatissima cum Pelagianis iste discedens non uult nascentes esse sub diabolo, ne paruuli portentur ad Christum (cf. Col 1,13), ut eruantur a potestate tenebrarum et in regnum ipsius transferantur. ac sic accusat ecclesiam toto orbe diffusam, **[287]** in qua ubique omnes baptizandi infantuli non ob aliud exsufflantur, nisi ut ab eis princeps mundi mittatur foras (cf. Io 12,31), a quo necesse est uasa irae possideantur, cum ex Adam nascuntur, si in Christo non [a] renascantur et in eius regnum per gratiam facta uasa misericordiae transferantur. contra istam fundatissimam ueniens ueritatem, ne uniuersam Christi ecclesiam obpugnare uideatur, quasi me unum alloquitur et uelut corripiens atque admonens dicit: «etiam te deus fecit, sed, quod est fatendum, grauis error infecit». sane quod me deus fecerit agnosco et gratias ago, qui tamen cum irae uasis perissem, si tantum ex Adam me fecisset et in Christo non refecisset.

[65] Véase nota complementaria n.[21, 2.º] p.960.
[66] Cf. RJ, introducción, p.418 y I, nt.12; *Los ritos de la Iglesia,* nt.11 a *Consecuencias y perdón de los pecados:* BAC n.79 vol.11 2.ª ed., 380.
[67] Cf. R2J III 142.
[68] Ib., V 64 y III 142.

a] non *omit.* PL.

cree, si se obstina en tan gran mal hasta el final, ¡que vean, no él, sino los católicos, la naturaleza y la gravedad del error, que no sólo le ha envenenado, sino que le ha matado por completo!

C) El matrimonio es un bien, y la concupiscencia, un mal

CAPITULO XIX

INTRODUCCIÓN

a) LA OBJECIÓN DE JULIANO CONTRA EL PECADO ORIGINAL[69]

XIX 34. Atiende a lo siguiente. Dice: «Los hijos del matrimonio son naturalmente buenos, como nos lo enseña el Apóstol al hablar de los hombres perversos: *Dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas.* Aquí enseña que el uso de la mujer es natural y, en su justa medida, también laudable, pero que la acción vergonzosa proviene de la propia voluntad contra el pudor de su institución. Con razón, pues —continúa—, es alabado el origen de la concupiscencia y su moderación en los que usan rectamente, y castigado su desenfreno en los impúdicos. Finalmente, por el mismo tiempo en que Dios castigó los miembros impúdicos en Sodoma con una lluvia de fuego, Dios reanimó los miembros de Abrahán y de Sara, marchitos por la edad.

Si, por tanto —insiste—, crees que hay que acusar como falta el vigor de los miembros, puesto que por su causa perecieron los sodomitas en sus infamias[70], también tendrás que acusar a la criatura del pan y del vino, puesto que la Escritura divina ha hecho saber que por esta parte ellos también pecaron. Porque el Señor dice por el profeta Ezequiel: *Mira cuál fue la iniquidad de Sodoma, tu hermana: tuvo soberbia, hartura de pan y abundancia de vino, ella y sus hijas. No dio la mano al pobre ni ayudó al desvalido.* Elige ya —prosigue— qué prefieres: o atribuir como mala a la obra divina la cópula de los cuerpos, o declarar que es igualmente mala la naturaleza del pan y del vino. Si lo haces, quedarás convencido claramente de que eres un maniqueo. Pero el que guarda la medida justa de la concupiscencia congénita, usa rectamente de un bien; el que no guarda la medida justa, usa mal de un bien. Por lo tanto, ¿qué es lo que dices? —continúa—; ¿que no puedes acusar al bien del matrimonio por el mal original que se contrae por él, así como no puedes excusar el mal de los adulterios por el bien natural que de allí nace?[71] Con estas palabras —concluye— has concedido lo que habías negado, has sustraído lo que habías concedido, y no te esfuerces más en ser poco inteligible. ¡Presenta un solo matrimonio corporal sin cópula o ponle un nombre cualquiera a esta obra, y llámale matrimonio, sea bueno o sea malo! Has prometido en serio definir el matrimonio como bueno. Si el matrimonio es bueno; si el hombre, fruto del matrimonio, es bueno; si este fruto, como obra de Dios, no

quod cum possessus Pelagiana inpietate non credit, si in tanto malo in finem usque perdurat, non ipse, sed catholici uideant, qualis et quantus eum error non infecerit, sed plane interfecerit.

(456) XIX. 34. Adtende sequentia: «quod autem», inquit, «filii ex coniugio suscepti naturaliter boni sunt, apostolo dicente discamus, qui ait de inprobis: *relicto naturali usu feminae exarserunt in desideria sua inuicem masculi in masculos turpitudinem operantes* (Rom 1,27). ostendit ergo», inquit, «usum feminae et naturalem esse et pro suo modo laudabilem, flagitium autem ex uoluntate propria exerceri contra institutionis pudorem. merito itaque», inquit, «et in bene utentibus genus concupiscentiae modusque laudatur et in turpibus excessus eius punitur. denique eodem tempore deus Abrahae et Sarrae marcentia aeuo membra uegetauit (cf. Gen 21,1), quo in Sodomis ipsa igneo **[288]** imbre puniuit (ib. 19,24). si igitur putas», inquit, «accusandum membrorum uigorem, quoniam per ipsum Sodomitae flagitiis obliti sunt, accusabis etiam creaturam panis et uini, quoniam hinc quoque eos peccasse scriptura diuina significauit: dicit enim dominus per Ezechiel prophetam: *uerumtamen hac iniquitates Sodomae sororis tuae superbia; in saturitate panum et abundantia uini fluebant ipsa et filiae eius; et manum pauperis et egentis non adiuuabant* (Ez 16,49). elige iam», inquit, «utrum mauis: aut reputa diuino operi commixtionem corporum aut creaturam panis et uini similiter malam esse defini. quod si feceris, aperte Manicheus esse conuinceris. concupiscentiae autem naturalis qui modum tenet, bono bene utitur; qui modum non tenet, bono male utitur. quid dicis ergo», inquit, «ita nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari, sicut adulteriorum malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari?» his sermonibus», inquit, «quod negaueras concessisti, quod concesseras sustulisti et nihil magis laboras, quam ut parum intellegaris. ostende sine commixtione nuptias corporales; aut unum aliquod huic operi nomen inponito et uel bonum uel malum coniugium nuncupato. spopondisti utique bona te definire coniugia: si coniugium bonum, si homo fructus coniugii bonus, si hic fructus opus dei malus esse non

[69] Este capítulo puede considerarse una introducción a la doctrina sobre el matrimonio y el pecado original, cf. n.40s.

[70] Se hace necesario leer *aboliti* en lugar de *obliti*, según varias versiones.

[71] Cf. I 1,1.

puede ser malo, porque nace de un bien por un medio bueno, ¿dónde está, pues, el mal original, quitado ya del medio por tantos prejuicios?»

CAPITULO XX

b) Respuesta de Agustín: en cuanto al uso natural, según San Pablo

XX 35. Respondo: No solamente los hijos del matrimonio, sino también los del adulterio, son un bien según la obra de Dios por la que son creados. En cambio, el pecado original nace del primer Adán en estado de condenación [72] no sólo cuando los hijos son engendrados de un adulterio, sino también cuando lo son de un matrimonio, a no ser que sean regenerados en el segundo Adán, que es Cristo.

En cuanto a lo que el Apóstol dice de los hombres perversos: *Dejado el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones de los varones, cometiendo torpezas,* no lo llama uso conyugal, sino *uso natural,* dando a entender que se realiza con los miembros creados para eso, de modo que por ellos los dos sexos puedan unirse para engendrar. Por esta razón, cuando alguno se une con los mismos miembros aun a una meretriz, el uso es natural; y, sin embargo, no es laudable, sino reprobable. Pero, si alguno usa, aunque sea su esposa, de una parte del cuerpo que no ha sido ordenada para la generación, es un acto contra naturaleza y vergonzoso. En fin, el mismo Apóstol ha dicho antes a propósito

potest, qui per bonum ex bono na **[289]** scitur, ubi igitur originale malum, quod tot praeiudiciis interemptum est?»

XX. 35. Ad haec respondeo non solum filios ex coniugio uerum etiam ex adulterio bonum aliquod esse secundum opus dei quo creati sunt, secundum autem originale peccatum in damnatione nasci ex Adam primo non solum si de adulterio uerum etiam si de coniugio generentur, nisi in Adam secundo, qui est Christus, regenerentur. quod autem ait apostolus de inprobis: *relicto naturali usu feminae exarserunt in desideria sua in inuicem, masculi in masculos turpitudinem operantes* (Rom 1,27), non dixit usum *(457)* coniugalem, sed naturalem, eum uolens intellegi, qui fit membris ad hoc creatis, ut per ea possit ad generandum sexus uterque misceri. ac per hoc cum eisdem membris etiam meretrici quisque miscetur, naturalis est usus, nec tamen laudabilis, sed culpabilis. ab ea uero parte corporis, quae non ad generandum est instituta, si et coniuge quisque utatur, contra naturam est et flagitiosum. denique prius idem

[72] Véase nt.33.

de las mujeres: *Pues sus mujeres mudaron el uso natural en el uso que es contra naturaleza.* Y a continuación habla de los varones que realizaban torpezas con los varones, dejando el uso natural de la mujer.

Por consiguiente, con este nombre, *uso natural,* no es alabada la cópula conyugal, sino que son denunciadas las acciones vergonzosas, mucho más inmundas e infames que si hubiesen usado de las mujeres aun ilícitamente, pero de un modo natural.

CAPITULO XXI

c) Respuesta en cuanto al pan y al vino de que habla Ezequiel

XXI 36. En cuanto al pan y al vino, no los critico por los glotones y los borrachos, como tampoco al oro por los ambiciosos y avaros. Ni critico, por lo tanto, la cópula honesta de los cónyuges por la concupiscencia vergonzosa de los cuerpos. Efectivamente, de no haber precedido la consumación del pecado, hubiera podido existir, sin tener que avergonzarse los casados. De aquí que, aun cuando usen bien y lícitamente de este mal, ha quedado, para los casados posteriores, el tener que evitar las miradas humanas en su realización, y el tener que confesar así algo que es vergonzoso, cuando a nadie debe avergonzar lo que es bueno [73].

De este modo quedan insinuadas estas dos cosas: el bien de

apostolus de feminis dixit: *nam feminae eorum inmutauerunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam* (Rom 1,26). dein de masculis in masculos turpitudinem operantibus relicto usu femineo naturali. non ergo isto nomine, id est usu naturali coniugalis est laudata commixtio, sed inmundiora et sceleratiora flagitia denotata sunt, quam si inlicite et feminis, sed tamen naturaliter uterentur.

[290] XXI. 36. Panem uero et uinum sic non reprehendimus propter luxuriosos et ebriosos quomodo nec aurum propter cupidos et auaros. quocirca commixtionem quoque honestam coniugum non reprehendimus propter pudendam libidinem corporum. illa enim posset esse nulla praecedente perpetratione peccati, de qua non erubescerent coniugati; haec autem exorta est post peccatum, quam coacti sunt uelare confusi (cf. Gen 3,7). unde remansit posterioribus coniugatis quamuis hoc malo bene et licite utentibus in eius modi opere humanum uitare conspectum atque ita confiteri quod pudendum est, cum debeat neminem pudere quod bonum est. sic insinuantur haec duo, et bonum laudandae

[73] Cf. R2J III 142, 143, 144, 169, 170, 188, 190, 194, 195, 206.

la cópula digna de alabanza, que engendra a los hijos, y el mal de la concupiscencia vergonzosa, por la que los que son engendrados tienen que ser regenerados para que no se condenen.

Así, pues, el que yace lícitamente con la concupiscencia vergonzosa, usa bien de un mal; en cambio, el que yace ilícitamente, usa mal de un mal. Porque más exactamente se llama mal, que no bien, a aquello de lo que se avergüenzan tanto los malos como los buenos; y mejor creo a quien ha dicho: *Sé muy bien que no es bueno eso que habita en mí, es decir, en mi carne,* que a este otro que llama bueno a esto que, si se equivoca, confiesa que es malo. Pero que, si no se equivoca, ¡añade a su desvergüenza un mal peor! [74]

Con toda razón he afirmado «que el bien del matrimonio no puede ser acusado de este modo por el mal original que se contrae por él, así como el mal de los adulterios y de las fornicaciones no puede ser excusado por el bien natural que de allí nace» [75], porque la naturaleza humana, que nace ya del matrimonio, ya del adulterio, es obra de Dios. Y, si fuese mala, no sería engendrada, y, si no tuviese el mal, no sería regenerada.

Para concluir todo con una sola palabra: si la naturaleza humana fuese un mal, no sería posible salvarla. Y, si no hubiese en ella nada malo, no sería necesario salvarla. Luego quien afirma que no es un bien, niega que es bueno el creador que la ha creado. Y el que niega que en ella existe el mal, priva a la naturaleza viciada del salvador misericordioso [76].

coniunctionis, unde filii generentur, et malum pudendae libidinis, unde qui generantur regenerandi sunt, ne damnentur. proinde pudenda libidine qui licite concumbit, malo bene utitur, qui autem inlicite, malo male utitur. rectius enim accipit nomen mali quam boni, quod [a] erubescunt et mali et boni, meliusque credimus ei qui dicit: *scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea bonum* (Rom 7,18), quam huic qui hoc dicit bonum, unde si confunditur, confitetur malum; si autem non confunditur, addit inpudentiam, peius malum. recte igitur diximus: «ita nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari, sicut adulteriorum malum bono naturali, quod inde nascitur, non potest excusari», quoniam natura humana, quae nascitur uel de coniugio uel de adulterio, dei opus est. quae si malum esset, non esset generanda; si malum **[291]** non haberet, non esset regeneranda. atque ut ad unum uerbum utrumque concludam: natura humana si malum esset, saluanda non esset; si ei mali nihil inesset, saluanda non esset. qui ergo dicit eam bonum non esse, bonum negat conditae creatorem; qui uero negat ei malum inesse, misericordem uitiatae inuidet saluatorem. quapropter in

[74] Véase nt.16.
[75] Cf. I 1.1.
[76] Véase nt.151.

a] unde PL.

En consecuencia, tratándose de los hombres que nacen, no hay que excusar a los adulterios por el bien que de allí ha creado el Creador bueno, ni hay que acusar a los matrimonios por el mal que allí sana el Salvador misericordioso.

CAPITULO XXII

Más objeciones y respuestas

XXII 37. Insiste: «Preséntame un matrimonio corporal sin cópula». Yo no presento matrimonio corporal alguno sin cópula, como tampoco él presenta la misma cópula sin pudor. En el paraíso, de no haber precedido el pecado, cierto que no hubiese habido generación sin la cópula de ambos sexos, pero la cópula habría sido sin confusión pudorosa. Sin duda que habría existido en la cópula una obediencia serena de los miembros, no la pasión vergonzosa de la carne [77]. Así, pues, el matrimonio es un bien de donde nace el hombre engendrado ordenadamente; y el fruto del matrimonio es bueno, esto es, el mismo hombre que nace de ese modo. En cambio, el pecado es un mal con el cual nace todo hombre. Dios es quien ha hecho y quien hace al hombre, pero *por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y la muerte se propagó a todos los hombres por aquel en quien todos pecaron* [78].

hominibus nascentibus neque excusanda sunt adulteria per bonum, quod inde a conditore bono creatum est, nec accusanda coniugia per malum, quod ibi a misericorde saluatore sanandum est.

(458) XXII. 37. «Ostende», inquit, «sine commixtione nuptias corporales», non ostendo ego nuptias corporales sine commixtione, sed nec ipse ostendit eandem commixtionem sine confusione. in paradiso autem si peccatum non praecessisset, non esset quidem sine utriusque sexus commixtione generatio, sed esset sine confusione commixtio; esset quippe in coeundo tranquilla membrorum oboedientia, non pudenda carnis concupiscentia. proinde coniugium bonum est, unde ordinate seminatus nascitur homo, et fructus coniugii bonus, quod est ipse qui ita nascitur homo; sed peccatum malum est, cum quo nascitur omnis homo. deus quippe fecit et facit hominem, sed *per unum hominem peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12).

[77] Véase nt.10.
[78] Véanse notas complementarias [20, 3.º]: *El sentido de Rom 5,12* p.959, y [38]: *Romanos 5,12* p.969.

CAPITULO XXIII

La vieja táctica de los herejes: la acusación falsa

XXIII 38. Sigue: «Con un nuevo estilo de discutir te confiesas católico y favoreces a Manés afirmando que el matrimonio es, a la vez, un gran bien y un gran mal». No sabe en absoluto lo que dice o disimula no saberlo. En todo caso, o no lo entiende o no quiere que se entienda lo que digo. Con todo, si no lo entiende, es que se lo impide el señorío en él del error, y, si no quiere que se entienda lo que digo, es el vicio de la obstinación el que le obliga a defender su propio error.

También Joviniano, que hace unos años se empeñó en fundar una nueva herejía, afirmaba que los católicos favorecían a los maniqueos porque, en contra de él, preferían la santa virginidad al matrimonio. Este pobre tendrá que responder que no opina lo mismo que Joviniano sobre la equivalencia del matrimonio y de la virginidad. Tampoco digo yo que estos pobres lo entiendan así. Sin embargo, los nuevos herejes deben reconocer por medio de Joviniano, que acusa a los católicos de maniqueos, que su táctica no es nueva.

Nosotros decimos que el matrimonio es un bien y no un mal. Pero así como los arrianos nos acusan de sabelianos, aunque no digamos que el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo son una y la misma persona, como dicen los sabelianos, sino que decimos que es una y la misma naturaleza la del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, según afirman los católicos;

XXIII. 38. «Nouo», inquit, «genere disserendi et catholicum profiteris et Manicheo patrocinaris, dicendo nuptias et magnum bonum et magnum malum». prorsus quid loquatur, ignorat **[292]** siue ignorare se simulat. aut enim non intellegit aut non uult intellegi quid dicamus. sed si non intellegit, praeoccupatione inpeditur erroris; si autem non uult quid dicamus intellegi, peruicaciae uitium est, quo suum defendit errorem. et Iouinianus, qui paucos ante annos nouellam conatus est haeresim condere, Manicheis patrocinari dicebat catholicos, quod aduersus eum sanctam uirginitatem nuptiis praeferebant. sed responsurus est iste non se quod Iouinianus de indifferentia nuptiarum uirginumque sentire. nec ego id dico, quod isti hoc sentiant; uerumtamen per Iouinianum catholicis Manicheos obicientem non esse hoc nouum noui haeretici recognoscant. nos itaque nuptias bonum dicimus esse, non malum. sed sicuti Arriani Sabellianos nos esse criminantur, quamuis non dicamus unum eundemque esse patrem et filium et spiritum sanctum, quod Sabelliani dicunt, sed dicamus unam eandemque esse naturam patris et filii et spiritus sancti,

del mismo modo, los pelagianos nos acusan de maniqueos, aunque no digamos que el matrimonio es un mal, como dicen los maniqueos, sino que decimos que el mal primero de los hombres ocurrió a los primeros cónyuges, y de allí se propagó a todos los hombres, como dicen los católicos. Y como los arrianos, queriendo huir de los sabelianos, cayeron en algo peor, porque se atrevieron a distinguir no las personas de la Trinidad, sino las naturalezas, lo mismo los pelagianos, tratando de evitar el contagio perverso de los maniqueos, se ven obligados a admitir, a propósito del fruto del matrimonio, cosas más perniciosas que los mismos maniqueos, porque creen que los párvulos no necesitan a Cristo como médico [79].

CAPITULO XXIV

Obstinación y confusionismo

XXIV 39. Sigue diciendo: «Tú afirmas que el hombre, cuando nace de la fornicación, no es culpable; cuando nace del matrimonio, no es inocente. Porque esto se desprende de lo que has dicho: que el bien natural puede subsistir en los adulterios y que el mal original es contraído también en el matrimonio». Se empeña inútilmente en confundir lo que está claro. ¡Lejos de mí afirmar que el hombre, si nace de la fornicación, no es culpable, sino que afirmo que el hombre, sea que nace del matrimonio, sea que nace de la fornicación, es un bien como

quod catholici dicunt: ita Pelagiani nobis Manicheos obiciunt, quamuis non dicamus esse malum nuptias, quod dicunt Manichei, sed dicamus malum primum hominum primis coniugibus accidisse et inde in omnes homines pertransisse, quod dicunt catholici. sed sicut Arriani, dum Sabellianos fugiunt, in peius aliquid inciderunt, quia trinitatis ausi sunt non personas discernere, sed naturas, ita Pelagiani dum Manicheorum pestem in **[293]** peruersum uitare conantur, de nuptiarum fructu ipsis Manicheis conuincuntur perniciosiora sentire credendo paruulos Christo medico non egere.

XXIV. 39. «Definis», inquit, «hominem, si de fornicatione nascatur, reum non esse, si de coniugio, innocentem non esse. huc enim per*(459)*uenit quod dixisti bonum naturale de adulteriis posse subsistere, malum originale etiam de coniugio trahi». frustra omnino conatur apud intellegentem lectorem quae sunt recta peruertere. absit enim, ut dicamus hominem, si de fornicatione nascatur, reum non esse, sed dicimus hominem, siue de coniugio siue de fornicatione nascatur, bonum aliquid esse

[79] Cf. R2J V 25.

efecto del autor de la naturaleza, que es Dios, y que contrae un mal a causa del pecado original!

Así, pues, lo que digo: que el bien natural puede subsistir también en los adulterios y que el mal original se contrae aun en el matrimonio, no llega al extremo adonde él se empeña en llegar: que no se nace culpable de los adulterios, ni inocente del matrimonio, sino que en ambos casos se hace reo por la generación a causa del pecado original, y uno y otro tienen que ser absueltos por la regeneración a causa del bien de la naturaleza.

D) Matrimonio y pecado original [80]

CAPITULO XXV

Culpabilidad de los adúlteros y alabanza de la fecundidad

XXV 40. «Una de estas dos proposiciones —dice— es verdadera, la otra falsa». Voy a responder con la misma brevedad: Sí y aún más. Las dos son verdaderas y ninguna falsa. Continúa: «Es verdadera: que el hombre nacido de un adulterio no puede excusar la culpa de los adúlteros, porque lo que ellos han hecho pertenece al vicio de la voluntad; pero lo que han engendrado tiene relación con la fecundidad digna de alabanza. Porque, si alguno siembra trigo robado, la mies no nace culpable por eso. Y así, insiste, que yo censuro al ladrón, pero que alabo el sembrado. Que declaro que es inocente el

propter auctorem naturae deum, malum aliquid trahere propter originale peccatum. quod ergo dicimus bonum naturale etiam de adulteriis posse subsistere, malum autem originale etiam de coniugio trahi non huc peruenit, quo ille conatur adducere, non nasci reum de adulteriis nec innocentem de nuptiis, sed ex utroque reum generatione factum propter originale delictum et utrumque regeneratione absoluendum propter naturae bonum.

XXV. 40. «Vnum ex his», inquit, «uerum est, alterum falsum». huic eadem breuitate respondeo: immo utrumque uerum est, neutrum falsum. «uerum est», inquit, «quod adulteriorum culpam homo, qui inde nascitur, non potest excusare, quia quod adulteri fecerunt, ad uitium pertinet uoluntatis, quod autem genuerunt, ad laudem spectat fecunditatis, quia, si quis furtiuum triticum serat, non nascitur messis obnoxia. uitupero itaque», **[294]** inquit, «furem, sed laudo segetem. innocentem

[80] Véase nt.40.

que nace por la generosidad de las semillas, al decir del Apóstol: *Dios le da un cuerpo como quiere, a cada una de las semillas su propio cuerpo;* pero que condeno al hombre criminal que ha pecado por la perversidad de su intención».

CAPITULO XXVI

Una objeción: el pecado original, ¿hace malo el matrimonio?

XXVI 41. A todo esto añade y dice: «Por su parte, si el mal se contrae totalmente del matrimonio, puede ser acusado, no puede ser excusado, y tú colocas su obra y su fruto bajo el dominio del diablo, porque toda causa del mal no es partícipe del bien. Insiste: «Pero el hombre que nace del matrimonio se hace reo no por los delitos, sino por la generación. En cuanto a la causa de la generación, está en la condición de los cuerpos: quien usa mal de ellos vicia la responsabilidad del bien, no su origen. Aparece, pues, suficientemente claro —prosigue— que el bien no es la causa del mal. Si el mal original se contrae por el matrimonio, el contrato matrimonial es causa de un mal; y es necesario que sea un mal aquello por lo cual y de lo cual se ha originado un fruto malo, según dice el Señor en el Evangelio: *El árbol se conoce por sus frutos».* Y concluye: «¿Cómo crees tú que se te puede oír cuando dices que es bueno el matrimonio, del que defines claramente que no sale otra cosa que el mal? Pues es evidente que los matrimonios son culpables si el pecado original procede de allí; ni es posible su

pronuntio qui nascitur ex generositate seminum dicente apostolo: *deus illi dat corpus prout uult et unicuique seminum proprium corpus* (1 Cor 15,38), condemno uero flagitiosum, qui ex propositi peruersitate peccauit».

XXVI. 41. Ad haec adiungit et dicit: «prorsus autem si malum de nuptiis trahitur, accusari possunt, excusari non possunt, et in diaboli iure opus earum fructumque constituis, quia omnis causa mali expers boni est. homo autem», inquit, «qui de nuptiis nascitur, non criminibus, sed seminibus inputatur. seminum uero causa in conditione corporum est, quibus corporibus qui male utitur boni meritum, non genus sauciat. liquido igitur», inquit, «claret bonum non esse causam mali. si ergo», inquit, «trahitur et de nuptiis originale malum, causa mali conuentio nuptiarum et necesse est malum esse, per quod et ex quo malus fructus adparuit dicente domino in euangelio: *ex fructibus suis arbor agnoscitur* (Mt 12,33; Lc 6,44). quomodo», inquit, «tu audiendus putaris, qui dicis bonum esse coniugium, de quo nihil aliud quam malum prodire definis? constat igitur rea esse coniugia, si peccatum inde originale de-

defensa si su fruto no es claramente inocente. Pero el matrimonio es tenido y declarado como bueno, pues su fruto es claramente inocente» [81].

Respuesta de San Agustín en general

42. Antes de responder a todo esto, quiero advertir al lector que todos éstos no persiguen otra cosa sino evitar que el Salvador sea necesario para los niños, a quienes niegan que tengan en absoluto pecados de los que deben ser salvados. Tamaña perversidad, enemiga de gracia de Dios tan importante, dada por Jesucristo, Señor nuestro, *que ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido,* se empeña en insinuarse en los corazones de los pocos juiciosos con la alabanza de las obras divinas, como son la naturaleza humana, el semen, el matrimonio, la cópula de los dos sexos, la fecundidad, porque todas son buenas. Por cierto que yo no quiero nombrar la alabanza de la concupiscencia, porque hasta él mismo se avergüenza en nombrarla, de manera que parece que no alaba a la concupiscencia misma, sino a cualquier otra cosa.

De este modo, los males que sucedieron a la naturaleza, al no ser distinguidos de la bondad de la naturaleza misma, no demuestra que sea sana porque es falso, sino que no permite que sea curada como enferma. Por eso, lo que he dicho: «que no puede ser excusado el mal de los adulterios por el bien que nace de ellos, es decir, el hombre», reconoce que es verdadero; y este punto, sobre el que no hay cuestión alguna entre los dos,

ducitur, nec posse defendi, nisi fructus eorum innocens adprobetur. defenduntur autem et bona pronuntiantur; fructus igitur adprobatur innocuus».

42. Ad haec responsurus prius uolo intentum esse lectorem nihil agere istos, nisi ut saluator non sit paruulis necessarius, **[295]** quos peccata prorsus a quibus *(460)* saluentur negant habere. haec tanta peruersitas et tantae inimica gratiae dei, quae data est per Iesum Christum dominum nostrum, qui uenit quaerere et saluare quod perierat (cf. Lc 19,10), insinuare se nititur cordibus parum intellegentium laude operum diuinorum, hoc est laude naturae humanae, laude seminis, laude nuptiarum, laude utriusque sexus commixtionis, laude fecunditatis, quae omnia bona sunt. nolo enim dicere: laude libidinis, quia eam et ipse nominare confunditur, ut aliud aliquid, non ipsam laudare uideatur. ac per hoc mala, quae acciderunt naturae, non discernendo ab ipsius bonitate naturae non eam, quia falsum est, ostendit sanam, sed sanari non permittit aegrotam. et ideo illud quod diximus, «quod adulteriorum culpam bonum quod inde nascitur, id est homo non potest excusare», uerum esse concedit et hoc, unde nulla inter nos quaestio est, etiam

[81] Cf. R2J V 23.

él lo añade y confirma también, como puede, con la semejanza del ladrón que siembra trigo robado, del que nace ciertamente una mies buena.

En cuanto a la segunda afirmación: «el bien del matrimonio no puede ser acusado de este modo por el mal original que es contraído por él» [82], no quiere admitir que esto sea verdadero, porque, si lo admitiese, no sería hereje pelagiano, sino cristiano católico. «En suma —dice—, si el mal se contrae del matrimonio, se le puede acusar, no excusar. Y tú colocas a su obra y a su fruto bajo el dominio del diablo, porque toda causa del mal está desprovista de bien» [83]. Y conforme a esto ha urdido el resto para probar que la causa del mal no puede ser un bien; y por eso, que el matrimonio, que es un bien, no es causa del mal. Y, por lo tanto, que es absolutamente imposible que nazca de él un pecador, necesitado de un salvador. ¡Como si yo afirmase que el matrimonio es la causa del pecado! Aunque el hombre que nace de él naciese con pecado, el matrimonio fue instituido para engendrar, no para pecar. Por lo cual procede del Señor aquella bendición del matrimonio: *Creced, multiplicaos y llenad la tierra.*

En cuanto al pecado que los recién nacidos contraen del matrimonio, no pertenece a él, sino al mal que concurre en los hombres, por cuya unión existe el matrimonio. Realmente, el mal de la concupiscencia vergonzosa puede existir también sin matrimonio, como pudo existir el matrimonio sin ella; pero

similitudine furis furtiuum triticum seminantis, de quo bona utique messis nascitur, adstruit et confirmat, ut potest. illud autem alterum quod diximus: «nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari», non uult consentire quod uerum sit, quia si consenserit, non Pelagianus haereticus, sed christianus catholicus erit. «prorsus», inquit, «si malum de nuptiis trahitur, accusari possunt, excusari non possunt, et in diaboli iure opus earum fructumque constituis, quia omnis causa mali expers boni est». et ad hoc cetera adtexit, ut probet causam mali bonum esse non posse et ideo nuptias, quia bonum sunt, causam mali non esse ac per hoc de illis peccatorem, qui necessarium habeat saluatorem, nasci omnino non **[296]** posse, quasi nos nuptias causam dicamus esse peccati. quamuis homo, qui ex illis nascitur, non nascatur sine peccato, nuptiae institutae sunt causa generandi, non peccandi. propter quod illa est a domino benedictio nuptiarum: *crescite et multiplicamini et replete terram* (Gen 1,28). peccatum autem, quod inde a nascentibus trahitur, non ad nuptias pertinet, sed ad malum quod accidit hominibus, quorum coniunctione sunt nuptiae. nam malum pudendae libidinis et potest esse sine nuptiis et potuerunt esse nuptiae sine illo; ad

[82] Cf. I 1,1
[83] Cf. I 1,1; II 41.

pertenece a la condición no de aquel cuerpo de vida, sino de éste de muerte [84], de tal modo que ahora el matrimonio no puede existir sin ella, aunque ella pueda existir sin él. En todo caso, la concupiscencia vergonzosa de la carne existe sin matrimonio cuando hace cometer adulterios y toda clase de estupros e inmundicias, bien contrarios a la castidad del matrimonio; o cuando no hace cometer nada de esto porque el hombre no lo consiente en modo alguno; y, no obstante, surge, es excitada y excita, y a veces llega en sueños hasta la misma semejanza de su realidad y hasta las últimas consecuencias de su excitación [85]. Todo este mal no es un mal del matrimonio ni está en el mismo matrimonio, pero lo lleva consigo preparado en este cuerpo de muerte, aunque no quiera aquello sin lo cual no puede cumplir lo que desea.

Por consiguiente, no proviene de la institución del matrimonio, que es bendita, sino de aquello que *por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y la muerte se propagó a todos los hombres, por quien todos pecaron.*

RESPUESTA A LA COMPARACIÓN DEL ÁRBOL Y SUS FRUTOS

43. ¿Qué quiere decir con *el árbol se conoce por sus frutos,* porque leemos que esto lo dijo el Señor en el Evangelio? ¿Es que el Señor habla allí de esta cuestión? ¿O más bien de la doble voluntad de los hombres, la buena y la mala, cuando llama a la una árbol bueno y a la otra árbol malo, porque de

conditionem autem pertinet corporis non uitae illius, sed mortis huius, ut nunc non possint esse nuptiae sine illo, quamuis ipsum possit esse sine illis, nam utique sine nuptiis est pudenda carnis concupiscentia, quando adulteria et quaeque stupra atque inmunda committit, longe contraria pudicitiae nuptiarum, aut quando nulla ista committit, quia homo nulla consensione permittit, et tamen surgit et mouetur et mouet et plerumque in somnis ad ipsius operis similitudinem et suae motionis peruenit finem. hoc ergo malum nec in ipsis nuptiis malum est nuptiarum, sed habent illud in corpore mortis huius paratum, etiamsi nolunt, sine quo non possunt inplere quod uolunt. non igitur ab earum institutione, quae benedicta est, ad eas uenit, sed ab *(461)* eo quod ex uno homine *peccatum intrauit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12).

43. Quid est ergo quod ait: *«ex fructibus suis arbor agnoscitur»,* quia hoc in euangelio dixisse dominum legimus? num **[297]** quid inde dominus loquebatur et non potius de duabus uoluntatibus hominum, bona scilicet et mala, istam bonam, illam malam arborem dicens, quia

[84] Véase nt.10.

[85] Aguda observación experimental de San Agustín, distinguendo el *advertir* y el *sentir* del *consentir,* así como la descripción psicológica de los sueños que «somatizan» el organismo hasta hacerle sentir el placer.

la voluntad buena nacen las obras buenas, y las obras malas de la mala, siendo imposible las obras buenas de la voluntad mala, y las obras malas de la voluntad buena?

Si, pues, aceptamos que el matrimonio es como el árbol bueno según esta comparación evangélica que él ha recordado, ciertamente tenemos que aceptar, por el contrario, que la fornicación es el árbol malo. Por lo cual, si el hombre se llama fruto del matrimonio, como el fruto bueno del árbol bueno, está fuera de duda que el hombre no debió nacer de la fornicación, puesto que un árbol malo no da frutos buenos. Por otra parte, si hubiera dicho que allí no había que poner al adulterio en el lugar del árbol, sino, más bien, a la naturaleza humana de la cual nace el hombre, entonces tampoco en este caso el árbol será el matrimonio, sino la naturaleza humana, de la cual nace el hombre [86].

En conclusión: la famosa comparación evangélica no vale para esta cuestión, porque el matrimonio no es la causa del pecado, que contrae todo el que nace y que es expiado en el que renace; sino que el pecado voluntario del primer hombre es la causa del pecado original. «Insistes —dice— en que como el pecado que los niños contraen de esta unión o de la otra es obra del diablo, del mismo modo el hombre nacido de aquí o de allí es obra de Dios» [87]. Yo he dicho esto, y lo he dicho con toda verdad. Y si él no fuese pelagiano, sino católico, él mismo tampoco diría otra cosa en la Iglesia católica.

de bona uoluntate opera bona nascuntur et mala de mala nec possunt bona de mala et mala de bona? quodsi nuptias tamquam arborem bonam secundum istam quam commemorauit euangelicam similitudinem posuerimus, profecto e contrario fornicationem posituri sumus arborem malam. quamobrem si homo ita dicitur fructus nuptiarum tamquam bonus ex arbore bona, procul dubio nasci homo de fornicatione non debuit; mala quippe arbor bonos fructus non facit (cf. Mt 7,18). porro si dixerit non illic arboris loco ponendum esse adulterium, sed naturam potius humanam, de qua nascitur homo, ita etiam hic non erit arbor conubium, sed natura humana, de qua nascitur homo. nihil proinde ualet ad istam quaestionem similitudo illa euangelica, quia non sunt nuptiae causa peccati, quod trahitur a nascente et expiatur in renascente, sed uoluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati. «dicis iterum», inquit, «nam sicut peccatum, siue hinc siue inde a paruulis trahatur, opus est diaboli, sic homo, siue hinc siue inde nascatur, opus est dei». et dixi hoc et uerissime dixi; et si non Pelagianus, sed catholicus esset, nihil aliud et ipse in catholica diceret.

[86] Cf. R2J V 21.

[87] Cf. I 1,1.

CAPITULO XXVII

Sentido y alcance de la objeción

XXVII 44. ¿Qué es, pues, lo que pretende al decir: «¿Por qué causa se encuentra el pecado en el niño? ¿Es por su voluntad, por el matrimonio, o por sus padres?» Así se expresa en efecto, y como que responde a todo, y, en cierto modo, limpiándolo todo junto del pecado, no quiere que permanezca nada por lo que se pueda adquirir el pecado en el niño.

Atiende, finalmente, ya a sus mismas palabras: «¿Por qué causa se encuentra el pecado en el niño? ¿Es por su voluntad? Nunca la hubo en él. ¿Es por el matrimonio? Pero éste es obra de sus padres, los cuales, según has admitido antes, no pecaron en este acto, sino que tú no habías concedido esto con sinceridad, mientras más se hace patente por las consecuencias. ¿Hay que maldecir al matrimonio porque ha causado el mal? Con todo, el matrimonio sólo indica la obra de las personas. Los progenitores, que por su cópula causaron el pecado, son, con razón, culpables. Luego sentencia: no puede dudarse, si seguimos tu opinión, de que son condenados al suplicio eterno los cónyuges, por cuyo medio el diablo ha llegado a dominar sobre los hombres. Y ¿dónde está lo que poco antes has dicho: que el hombre es obra de Dios? Porque, si el mal está en los hombres en su origen, y el dominio del diablo sobre ellos viene por el mal, tú estás afirmando que el diablo es el autor de los hombres, pues de él proceden los recién nacidos; pero, si crees que Dios hace al hombre y que los cónyuges son inocentes, ¡fíjate bien que no puede compaginarse con que el pecado original provenga de ellos![88]

La respuesta de San Agustín según el Apóstol en Rom 5,12 y su contexto 13-19

45. A todo esto le responde el Apóstol que ni culpa la voluntad del párvulo, porque aún no la hay propia en él para pecar, ni al matrimonio en cuanto tal matrimonio, porque tiene de Dios no solamente la institución, sino también su bendición; ni a los progenitores, en cuanto que son progenitores casados el uno con el otro para procrear lícita y legítimamente; sino que dice: *Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres, por quien todos pecaron*[89]. Si éstos lo entendiesen bien con oídos y mentalidad católicos, no tendrían sus mentes rebeldes contra la fe y la gracia de Cristo, ni tratarían en vano de acomodar a su herética manera de pensar estas palabras del Apóstol, tan claras y tan evidentes. Ellos pretenden que esto lo dijo porque había cometido Adán el primer pecado, y en él, encuentra el primer ejemplo todo el que en lo sucesivo ha querido pecar, de forma que el pecado se transmitiese a todos los hombres no precisamente por generación a partir de aquel único hombre, sino por la imitación de aquel solo pecado. En realidad, si el Apóstol hubiese querido dar a entender aquí la imitación, no hubiese dicho que por *un solo hombre* entró el

XXVII. 44. Quid est ergo quod quaerit a nobis: «per quid peccatum inuenitur in paruulo? utrum per uoluntatem an per nuptias an per parentes?» sic enim loquitur et tamquam ad omnia ista respondet et a peccato quasi cuncta ista pur**[298]**gando nihil uult remanere unde peccatum inueniatur in paruulo. uerba denique iam ipsa eius adtende: «per quid igitur», inquit, «peccatum inuenitur in paruulo? per uoluntatem? nulla in eo fuit. per nuptias? sed hae pertinent ad opus parentum, quos in hoc actu non peccasse praemiseras, sed, quantum ex consequentibus adparet, non hoc uere concesseras. ipsae sunt igitur execrandae», inquit, «quae causam fecerunt malo?» sed illae solae opus indicant personarum. parentes igitur qui conuentu suo causam fecere peccato iure damnabiles sunt. ambigi ergo», inquit, «iam non potest, si tuam sequamur sententiam, coniuges aeterno supplicio mancipari, quorum labore actum est, ut ad dominatum exercendum in homines diabolus perueniret. et ubi est, quod paulo ante hominem opus dei dixeras? quia, si per originem malum in hominibus, per malum ius diaboli in homines, diabolum esse dicis auctorem hominum, a quo est origo nascentium; si autem credis a deo hominem fieri et esse coniuges innocentes, uide quam *(462)* stare non possit trahi ex his originale peccatum».

45. Ad omnia ista huic respondet apostolus, qui neque uoluntatem arguit paruuli, quae propria in illo nondum est ad peccandum, neque nuptias, in quantum nuptiae sunt, quae habent a deo non solum institutionem, uerum etiam benedictionem, neque parentes, in quantum parentes sunt inuicem licite atque legitime ad procreandos filios coniugati, sed per *unum,* inquit, *hominem peccatum in hunc mundum intrauit* **[299]** *et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom 5,12). quod isti si catholicis auribus mentibusque perciperent, aduersus fidem gratiamque Christi rebelles animos non haberent neque conarentur inaniter ad suum proprium et haereticum sensum haec apostolica uerba tam dilucida et tam manifesta conuertere, adserentes hoc ideo dictum esse, quod Adam peccauerit primum, in quo de cetero quisquis peccare uoluit, peccandi inuenit exemplum, ut peccatum scilicet non generatione ab illo uno in omnes homines, sed illius unius imitatione transiret, cum profecto, si apostolus imitationem hic intellegi uoluisset, non per *unum hominem,* sed per diabolum potius in

[88] Cf. R2J II 24; véase nt.40.
[89] Véase nt.84.

pecado en este mundo, sino, más bien, por el diablo, y que luego se propagó a todos los hombres. En efecto, está escrito del diablo: *Y le imitan los que le pertenecen.* Sino que por esto dijo: *Por un solo hombre,* de quien comenzó ciertamente la generación de los hombres, para dar a entender que, por la generación, el pecado se ha propagado a todos [90].

El texto de San Pablo en el capítulo 5,12-20 a los Romanos

46. ¿Qué otra cosa significan también las palabras que siguen del Apóstol? Porque después de haber dicho esto añadió: *Porque antes de la ley había ya pecado en el mundo,* es decir, que la ley no pudo quitar el pecado. *Pero el pecado* —prosigue— *no era imputado cuando no existía la ley.* Existía, pues, pero no era imputado, porque no estaba claro qué debería imputarse. Así, efectivamente, lo dice en otra parte: *Por la ley viene el conocimiento del pecado, pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés* —que es lo que había dicho antes: *hasta la ley*—; no que el pecado hubiese desaparecido desde Moisés en adelante, sino que ni la misma ley, dada por medio de Moisés, pudo suprimir el reino de la muerte, que ciertamente no reina sino por el pecado. En lo sucesivo, su reino consiste en precipitar al hombre, mortal también, a la muerte segunda, que es sempiterna. *Pero la muerte reinó.* ¿En quiénes? *También en éstos* —dice—, *que no habían pecado*

hunc mundum peccatum intrasse et per omnes homines pertransisse dixisset. de diabolo quippe scriptum est: *imitantur autem eum, qui sunt ex parte ipsius* (Sap 2,25). sed ideo *per unum hominem* dixit, a quo generatio utique hominum coepit, ut per generationem doceret isse per omnes originale peccatum.

46. Quid autem aliud indicant etiam sequentia uerba apostolica? cum enim hoc dixisset, adiunxit: *usque enim ad legem peccatum in mundo fuit* (Rom 5,13), id est, quia nec lex potuit auferre peccatum. *peccatum autem,* inquit, *non deputabatur, cum lex non esset.* erat ergo, sed non deputabatur, quia non ostendebatur, quod deputaretur. sicut enim alibi dicit: *per legem cognitio peccati* (ib., 3,20), *sed regnauit,* inquit, *mors ab Adam usque ad Moysen* (ib., 5,14) — hoc est, quod supra dixerat: *usque ad legem* (ib., 13) — non ut a Moyse deinceps non **[300]** esset peccatum, sed quia nec per Moysen lex data regnum potuit mortis auferre, quae non regnat utique nisi per peccatum. regnum porro eius est, ut hominem mortalem in secundam etiam, quae sempiterna est, praecipitet mortem. *regnauit autem* in quibus? *et in his,* inquit, *qui non peccauerunt in similitudinem praeuaricationis Adae, qui est forma*

[90] Cfr. R2J II 35, 47, 57, 63. Véase nt.40.

a semejanza de la transgresión de Adán, que es la figura del que había de venir. ¿De quién había de venir sino de Cristo? ¿Y cuál es la figura sino la antítesis? Que es lo que en otro lugar dice brevemente: *Como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados;* como en aquél aquello, así en éste esto. La figura es la misma, pero esta figura no es del todo conforme. De aquí que el Apóstol a continuación ha añadido: *Mas no sucedió en el perdón como en el pecado; pues si por el pecado de uno solo han muerto muchos, mucho más la gracia de Dios y el don, por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, ha abundado en beneficio de muchos.* ¿Qué es *mucho más ha abundado* sino porque todos, los librados por medio de Cristo, mueren temporalmente a causa de Adán, y a causa del mismo Cristo han de vivir sin fin? [91] *Y no es el don* —dice— *como* (la transgresión) *de un solo hombre pecador. Pues el juicio* (proveniente) *de uno solo* (llevó) *a la condenación; mas la gracia, después de muchas transgresiones,* (acabó) *en justificación. Por uno solo,* ¿qué significa sino un solo pecado? Porque continúa: *pero la gracia, después de muchas transgresiones.* ¡Que expliquen éstos cómo, por un solo pecado, el juicio llevó a la condenación, sino porque fue suficiente para condenar un solo pecado original, que se ha transmitido a todos los hombres! Por eso ciertamente, la gracia, después de muchos pecados, acabó en justificación, porque no solamente pagó aquel único pecado contraído originalmente, sino también los demás que cada hombre añade por el ejercicio

futuri (Rom 5,14). cuius futuri nisi Christi? et qualis forma nisi a contrario? quod alibi etiam breuiter dicit: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes uiuificabuntur* (1 Cor 15,22): sicut in illo illud, ita in isto istud. ipsa est forma, sed haec forma non omni ex parte conformis est. unde hic [a] apostolus secutus adiunxit: *sed non sicut delictum ita et donatio; si enim ob unius delictum multi mortui sunt, multo magis gratia dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in multos abundauit* (Rom 5,15). quid est *multo magis abundauit,* nisi quia omnes, qui per Christum liberantur, temporaliter propter Adam moriuntur, propter *(464)* ipsum autem Christum sine fine uicturi sunt? *et non,* inquit, *sicut per unum hominem peccantem, ita est et donum. nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem* (Rom 5,16). ex *uno* ergo quid nisi delicto? quia sequitur: *gratia autem ex multis delictis.* dicant isti, quomodo ex uno delicto in **[301]** condemnationem, nisi quia sufficit ad condemnationem etiam unum originale peccatum, quod in omnes homines pertransiit. gratia uero ideo ex multis delictis in iustificationem, quia non solum illud unum soluit, quod originaliter trahitur,

[91] Ib., II 69, 85, 98. Véase nt.40.

a] hinc PL.

de su propia voluntad [92]. *Porque si por el pecado de un solo hombre comenzó el reinado de la muerte, ¡cuánto más ahora, por un solo hombre, Jesucristo, vivirán y reinarán todos los que han recibido un derroche de gracia y el don de la salvación! Por tanto, si el pecado de uno trajo la condena a todos, también la justicia de uno traerá la salvación y la vida.* ¡Que todavía permanezcan en sus fatuas ideas y que digan que un solo hombre no ha transmitido la herencia del pecado, sino que ha dado el ejemplo del pecado! ¿Cómo, pues, *por el pecado de un solo hombre* (llegó) *a todos los hombres la condenación,* y no más bien por los muchos pecados propios de cada uno, sino porque, aunque aquel pecado sea uno solamente, es muy capaz de llevar a la condenación aun sin todos los demás juntos, como sucede con los niños que mueren, nacidos de Adán, si no han renacido en Cristo? [93]

¿Por qué, pues, este pobre me exige lo que no quiere oír del Apóstol, a saber, «por qué causa el pecado está en el niño: si es por su voluntad, o por el matrimonio, o por sus progenitores»? [94]

¡Que escuche por qué causa! Que escuche y calle por qué el pecado está en el párvulo: *Por el pecado de un solo hombre* —dice el Apóstol— (llegó) *a todos los hombres la condenación.* Pues dijo que todos van a la condenación por Adán y todos van a la justificación por Cristo, aunque ciertamente Cristo no lleva a la vida a todos los que mueren en Adán. Pero ha dicho *todos* y otra vez *todos* porque como sin Adán ninguno va a la muerte, así sin Cristo ninguno va a la vida. Lo mismo que decimos de un maestro de escuela, si está él solo en una población: «Este maestro enseña aquí las letras a todos», no porque todos las aprendan, sino porque nadie las aprende más que por medio de él [95].

Y, finalmente, a los que había dicho *todos,* después ha llamado *muchos,* dando a entender, sin embargo, que son los mismos en *todos* que en *muchos.* Dice: *Como, por la desobediencia de un solo hombre, todos se convirtieron en pecadores, así, por la obediencia de uno solo, muchos se convertirán en justos.*

La transmisión del pecado original

47. Todavía indaga por qué causa está el pecado en el recién nacido. Que le respondan las páginas santas: *Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres, por quien todos pecaron... Por el pecado de un solo hombre, muchos han muerto. El juicio* (proveniente) *de uno solo* (llevó) *a la condenación. Por el pecado de uno comenzó el reinado de la muerte por uno solo. Por el pecado de uno solo* (llevó) *a todos los hombres a la condenación. Por la desobediencia de uno solo, muchos se convirtieron en pecadores.* ¡Mira por qué causa el pecado está en el párvulo! ¡Que crea de una vez en el pecado original! ¡Que deje a los párvulos ir a Cristo para que se salven!

sed etiam cetera, quae in unoquoque homine motu propriae uoluntatis adduntur; *si enim ob unius delictum mors regnauit per unum, multo magis qui abundantiam gratiae et iustitiae accipiunt, in uita regnabunt per unum Iesum Christum. itaque sicut per unius delictum in omnes homines ad condemnationem, ita et per unius iustificationem in omnes homines ad iustificationem uitae* (Rom 5,17.18). adhuc permaneant in uanitate mentis suae et dicant unum hominem non propaginem traiecisse, sed exemplum praebuisse peccati. quomodo ergo *per unius delictum in omnes homines ad condemnationem* et non potius per multa sua cuiusque delicta, nisi quia, etiam si illud unum sit tantum, idoneum est perducere ad condemnationem etiam nullis additis ceteris, sicut perducit paruulos morientes, qui ex Adam nascuntur, nisi in Christo renascantur? quid ergo a nobis quaerit iste, quod non uult ab apostolo audire, per quid peccatum inueniatur in paruulo: utrum per uoluntatem an per nuptias an per parentes? ecce audiat per quid, audiat et taceat, per quid peccatum inueniatur in paruulo: *per unius delictum,* inquit apostolus, *in omnes homines ad condemnationem.* omnes autem dixit ad condemnationem per Adam et omnes ad iustificationem per Christum, cum utique **[302]** non omnes eos, qui moriuntur in Adam, transferat Christus ad uitam. sed omnes dixit atque omnes, quia sicut sine Adam nullus ad mortem, ita sine Christo nullus ad uitam; sicut dicimus de litterarum magistro, si in ciuitate solus est: omnes iste hic litteras docet, non quia omnes discunt, sed quia nemo nisi ab ipso. denique autem quos omnes dixerat, multos postea dixit, eosdem ipsos tamen omnes multosque significans: *sicut enim,* inquit, *per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi* (Rom 5,19).

47. Adhuc quaerat, per quid peccatum inueniatur in paruulo. respondeant ei paginae sanctae: *per unum hominem peccatum in hunc mundum intrauit et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt. ob unius delictum multi mortui sunt. iudicium ex uno in condemnationem. ob unius delictum mors regnauit per unum. per unius delictum in omnes homines ad condemnationem. per unius inoboedientiam peccatores constituti sunt multi* (Rom 5,12.15-19). ecce per quid delictum inuenitur in paruulo! iam credat originale peccatum, sinat uenire paruulos, ut saluentur, ad Christum.

[92] Ib., II 103 y 113. Véase nt.40.
[93] Véase nt.33.
[94] Cf. R2J II 24.
[95] Ib., II 209.

CAPITULO XXVIII

Explicación del texto del Apóstol

XXVIII. ¿Qué es lo que quiere decir: «No peca este que nace; no peca aquel que ha engendrado; no peca este que ha creado? ¿Por qué grietas, entre tantas defensas de inocencia, te imaginas que ha entrado el pecado?» [96]

¿Para qué busca una grieta oculta, teniendo un portón tan abierto? *Por un solo hombre,* dice el Apóstol; *por el pecado de uno solo,* dice el Apóstol; *por la desobediencia de un solo hombre,* dice el Apóstol. ¿Para qué busca más? ¿Para qué mayor apertura? ¿Para qué tanto insistir?

Origen del mal y del pecado

48. «Si el pecado —dice— procede de la voluntad, la voluntad es mala, porque produce el pecado. Si procede de la naturaleza, es que la naturaleza es mala» [97]. Respondo rápidamente: El pecado procede de la voluntad. ¿Pregunta, tal vez, si también el pecado original? Respondo: Totalmente, también el pecado original, porque también éste fue sembrado por la voluntad del primer hombre, de modo que a la vez, por un lado, estuviese en él y, por otro, se transmitiese a todos. Pero porque a continuación ha añadido: «Si procede de la naturaleza, es que la naturaleza es mala», le pido que, si puede, me responda; del mismo modo que está claro que por una volun-

XXVIII. Quid est quod dicit: «non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat iste qui condidit: per quas rimas inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum?» quid quaerit latentem rimam, cum habeat apertissimam ianuam? *per unum hominem,* ait apostolus; *per unius delictum,* ait apostolus; *per inoboedientiam unius* **[303]** *hominis,* ait apostolus. quid quaerit amplius? quid quaerit apertius? quid quaerit inculcatius?

48. «Si peccatum», inquit, «ex uoluntate est, mala uoluntas, quae peccatum facit; si ex natura, mala natura». cito respondeo: ex uoluntate peccatum est. quaerit forte, utrum et originale peccatum. respondeo: prorsus et originale peccatum, quia et hoc ex uoluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset et in omnes transiret. sed quod secutus adiunxit: «si ex natura, mala natura», quaero ab illo, ut, si potest, respondeat, sicut manifestum est ex uoluntate mala tamquam ex arbore

[96] Ib., II 24, 27, 35, 38, 39, 40, 44, 47, 57, 63, 69, 85, 98, 103, 113, 114 y 209. Véase nt.40.
[97] Ib., V 26.

tad mala son hechas todas las obras malas, como de un árbol malo proceden sus frutos, así que explique de dónde se ha originado la misma voluntad mala, es decir, el mismo árbol malo de los frutos malos [98].

Si procede de un ángel, ¿qué era el mismo ángel sino una obra buena de Dios? Si del hombre, ¿qué era el propio hombre sino una obra buena de Dios? Más aún, porque la voluntad mala del ángel se ha originado del ángel, y del hombre la que tiene el hombre, ¿qué eran estas dos antes de que naciesen en ellas estos males sino una obra buena de Dios y naturaleza buena y digna de alabanza? ¡Mira, pues, cómo el mal nace del bien, ni ha existido absolutamente nada de donde podría nacer sino del bien!

Yo digo que el origen es la misma voluntad mala, no precedida de ningún mal. Y no han sido las obras malas, que no proceden sino de la voluntad mala, como de un árbol malo. Sin embargo, la mala voluntad ha podido originarse de un bien no precisamente porque este bien ha sido creado por Dios, que es bueno, sino porque ha sido hecho de la nada, no de Dios [99].

¿Qué significa entonces lo que dice: «Si la naturaleza es obra de Dios, no es posible permitir que la obra del diablo se transmita por una obra de Dios»? ¿Es que la obra del diablo no nació, acaso, en una obra de Dios, cuando nació como primicia en el ángel, que se hizo diablo? [100] Si el mal, que ciertamente no existía en parte alguna, pudo nacer en una obra de Dios, ¿por qué el mal, ya existente en alguna parte, no pudo

mala fructus eius fieri omnia opera mala, sic ipsam uoluntatem malam, id est ipsam fructuum malorum arborem malam unde dicat exortam. si ex angelo, quid erat ipse angelus nisi bonum opus dei? si ex homine, quid erat ipse homo nisi bonum opus dei? immo quia uoluntas mala angeli [a] ex angelo, ex homine homini orta est, quid erant haec duo, antequam in eis ista mala orirentur, nisi bonum opus dei et bona atque laudanda natura? ecce ergo ex bono oritur malum nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono, ipsam dico uoluntatem malam, quam nullum praecessit malum, non opera mala, quae non sunt nisi ex uoluntate mala tamquam ex arbore mala. nec ideo tamen ex bono potuit oriri uoluntas mala, quia bonum factum est a bono deo, sed quia de nihilo factum est, non de deo. quid ergo est quod dicit: «si natura opus est dei, per opus dei opus diaboli transire non sinitur»? nonne opus diaboli, **[304]** quando primum in angelo, qui diabolus factus est, ortum est, in opere dei ortum est? quapropter si malum, quod omnino nusquam erat, in dei opere oriri potuit, cur malum, quod alicubi iam erat, per opus dei

[98] Ib., V 41.
[99] Ib., V 38 y 39, 35 y 54. Véase R2J, introducción, p.415ss.
[100] Cf. *La ciudad de Dios* XII 6-9: BAC n.171 vol.16 3.ª ed., 762-773.

a] angelo PL.

propagarse por una obra de Dios [101], sobre todo cuando el Apóstol se sirve de esta misma palabra al decir: *Y así se propagó a todos los hombres?* ¿Es que los hombres no son obra de Dios? Luego el pecado se propagó por los hombres, esto es, la obra del diablo por la obra de Dios. Y para decirlo de otro modo: porque la obra del diablo, es decir, el pecado, originado por medio del mismo diablo, que es hechura y obra de Dios, se propagó por medio de otra obra de Dios, esto es, por el hombre. La obra de una obra de Dios por medio de otra obra de Dios [102].

En consecuencia, Dios es el solo inmutable y de bondad omnipotente, el cual, aun antes de que existiese mal alguno, hizo todas las obras buenas y saca siempre el bien aun de las obras malas, que se han producido en las obras buenas hechas por él.

CAPITULO XXIX

Conocimiento del Apóstol sobre el pecado original

XXIX 49. Sigue: «En un hombre con razón es vituperada la intención y alabado su origen, porque son dos cosas que se contraponen. Pero en el párvulo es una sola cosa, la naturaleza únicamente, porque no hay voluntad. Es decir, que esta única cosa habrá que atribuirla o a Dios o al demonio. Si la naturaleza existe por Dios, no puede existir en ella el mal original; si procede del diablo, no podrá haber nada en el hombre que sea obra de Dios. Así, pues, el que defiende el mal original es un perfecto maniqueo».

Todo lo contrario. ¡Que escuche mejor lo que es verdadero! En un hombre con razón es vituperada la intención y alabada la naturaleza, porque son dos cosas las que se contraponen. Pero en el párvulo tampoco hay una cosa solamente, esto es, la naturaleza, en la cual el Dios bueno creó al hombre; porque tiene, además, el vicio, que por uno solo se propagó a todos los hombres, como lo entiende el Apóstol [103]; no como lo desfigura Pelagio, o Celestio, o cualquiera de sus discípulos. Por lo tanto, una de estas dos cosas que he dicho que están en el párvulo se atribuye a Dios, la otra al diablo. Y el que ambas cosas, por causa de una de las dos, es decir, por causa del vicio, estén sometidas al dominio del diablo, no es un inconveniente, porque no sucede por la potestad del diablo, sino de Dios; el vicio, en efecto, está sometido al vicio, y la naturaleza a la naturaleza. Porque también en el diablo están las dos cosas, para que, cuando los amados y elegidos *sean sacados del dominio de las tinieblas,* al que con toda razón están sometidos, aparezca claramente qué es lo que se da a los buenos justificados por Dios, que saca bien de los bienes en los mismos males.

Prueba del origen del pecado original: el bien creado

50. En cambio, lo que a nuestro adversario le ha parecido casi una expresión religiosa: «Si la naturaleza es de Dios, no

transire non potuit, praesertim cum ipso uerbo utatur apostolus dicens: *et ita in omnes homines pertransiit* (Rom 5,12)? numquid homines non sunt opus dei? pertransiit ergo peccatum per homines, hoc est opus diaboli per opus dei, atque ut alio modo id ipsum dicam, quia [b] diaboli opus, id est peccatum per ipsum diabolum exortum, qui factura uel opus est dei, per aliud opus dei, id est hominem pertransiit [b], opus operis dei per opus dei. et ideo deus est solus inmutabilis et potentissimae bonitatis, quia et antequam esset ullum malum, bona opera fecit omnia et de malis, quae in bonis ab eo factis orta sunt, bene operatur per omnia.

XXIX. 49. «In uno», inquit, «homine iure uituperatur intentio et origo laudatur, quia duo *(465)* sunt, quae contrariis adplicentur; in paruulo autem unum est, natura tantum, quia uoluntas non est. illud ergo unum», inquit, «aut deo adscribetur aut daemoni. si natura», inquit, «per deum est, non potest in ea esse originale malum; si a diabolo, nihil erit, per quod homo diuino operi uindicetur. perfecte itaque Manicheus est, qui malum originale defendit». audiat potius aduersum ista quod uerum est. in uno homine iure uituperatur intentio et natura laudatur, quia duo sunt, quae contrariis adplicentur; sed etiam in paruulo non unum est tantum, id est natura, in qua creatus est homo a deo bono; habet enim et uitium, quod per unum **[305]** in omnes homines pertransiit, sicut sapit apostolus, non sicut desipit Pelagius uel Caelestius uel eorum quicumque discipulus. horum itaque duorum, quae in paruulo esse diximus, unum adscribitur deo, alterum diabolo. et quod utrumque propter unum horum, id est propter uitium subicitur potestati diaboli, ideo non est incongruum, quia non fit ipsius diaboli potestate, sed dei; subicitur autem uitium uitio, natura naturae, quia et in diabolo utrumque est, ut, cum dilecti et electi de potestate tenebrarum eruuntur, cui iure subduntur, adpareat quid donetur iustificatis bonis a deo bona [a] bene operante de malis.

50. Quod autem iste sibi quasi religiose dicere uisus est: «si natura per deum est, non potest in ea esse originale malum», nonne religiosius

[101] Cf. R2J V 36.
[102] Ib., V 26.

b] quia... pertransiit *omit.* PL.

[103] Véase nt.51.

a] bono PL.

puede existir en ella el mal original», ¿acaso a otro no le puede parecer más religiosa aún la expresión: «Si la naturaleza es de Dios, no puede en ella producirse mal alguno»? Y, sin embargo, es falso [104], porque esto es lo que quisieron afirmar los maniqueos; y se empeñaron en que no era una criatura de Dios hecha de la nada, sino en llenar de todos los males la misma naturaleza de Dios.

Porque el mal no se produjo sino en el bien ciertamente; no en el bien sumo e inmutable, cual es la naturaleza de Dios, sino en el bien hecho de la nada por la sabiduría de Dios. Es por esto por lo que el hombre es una obra de Dios, porque no existiría el hombre si no fuese creado por la obra de Dios. Como tampoco existiría el mal en los párvulos si la voluntad del primer hombre no hubiese pecado y propagado el pecado original a partir de este origen viciado.

a) *Prueba por los testimonios de la Escritura*

Luego no es como éste dice: que «es perfectamente un maniqueo el que defiende el pecado original», sino que es perfectamente un pelagiano el que no cree en el mal original. Porque no fue desde que comenzó a existir la doctrina pestilente de Manés cuando los párvulos bautizados en la Iglesia de Dios comenzaron a recibir los exorcismos y la insuflación para demostrar con estos misterios que no son trasladados al reino de Cristo, sino los sacados del dominio de las tinieblas [105]. O que en los libros de Manés se lee que *el hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido;* o que *por un solo hombre entró el pecado en este mundo,* y lo que sigue perteneciente a la misma sentencia que he recordado arriba; o que *Dios castiga el pecado de los padres en los hijos;* o lo que está escrito en el salmo: *Yo en maldades fui concebido y en pecados mi madre me alimentó en su seno* [106]; o: *El hombre es semejante a la vanidad, sus días pasan como una sombra;* o: *He aquí que han envejecido mis días, y mi existencia es como la nada delante de ti; pero, sin embargo, todo hombre viviente es vanidad total;* o lo que dice el Apóstol: *Toda criatura está sujeta a la vanidad;* o en el libro del Eclesiastés: *Vanidad de vanidades y todo vanidad. ¿Qué saca el hombre de todas las fatigas que lo fatigan bajo el sol?;* o en el libro del Eclesiástico: *Un pesado yugo oprime a los hijos de Adán desde el día en que salen del seno de su madre hasta el día en que vuelven a la tierra madre de todos;* o lo que dice el Apóstol: *Todos mueren en Adán;* o lo que dice el santo Job cuando habla de sus pecados: *El hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de inquietudes, se marchita como flor de heno, huye como sombra, sin pararse; ¿y sobre un tal tienes cuidado y le citas a juicio contigo? ¿Quién podrá sacar pureza de lo impuro? Nadie. Aunque su vida fuese de un solo día sobre la tierra.* Efectivamente, la misma lectura, donde aparece con claridad de qué habla, ha llamado impurezas, porque quiso dar a entender los pecados.

sibi alius uidetur dicere: si natura per deum est, non potest in ea oriri ullum malum? et tamen falsum est; hoc enim Manichei adserere uoluerunt et non creaturam dei factam de nihilo, sed ipsam naturam dei malis omnibus inplere conati sunt. non enim ortum est malum nisi in bono nec tamen summo et inmutabili, quod est natura dei, sed facto de nihilo per sapientiam dei. est itaque per quod homo diuino operi uindicetur, quia non esset homo, nisi diuino opere crearetur. malum autem non esset in paruulis, nisi uoluntate primi hominis peccaretur et origine uitiata peccatum originale traheretur. non ergo sicut iste ait: «perfecte Manicheus est, qui malum originale defendit», sed perfecte Pelagianus est, **[306]** qui malum originale non credit. neque enim ex quo esse coepit Manichei pestilentiosa doctrina, ex illo coeperunt in ecclesia dei paruuli baptizandi exorcizari et exsufflari, ut ipsis mysteriis ostenderetur non eos in regnum Christi nisi erutos a tenebrarum potestate transferri (cf. Col 1,13), aut in libris Manichei legitur, quod uenerit *filius hominis quaerere et saluare quod perierat* (Lc 19,10), aut quod *per unum hominem peccatum in hunc mundum intrauit* (Rom 5,12) et cetera ad eandem sententiam pertinentia, quae supra commemorauimus, aut quod reddit deus peccata patrum in filios (cf. Ex 20,5), aut quod in psalmo *(466)* scriptum est: *ego in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis mater mea in utero me aluit* (Ps 50,7), aut: *homo uanitati similis factus est, dies eius uelut umbra praetereunt* (Ps 143,4), aut: *ecce ueteres posuisti dies meos, et substantia mea quasi nihil ante te; uerumtamen uniuersa uanitas, omnis homo uiuens* (Ps 38,6), aut quod apostolus dicit: *omnis creatura uanitati subiecta est* (Rom 8,20), aut in libro Ecclesiaste: *uanitas uanitatum et omnia uanitas. quae abundantia est homini in omni labore suo quem ipse laborat sub sole* (Eccl 1,2.3)? aut in libro Ecclesiastico: *iugum graue super filios Adam a die exitus de uentre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium* (Eccli 40,1), aut quod dicit apostolus: *in Adam omnes moriuntur* (1 Cor 15,22), aut quod dicit **[307]** sanctus Iob, ubi de peccatis suis loquitur: *homo enim natus ex muliere breuis uitae et plenus iracundiae sicut flos feni decidit; fugit autem sicut umbra et non stabit. nonne et huius curam fecisti et hunc fecisti intrare in conspectu tuo in iudicium? quis enim erit mundus a sordibus? ne unus quidem, etiamsi unius diei fuerit uita eius super terram* (Iob 14,1-5). quas enim dixerit sordes, quia peccata intellegi uoluit, ipsa lectio indicat, ubi prorsus unde loquatur adparet. unde est et illud apud

[104] Véase nt.177.
[105] Cf. II 2,4. Véase nt.43.
[106] Cf. S. FULGENTIUS, *De verit. praedest.* I 10.

Lo mismo es aquello del profeta Zacarías cuando se le quita al sacerdote el vestido sucio y se le dice: *Mira, he quitado de ti tus pecados.*

Yo creo que todos estos testimonios y otros semejantes, que están indicando que todo hombre nace bajo el dominio del pecado y de la maldición, no son leídos en medio de las tinieblas de los maniqueos, sino en la luz de los católicos.

b) *Prueba por los testimonios de la tradición*

51. ¿Y qué diré de los mismos comentaristas de las divinas Escrituras que han florecido en la Iglesia católica? ¿Cómo no se han empeñado en destruir estos testimonios con interpretaciones distintas sino porque estaban firmes en la fe antiquísima y solidísima, sin dejarse arrastrar por las novedades del error? Si quisiera reunir y utilizar todos sus testimonios, por una parte sería demasiado prolijo y, por otra, me parece que quizás me habría apoyado menos de lo que debía en la autoridad de los libros canónicos, de los cuales no nos debemos apartar.

Sin embargo, para no hablar del beatísimo Ambrosio, a quien Pelagio, como ya he recordado [107], ha rendido un gran testimonio de integridad en la fe; Ambrosio no defendió otra cosa en los párvulos necesitados de Cristo como médico sino el pecado original [108]. ¿Acaso dirá alguno que también Cipriano, digno de una corona de gloria, fue íntegramente o quizás hasta hubiera podido ser algo maniqueo? Sabemos que sufrió martirio antes que esta peste hiciera su aparición en el mundo romano, y, sin embargo, en su libro *El bautismo de los párvulos* defendió de tal modo el pecado original que llega a decir que conviene bautizar al párvulo aun antes de los ocho días, en caso de necesidad, para que no perezca su alma. Así quiere dar a entender que tanto más fácilmente llega al bien del bautismo cuanto más pronto le son perdonados los pecados, no los propios, sino los ajenos [109].

¡Que este pobre se atreva a decir que tales autores son maniqueos! Y que salpique con este crimen impío a la tradición antiquísima de la Iglesia, según la cual los párvulos son exorcizados, como he dicho, e insuflados para que, *arrancados del dominio de las tinieblas,* es decir, del diablo y de sus ángeles, *sean trasladados al reino de Cristo!*

En cuanto a mí, ¡estoy más dispuesto a aguantar cualquier maldición y afrenta con estos grandes varones y con la Iglesia de Cristo, firmemente asegurada en la antigüedad de esta fe, que a recibir alabanzas con los pelagianos por la lisonja de cualquier discurso!

CAPITULO XXX

La concupiscencia es consecuencia del pecado original

XXX 52. Dice: «Repites y afirmas [110] que no existiría la concupiscencia si el hombre no hubiese pecado antes, pero el matrimonio existiría aunque ninguno hubiese pecado». Yo no he dicho que no existiría concupiscencia alguna, porque existe

prophetam Zachariam, ubi aufertur a sacerdote uestis sordida et dicitur ei: *ecce abstuli peccata tua* (Zach 3,4). puto, quod ista omnia et cetera huius modi, quae indicant omnem hominem sub peccato et maledicto nasci, non leguntur in tenebris Manicheorum, sed in luce catholicorum.

51. Quid autem dicam de ipsis diuinarum scripturarum tractatoribus, qui in catholica ecclesia floruerunt, quomodo haec non in alios sensus conati sunt uertere, quoniam stabiles erant in antiquissima et robustissima fide, non autem nouitio mouebantur errore? quos si colligere et eorum testimoniis uti uelim, et nimis longum erit et de canonicis auctoritatibus, a quibus non debemus auerti, minus fortasse uidebor praesumpsisse quam debui. uerumtamen, ut omittam beatissimum Ambrosium, cui Pelagius, sicut iam commemoraui, tam magnum integritatis in fide perhibuit testimonium — qui tamen Ambrosius nihil aliud defendit in paruulis, ut haberent necessarium medicum Christum, nisi originale peccatum — numquid **[308]** et gloriosissimae coronae Cyprianus dicetur ab aliquo non solum fuisse, sed uel esse potuisse Manicheus, cum prius iste sit passus, quam illa in orbe Romano pestis adparuit? et tamen in libro de baptismate paruulorum ita defendit originale peccatum, ut propterea dicat et ante octauum diem, si necesse sit, paruulum baptizari oportere, ne pereat anima eius. quem tanto uult intellegi ad indulgentiam baptismi facilius peruenire, quanto magis ei dimittuntur non propria, sed aliena peccata. hos iste audeat dicere Manicheos et antiquissimam ec*(467)*clesiae traditionem isto nefario crimine aspergat, qua exorcizantur, ut dixi, et exsufflantur paruuli, ut in regnum Christi a potestate tenebrarum, hoc est diaboli et angelorum eius, eruti transferantur. nos autem paratiores sumus cum istis uiris et cum ecclesia Christi in huius fidei antiquitate firmata quaelibet maledicta et contumelias perpeti quam cum Pelagianis cuiuslibet eloquii praedicatione laudari.

XXX. 52. «Ais iterum», inquit, «et dicis: nulla esset concupiscentia, nisi homo ante peccasset, nuptiae uero essent, etiamsi nemo peccasset»; non dixi: nulla esset concupiscentia, quia est et glorianda con-

[107] Cf. I 35,40; II 5,15.
[108] Cf. 1,35 40.
[109] Cf. S. Cyprianus, *Ep.* 64,2.
[110] Cf. I 1,1.

también una concupiscencia digna de alabanza, como es la espiritual, por la que apetecemos la sabiduría; sino que he dicho: «Esta concupiscencia vergonzosa no existiría jamás» [111]. ¡Que vuelva a leer mis palabras el mismo que las ha citado para que se vea con qué mala fe él las ha recordado! ¡Y que la llame con el nombre que quiera! Yo he dicho que no existiría si el hombre antes no hubiese pecado, aquella concupiscencia de la cual se avergonzaron en el paraíso los que cubrieron sus vergüenzas, y nadie niega que es una consecuencia, porque había precedido un pecado de desobediencia.

Pero, si quiere entender qué experimentaron, considere qué es lo que cubrieron. En realidad, se hicieron ceñidores de hojas de higuera, no vestidos, porque ceñidores se dice en griego περιζώματα. Pero ¿qué es lo que cubren los *perizómata?* Saben todos que muchos latinos lo traducen por *taparrabos (campestria)* [112]. Y ¿quién ignora qué partes del cuerpo cubren los taparrabos? Porque las cubrían los jóvenes romanos cuando, desnudos, se ejercitaban en el campo de Marte. De ahí ha tomado nombre esta clase de vestido [113].

cupiscentia spiritalis, qua concupiscitur sapientia (Sap 6,21), sed dixi: «nulla esset pudenda concupiscentia». relegantur uerba mea, quae etiam ipse posuit, ut quanta ab illo fraude commemorentur adpareat. sed quo uoluerit eam nomine appellet, **[309]** illa dixi quod non esset, nisi homo ante peccasset, de qua erubuerunt in paradiso, qui pudenda texerunt, quam nemo negat, quoniam peccatum inoboedientiae praecesserat, ideo subsecutam. qui autem uult intellegere quid senserint, debet considerare quid texerint. succinctoria quippe sibi de foliis ficulneis, non uestimenta fecerunt (cf. Gen 3,7), quae succinctoria graece περιζώματα nuncupantur. quid autem cooperiant perizomata, omnibus notum est, quae nonnulli latini campestria sunt interpretati. quis autem ignorat qui campestrantur quas partes corporis contegant? has enim tegebant Romani iuuenes, quando nudi exercebantur in campo, unde hoc genus tegminis tale nomen accepit.

[111] Cf. I 1.
[112] Cf. *La ciudad de Dios* XIV 17: BAC n.172 vol.17 3.ª ed., 114; *Contra las dos cartas de los pelagianos* I 32: BAC n.79 vol.9 2.ª ed., 426.
[113] Véase nt.16.
a] non nisi PL.

CAPITULO XXXI

INTERPRETACIÓN MALICIOSA DE LOS HEREJES

XXXI 53. Continúa: «El matrimonio, por consiguiente, que, según dices, pudo existir sin la concupiscencia, sin la excitación de los cuerpos, sin la necesidad de los sexos, tú lo declaras laudable; en cambio, este matrimonio que ahora está en juego lo declaras inventado por el diablo. De este modo el matrimonio que, según tus sueños, pudo ser instituido, lo declaras bueno; pero este del que habla la Escritura divina: *El hombre abandonará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos en una sola carne,* reconoces que es un mal diabólico; que, en definitiva, debe llamarse enfermedad y no matrimonio».

No es extraño que los pelagianos se empeñen en desfigurar mis palabras hacia el significado que ellos quieren, cuando están acostumbrados a hacer lo mismo aun con las Escrituras santas, según suelen hacerlo los demás herejes, y no en algún pasaje oscuro, sino precisamente cuando los testimonios son claros y evidentes.

En efecto: ¿quién iba a afirmar que ha podido existir el matrimonio sin la excitación de los cuerpos ni la necesidad de los sexos? Realmente, Dios hizo el sexo, porque *los hizo varón y mujer,* como está escrito. ¿Cómo entonces iba a poder realizarse que los que tenían que unirse para poder engendrar por la misma unión no excitaran sus cuerpos, puesto que la unión corporal del hombre a su pareja no es posible si falta la exci-

XXXI. 53. «Illae ergo nuptiae», inquit, «quae sine concupiscentia, sine motu corporum, sine necessitate sexuum, ut dicis, esse potuerunt, a te pronuntiantur laudabiles; ista uero coniugia, quae nunc aguntur, a diabolo inuenta definis. illa itaque», inquit, «quae institui potuisse somnias, bona deliberas, ista uero, de quibus dicit scriptura diuina: *relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una* (Gen 2,24), profiteris mala diabolica, morbum postremo debere, non coniugium nuncupari». non est mirum, si Pelagiani dicta nostra in sensus quos uolunt detorquere conantur, quando et de scripturis sanctis, non ubi obscure aliquid dictum est, sed ubi clara et aperta sunt testimonia, id facere consueuerunt more quidem haereticorum etiam ceterorum. quis enim diceret sine motu corporum, sine necessitate sexuum nuptias esse **[310]** potuisse? deus enim fecit sexus, quia *masculum et feminam fecit eos* (Gen 1,27), sicut scriptum est. unde autem fieri posset, ut qui fuerant coniungendi et ipsa coniunctione generaturi sua corpora non mouerent, quandoquidem nullus fit hominis ad hominem corporalis ac-

tación del cuerpo? Por lo tanto, la cuestión aquí no es sobre la excitación corporal, sin la cual no podrían unirse en absoluto, sino sobre la excitación vergonzosa de los genitales, que ciertamente no habría existido sin que hubiera faltado la cópula fecunda, si los genitales hubiesen obedecido no a la concupiscencia, sino a la voluntad, como los demás miembros [114]. ¿O es que acaso, aun ahora, no manda la voluntad al pie, al brazo, al dedo, al labio, a la lengua, y al instante obedecen a nuestro antojo? Y lo que es aún más maravilloso: que mande, como guste, a la secreción interna de la vejiga, aunque no haya necesidad de evacuar, y fluya y obedezca. Y, en todo caso, la voluntad manda a las mismas vísceras y nervios ocultos que controlan dicha secreción para que la estimulen, la obliguen y la eyaculen; y, si hay salud, obedecen a la voluntad sin dificultad.

Por consiguiente, ¿con cuánta mayor facilidad y serenidad, obedeciendo las partes genitales del cuerpo, vendría la erección del mismo miembro y sería engendrado el hombre, si a aquellos desobedientes no les hubiese sido dado, en justo castigo, la desobediencia de estos mismos miembros? Castigo que sienten los castos, que, sin duda alguna, preferirían, si pudiesen, engendrar los hijos a las órdenes de su voluntad antes que con la comezón lasciva del placer [115]. Por el contrario, los impuros, que, a causa de esta enfermedad, codician lujuriosamente no sólo a las meretrices, sino incluso a sus propias esposas, se regodean desenfrenadamente de este suplicio de la carne con otro suplicio mucho más grave de la mente.

cessus, si desit corporis motus? non ergo hic quaestio est de motu corporum, sine quo non possent omnino misceri, sed *(468)* de pudendo motu genitalium, qui profecto non esset et tamen seminatrix commixtio non deesset, si genitalia non libidini, sed uoluntati sicut cetera membra seruirent. an non etiam nunc in corpore mortis huius imperatur pedi, brachio, digito, labro, linguae, et ad nutum nostrum continuo porriguntur? humori denique, quod est mirabilius, in uesica intus posito qui, et quando eius copia non urgemur, imperatur ut profluat et obtemperat? immo ipsis abditis uisceribus et neruis, quibus idem humor continetur, imperatur, ut eum propellant, exprimant, eiciant, et, si sanitas adest, sine difficultate seruiunt uoluntati. quanto ergo facilius atque tranquillius oboedientibus genitalibus corporis partibus et ipsum membrum porrigeretur et homo seminaretur, nisi hominibus illis inoboedientibus membrorum istorum inoboedientia iusto supplicio redderetur? quod supplicium casti sentiunt, qui procul dubio mallent, si possent, iubente uoluntate quam pruriente uoluptate filios seminare. inmundi autem, qui propter istum morbum non solum meretrices, uerum etiam coniuges amant, de hoc supplicio carnis grauiore supplicio mentis exultant.

[114] Véase nt.16.

[115] Cf. I 7 p.101s. Observación digna de San Agustín acerca del dominio despótico de la voluntad sobre los miembros, y del dominio político sobre las mismas vísceras, influyendo indirectamente en la «somatización» del organismo para estimular o cortar las secreciones endocrinas. Véase nota complementaria n.[23]: *La moral del matrimonio cristiano* p.962.

CAPITULO XXXII

Bondad del único matrimonio instituido por Dios

XXXII 54. ¡Lejos, pues, de mí el lenguaje, que éste pretende atribuirme de que «el matrimonio actual ha sido inventado por el diablo»! Es del todo el mismo matrimonio que Dios instituyó desde el principio [116]. Porque este bien suyo, instituido para la generación de los hombres, no se lo ha quitado ni a los hombres condenados, a quienes no ha quitado tampoco la sensación de la carne, ni sus miembros, que son, indudablemente, dones suyos, aunque condenados a muerte por una condenación bien merecida. Repito que éste es el matrimonio del que se ha dicho —exceptuado el gran sacramento de Cristo y de la Iglesia aquí simbolizado—: *Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne.*

Efectivamente, esto fue pronunciado antes del pecado, y, si nadie hubiese pecado, habría podido realizarse sin la concupiscencia vergonzosa. Y ahora, aunque no se realice sin ella en este cuerpo de muerte, sin embargo, no deja de realizarse el que el hombre se una a su mujer y sean los dos una sola carne. Por lo cual, aunque se dice que una cosa es el matrimonio de ahora y otra el que hubiera podido existir si nadie hubiese pe-

[311] XXXII. 54. Absit ergo, ut dicamus, quod nos dicere iste confingit. ista coniugia, quae nunc aguntur, a diabolo inuenta [a] prorsus ipsae sunt nuptiae, quas ab initio deus instituit. hoc enim bonum suum ad hominum generationem institutum etiam damnatis hominibus non detraxit, quibus non detraxit etiam sensus carnis et membra, procul dubio munera sua, quamuis iam debita damnatione moritura. istae, inquam, sunt nuptiae, de quibus dictum est — excepto, quod hic figuratum est, magno illo Christi et ecclesiae sacramento (cf. Eph 5,32) —: *propterea relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una* (Gen 2,24). hoc enim ante peccatum dictum est et, si nemo peccasset, sine pudenda libidine posset fieri. et nunc quamuis sine illa non fiat in corpore mortis huius, ipsum est tamen quod non cessat fieri, ut adhaereat homo uxori suae et sint duo in carne una. quamobrem etsi dicitur nunc alias esse nuptias, alias uero, si nemo

[116] Seguimos aquí el texto latino de PL por parecernos más claro.

a] confingit, «ista... inventa». PL.

cado, se dice esto no según su naturaleza, sino según una cierta disposición degradada. Así como se dice que es otro hombre, aunque sea el mismo, cuando ha cambiado de vida para mejor o para peor —realmente, una cosa es el justo y otra el pecador, aunque sea el mismo hombre personalmente—, del mismo modo, una cosa es el matrimonio sin concupiscencia vergonzosa y otra con ella; y, sin embargo, en su constitución, que une legítimamente a la mujer con su marido, y guarda la fidelidad del débito carnal inmune del pecado de adulterio, y realiza de manera legítima la generación de los hijos, es idénticamente el mismo matrimonio que Dios instituyó; aun cuando el diablo haya herido con la persuasión antigua del pecado no al matrimonio, sino a los hombres, que hacen el matrimonio, persuadiéndoles al pecado de desobediencia, al cual, por justo juicio de Dios, le fue devuelto en reciprocidad la desobediencia de los miembros, en la cual los casados, aunque se avergüencen de su desnudez, sin embargo, no han podido perder por completo la bondad del matrimonio instituido por Dios.

CAPITULO XXXIII

Interpretación del pecado original en los párvulos

XXXIII 55. Y aquí nuestro interlocutor pasa de los que se han casado a los que han engendrado, por los cuales disputo tan duramente en esta cuestión contra los nuevos herejes; y, empujado por una oculta inspiración de Dios, afirma algo don-

peccasset, esse potuisse, non secundum earum naturam, sed secundum quandam in deterius mutatam dicitur qualitatem. sicut alius dicitur, quamuis idem ipse sit homo, qui mutauerit uitam siue in melius siue in deterius — aliud est enim iustus, aliud peccator, quamuis idem ipse sit homo — sic aliae nuptiae sine pudenda libidine, aliae cum pudenda libidine, cum tamen secundum constitutionem suam, qua legitime coniungitur mulier uiro et fides carnalis debiti ab adulteriorum peccato seruatur inmunis et hoc more legitimo filii seminantur, eaedem ipsae sunt nuptiae, quas deus instituit, quamuis diabolus non *(469)* ipsas, sed homines, ex quibus nuptiae fiunt, antiqua peccati **[312]** persuasione sauciauerit inoboedientiae persuadendo peccatum, cui per diuinum iudicium inoboedientia *membrorum reciproca redderetur, in qua coniugati,* quamuis erubuerint nuditatem suam, nuptiarum tamen a deo institutam non omnimodo potuerunt amittere bonitatem.

XXXIII. 55. Hinc iste pergit ab eis, qui coniunguntur, ad eos, qui gignuntur, propter quos in hac quaestione tantis aduersus nouos haereticos disputationibus laboramus, et occulto dei conpulsus instinctu

de, por propia confesión, resuelve todo este problema. En efecto, queriendo excitar contra mí mayor hostilidad, porque sostengo que los párvulos, aun los de matrimonio legítimo, nacen bajo el dominio del pecado, dice: «Afirmas tú que aquellos que nunca han nacido hubieran podido ser buenos, pero que estos que han llenado el mundo, en favor de los cuales Cristo ha muerto, son obra del diablo, nacidos de la enfermedad y culpables desde un principio. Por consiguiente —continúa— queda probado que no pretendes otra cosa que negar que Dios es el creador de los hombres».

En realidad, yo no digo sino que el creador de todos estos hombres, aunque todos nazcan bajo el dominio del pecado y perezcan si no renacen, no es otro que Dios. Por supuesto que por la persuasión del diablo fue sembrada la corrupción, por la cual los hombres nacen bajo el dominio del pecado, pero no por la naturaleza creada por la que son hombres. En cambio, que la concupiscencia vergonzosa no excite los miembros sino cuando queremos, ¡tampoco es enfermedad! Que la cópula lícita *y honesta de los cónyuges, ¡tampoco se avergüence de ella* al evitar toda mirada y buscar el secreto, tampoco es enfermedad! Que el Apóstol no prohíba poseer las propias esposas con esta morbosidad, ¡tampoco es enfermedad! Porque lo que el texto griego trae: ἐν πάθει ἐπιθυμίας, algunos lo han traducido en latín por *in morbo desiderii:* con deseo morboso; otros, en cambio, traducen: *in passione concupiscentiae:* con pasión carnal; o de algún otro modo, según los códices, tanto unos como otros. En latín, la palabra *passio,* sobre todo en el

dicit aliquid, ubi totum istum nodum sua confessione dissoluit. uolens enim nobis maiorem inuidiam commouere, quia dicimus etiam de legitimis nuptiis sub peccato paruulos nasci, «illos ergo», inquit, «qui numquam nati sunt, bonos potuisse esse dicis, istos uero, qui mundum inpleuerunt, pro quibus Christus mortuus est, diaboli opus et de morbo natos et ab exordio reos definis. probaui itaque», inquit, «nihil te aliud agere, quam ut deum neges horum, qui sunt, hominum conditorem». ego quidem conditorem hominum omnium, quamuis omnes sub peccato nascantur et pereant, nisi renascantur, non dico nisi deum; uitium quippe inseminatum est persuasione diaboli, per quod sub peccato nati sunt, non natura condita qua homines sunt. libido autem pudenda non moueat membra, nisi quando uolumus, et non est morbus; non de illa erubescat *etiam licitus et honestus coniugatorum concubitus* uitando conspectum et adpetendo secretum, et non est morbus; non prohibeat apostolus in hoc morbo possideri uxores, et non est morbus. quod enim graecus habet: ἐν πάθει ἐπιθυμίας alii latine interpretati sunt: *in* **[313]** *morbo desiderii* uel *concupiscentiae,* alii uero: *in passione concupiscentiae* (1 Thess 4,5), uel si quo alio modo in aliis atque aliis codicibus inueni-

uso eclesiástico, no ha solido entenderse en sentido peyorativo [117].

Puntualización sobre esta cuestión [118]

56. Con todo, fíjate qué ha dicho —cualquiera que sea su opinión sobre la concupiscencia vergonzosa— sobre los párvulos de quienes me ocupo y su necesidad de un salvador para no morir sin salvación. Repito sus mismas palabras. Dice: «Así que tú afirmas que aquellos que nunca han nacido hubieran podido ser buenos; pero que estos pobres que han llenado el mundo y por quienes Cristo ha muerto son obra del diablo, nacidos de la enfermedad y culpables desde su origen». ¡Qué bien si resolviese primero la rivalidad como resuelve la dificultad de la cuestión! ¿Es que será capaz de decir que está hablando ahora de los adultos? Porque se trata de los párvulos, de los recién nacidos. De esto promueve la hostilidad contra mí, porque yo los llamo culpables desde su origen, porque afirmo que son culpables aquellos por quienes ha muerto Cristo. Y ¿por qué ha muerto Cristo por ellos, si no son culpables? ¡En adelante, sí, ya tenemos el motivo para creerse obligado a excitar la animosidad! El mismo lo declara: «¿Cómo van a ser culpables los párvulos, por quienes ha muerto Cristo?» Le respondo: Al revés, ¿cómo no van a ser culpables los párvulos, cuando

tur. sed passio in latina lingua, maxime usu loquendi ecclesiastico, non [a] ad uituperationem consueuit intellegi.

56. Quodlibet autem de pudenda concupiscentia carnis iste sentiat, de paruulis, pro quibus laboramus, ut saluatore indigere credantur, ne sine salute moriantur, adtende quid dixerit. uerba eius repeto: «illos ergo», inquit, «qui numquam nati sunt, bonos potuisse esse dicis, istos uero, qui mundum inpleuerunt, pro quibus Christus mortuus est, diaboli opus et de morbo natos et ab exordio reos definis». o si nodum soluat etiam contentionis, quomodo nodum soluit istius quaestionis! numquid enim se modo de maioribus ista locutum esse dicturus est? de paruulis agitur, de nascentibus agitur, de his nobis, quia rei ab exordio definiuntur a nobis, ab illo inuidia commouetur, quia eos dicimus reos, pro quibus Christus mortuus est. cur ergo pro illis Christus mortuus est, si non sunt rei? inde prorsus, inde obtinebimus causam, unde excitandam putauit inuidiam. ipse *(470)* dicit: «quomodo sunt rei paruuli pro quibus Christus mortuus est?» nos respondemus: immo paruuli quomodo rei non

[117] *Passio* (pasión) en el uso eclesiástico-litúrgico se refiere a la Pasión-muerte de Cristo y a la pasión-muerte de los mártires, testigos de Cristo.

[118] En toda esta parte final (sobre todo n.56, 59, 60) se ve la maestría retórica de San Agustín, utilizando el apóstrofe, la ironía, etc., penetrante e incisivo, que va cercando por todas partes al adversario hasta ponerle ante el tribunal divino; pero, siempre consciente de la verdad y muy superior en todos los terrenos, lo hace a la vez caritativa y pastoralmente para disipar el error y salvar al equivocado.

a] non nisi. PL.

Cristo ha muerto por ellos? Esta controversia reclama un juez. ¡Que juzgue Cristo y que nos diga a quién ha aprovechado su muerte como reo! Dice: *Esta es mi sangre, que será derramada por muchos para remisión de los pecados.*

¡Que el Apóstol juzgue al mismo tiempo que él, porque el mismo Cristo en persona habla también en el Apóstol! Grita y dice a propósito de Dios Padre que *no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó a la muerte por todos nosotros.* Yo creo que de tal modo declara aquí que Cristo fue entregado por todos nosotros, que en esta causa los párvulos no deben separarse de nosotros. Pero ¿qué necesidad hay de preocuparse de un punto del cual ya ni este hombre discute, puesto que no solamente confiesa que Cristo murió también por los párvulos, sino que además me argumenta por esto que yo digo que son culpables los mismos párvulos, por quienes ha muerto Cristo? Por lo tanto, ¡que el Apóstol, que ha dicho que Cristo fue entregado por todos nosotros, diga también por qué Cristo fue entregado por nosotros! El lo dice: *Fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación!* Por consiguiente, si, como él también confiesa, y reconoce, y afirma, y expone que los párvulos están también entre aquellos por quienes Cristo fue entregado, y Cristo fue entregado por nuestros pecados, es que también los párvulos tienen ciertamente los pecados originales [119], por los que Cristo fue entregado. Es que se encuentra en ellos lo que hay que sanar, porque, según él, *no*

sunt, pro quibus Christus mortuus est? ista controuersia iudicem quaerat. iudicet ergo Christus et, cui rei mors eius profecerit, ipse dicat. *hic est,* inquit, *sanguis meus, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (Mt 26,28). iudicet cum illo et apostolus, quia et in apostolo ipse loquitur Christus. clamat et dicit de deo patre, quia **[314]** *proprio filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum* (Rom 8,32). puto, quod ita dicat Christum traditum pro omnibus nobis, ut in hac causa paruuli non separentur a nobis. sed quid opus est hinc satagere, unde iam nec iste contendit, quandoquidem non solum confitetur mortuum fuisse etiam pro paruulis Christum, uerum etiam inde nos arguit, quod eosdem paruulos reos dicimus, pro quibus mortuus est Christus? iam itaque apostolus, qui dixit pro nobis omnibus traditum Christum, dicat etiam quare sit pro nobis traditus Christus. *traditus est,* inquit, *propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram* (Rom 4,25). si igitur, sicut iste et confitetur et profitetur et dicit et obicit, in eis sunt et paruuli, pro quibus traditus est Christus, et propter delicta nostra est traditus Christus, habent profecto et paruuli delicta originalia, pro quibus est traditus Christus, habet quod in eis sanet, qui, sicut ipse ait, *non*

[119] San Agustín emplea «pecado original» en plural porque desde el mismo nacimiento de los niños ya ha visto las malas inclinaciones o reliquias de la concupiscencia, a las que llama pecados o malicias originales.

tienen necesidad de médicos los sanos, sino los enfermos. Es que encuentra el porqué los salva aquel que *vino al mundo,* como dice el apóstol Pablo, *para salvar a los pecadores.* Es que encuentra qué perdonar en ellos aquel que afirma que ha derramado su sangre para remisión de los pecados. Es que encuentra la causa por la que los busca el que *ha venido,* como dice, *a buscar y a salvar lo que estaba perdido.* Es que encuentra lo que deshace en ellos el Hijo de Dios, que vino por eso, como dice el apóstol Juan, *para deshacer las obras del diablo.*

Por consiguiente, todo el que afirma la inocencia de los párvulos de tal modo que niegue que es necesaria la medicina a los enfermos y a los heridos, es enemigo de su salvación [120].

CAPITULO XXXIV

Ultima objeción de Juliano

XXXIV 57. Atención ahora a lo que añade a continuación. Dice: «Si Dios creó, antes del pecado, aquello por lo cual habrían de nacer los hombres, y, en cambio, el diablo aquello por lo cual los progenitores habrían de ser excitados, sin duda que la santidad será atribuida a los que nacen, y la culpa a los que engendran. Te ruego que deseches esta opinión del medio de las Iglesias, porque condena clarísimamente el matrimonio. Y que creas verdaderamente que todo fue hecho por Jesucristo y que sin él no ha sido hecho nada».

est opus sanis medicus, sed male habentibus (Mt 9,12); habet cur eos saluos faciat, qui *uenit in mundum,* sicut dicit apostolus Paulus, *peccatores saluos facere* (1 Tim 1,15); habet quod in eis remittat, qui sanguinem se fudisse testatur in remissionem peccatorum (cf. Mt 26,28); habet propter quod eos quaerat, qui *uenit,* ut dicit, *quaerere et saluum facere quod perierat* (Lc 19,10); habet quod in eis soluat filius dei, qui propterea uenit, sicut dicit apostolus Iohannes, *ut soluat opera diaboli* (1 Io 3,8). huic ergo paruulorum saluti inimicus est, **[315]** qui eorum sic adserit innocentiam, ut sauciatis et uulneratis neget necessariam medicinam.

XXXIV. 57. Iam quod sequitur et adiungit, adtende. «si ante peccatum», inquit, «per deum creatum est unde homines nascerentur, per diabolum autem unde parentes commouerentur, adscribetur sine dubio sanctitas nascentibus et culpa generantibus. quod quia manifestissime nuptias damnat, amoueto hunc sensum, precor, de ecclesiarum medio et uere credito quia per Iesum Christum facta sunt omnia et sine ipso factum est nihil» (cf. Io 1,3). ita hoc dicit, quasi nos dicamus per diabo-

[120] Véase nt.40 y nt.3; nt.[24]: *Cristo médico,* en BAC n.447 vol.24 p.801.

Así lo afirma, como si yo dijese que en los hombres ha sido creado algo sustancial por medio del diablo. El diablo indujo al mal como pecado, no lo creó como una naturaleza. Es evidente que él persuadió a una naturaleza, porque el hombre es una naturaleza, y por esto la vició con la persuasión. En efecto, el que vulnera los miembros, no los crea, sino que los maltrata. Y las heridas infligidas a los cuerpos hacen cojear y moverse con dificultad a los miembros, no a aquella virtud que hace al hombre justo. Por el contrario, la herida que se llama pecado vulnera a la misma vida por la cual el hombre vivía rectamente. Y esto el diablo lo ha infligido mucho más grave y profundamente que lo son todos estos pecados conocidos de los hombres. De este modo, nuestra naturaleza, cambiada entonces para peor, no solamente se hizo pecadora, sino que también ha engendrado a pecadores. Y, no obstante, la misma enfermedad que destruyó la fortaleza del vivir bien, no es realmente una naturaleza, sino un vicio [121]. Lo mismo que una mala disposición del cuerpo no es, ciertamente, una sustancia o una naturaleza, sino algo viciado. Y, si bien no siempre, sin embargo, muchas veces las malas disposiciones de los progenitores son transmitidas genéticamente de algún modo y se manifiestan en los cuerpos de los hijos [122].

lum aliquid substantiae creatum in hominibus. persuasit malum diabolus tamquam peccatum, non creauit tamquam naturam. sed plane naturae persuasit, quia homo natura est, et ideo eam persuadendo uitiauit. qui enim uulnerat, non creat membra, sed uexat. sed uulnera, quae corporibus in*(471)*fliguntur, membra faciunt claudicare uel aegre moueri, non eam uirtutem qua iustus est homo; uulnus autem, quod peccatum uocatur, ipsam uitam uulnerat, qua recte uiuebatur. hoc autem ualde tunc maius atque altius diabolus inflixit, quam sunt ista hominibus nota peccata. unde illo magno primi hominis peccato natura ibi nostra in deterius commutata non solum est facta peccatrix, uerum etiam genuit peccatores. et tamen ipse languor, quo bene uiuendi uirtus periit, non est utique natura, sed uitium, sicut certe mala in corpore ualitudo non est ulla substantia uel natura, sed uitium, et licet non semper, **[316]** tamen plerumque malae ualitudines parentum ingenerantur quodam modo et adparent in corporibus filiorum.

[121] Cf. R2J VI 711. Véase nt.51.

[122] De nuevo aparece la observación aguda y magistral de San Agustín para esclarecer la transmisión del pecado y la concupiscencia, apoyándose en la experiencia de las taras hereditarias.

Respuesta de San Agustín

58. ¿Pero qué digo? Este pecado, que cambió para peor al mismo hombre en el paraíso, y mucho más gravemente de lo que podemos juzgar, es contraído por todo el que nace [123] y no es perdonado sino en el que renace, de tal modo que aun de los padres ya renacidos, en quienes ha sido perdonado y destruido, es transmitido como reato de los hijos que nacen, a no ser que el segundo nacimiento espiritual absuelva también a los mismos que comprometió el primer nacimiento carnal. De esta maravilla, el Creador produjo un ejemplo maravilloso en el olivo y en el acebuche [124], donde no solamente de la semilla de un acebuche, sino también de la de un olivo, nace el puro acebuche. Y por eso, aunque tanto en los hombres engendrados por la naturaleza como en los regenerados por la gracia, exista esta concupiscencia carnal que repugna a la ley del espíritu; sin embargo, porque ha sido perdonada con el perdón de los pecados, ya no les es imputada como pecado ni les perjudica cosa alguna, a no ser que se consienta en sus inclinaciones hacia las cosas ilícitas. Pero, porque es inseminada no ya por la concupiscencia espiritual, sino por la carnal, como el acebuche de nuestro linaje procede de aquel olivo, así su descendencia arrastra consigo de allí el reato al nacer, de tal modo que no puede ser liberado de aquella peste sino renaciendo.

Por lo tanto, ¿cómo este hombre afirma que atribuyo la

58. Hoc autem peccatum, quod ipsum hominem in paradiso mutauit in peius, quia multo est grandius quam iudicare nos possumus, ab omni nascente trahitur nec nisi in renascente remittitur, ita ut etiam de parentibus iam renatis, in quibus remissum atque tectum est, trahatur in reatum nascentium filiorum, nisi et ipsos, quos prima carnalis natiuitas obligauit, secunda spiritalis absoluat, cuius rei mirabilis mirabile creator in oliua et oleastro produxit exemplum, ubi non solum ex oleastri, uerum etiam ex oliuae semine nonnisi oleaster exoritur. quapropter quamuis et in hominibus natura generatis, gratia regeneratis sit ista carnalis concupiscentia repugnans legi mentis (cf. Rom 7,23), tamen, quia remissa est in remissione peccatorum, non iam illis in peccatum reputatur nec nocet aliquid, nisi eius motibus ad inlicita consentiatur. proles uero eorum, quia non per spiritalem, sed per carnalem concupiscentiam seminatur, uelut ex illa oliua quidam nostri generis oleaster sic inde reatum nascendo trahit, ut nisi renascendo liberari ab illa peste non possit. quomodo ergo adfirmat iste nos adscribere sanctitatem

[123] Véase nt.51.
[124] Cf. R2J VI 15-16. Ejemplo que San Agustín emplea frecuentemente. Véase nt.40 y 71. Es notable la elocuencia y dialéctica con que San Agustín prepara la peroración-conclusión del n.60. La demostración es muy sólida con abundancia de textos y ejemplos de la Escritura, manifestando su dominio exegético, a la vez que su delicadeza y celo de pastor.

santidad a los que nacen, y la culpa a los progenitores, cuando la verdad demuestra, más bien, que, aunque hubiese existido santidad en los progenitores, la culpa está presente en los que nacen y no es borrada sino en los que renacen?

CONCLUSION

CAPITULO XXXV

Ironía sobre «la buena concupiscencia» de Juliano

XXXV 59. Así las cosas, ¡que este pobre, a propósito de esta concupiscencia de la carne y de la libido tiránica para los impúdicos, vencida por los castos, vergonzosa, sin embargo, tanto para castos como para impúdicos, piense lo que quiera [125], porque, según veo, a él le agrada mucho! ¡Que no dude en alabar a la que se avergüenza de nombrar! ¡Que la llame como ya la ha llamado: vigor de los miembros, sin temer el horror de los oídos piadosos! ¡Que la llame potencia de los miembros, sin que se preocupe de la desvergüenza! ¡Que diga, si no se avergüenza, que en el paraíso, de no haber pecado nadie, hubiera podido estar siempre lozano allí este vigor como una flor, sin que hubiera sido necesario cubrirlo, porque su excitación no llenaría a nadie de confusión, sino que, sin jamás ser reprimida, llegaría al acto siempre por la disponibilidad de la esposa, sin que a la voluntad se le privase jamás de tanta felicidad!

En efecto, sería absurdo que tal dicha tuviera la posibilidad de no conseguir en aquel lugar lo que quisiera, o sentir en su

nascentibus et culpam generantibus, cum potius ueritas monstrat, etsi fuerit sanctitas in generantibus, originalem culpam inesse nascentibus, quae non aboleatur nisi renascentibus?

XXXV. 59. Quae cum ita sint, de ista carnis concupiscentia et de libidine imperiosa inpudicis, domanda pudicis, pudenda **[317]** tamen et pudicis et inpudicis, sentiat iste quodlibet, quia ei, sicut uideo, multum placet; non eam laudare cunctetur, quam nominare confunditur; appellet eam, sicut appellauit, membrorum uigorem nec castarum aurium reuereatur horrorem; appellet membrorum potentiam nec caueat inpudentiam; dicat, si non erubescit, in paradiso si nemo peccasset hunc ibi uigorem uelut florem uirere potuisse nec opus fuisse, ut tegere*(472)*tur, quod ita moueretur, ut inde nemo confunderetur, sed parata coniuge semper exerceretur, numquam reprimeretur, ne aliquando uoluntas [a] tantae felicitati negaretur. absit enim, ut illa beatitudo posset aut in loco

[125] Véase nt.118 y 40.
a] uoluptas tanta PL.

cuerpo y alma algo que no quisiera. Y, por lo mismo, si la excitación de la libido antecediese a la voluntad de los hombres, seguiría inmediatamente la voluntad; y la esposa, que por esta causa nunca debería estar ausente, bien para concebir, bien ya encinta, se acercaría al punto; y o sería engendrada la prole o satisfecho el placer natural y laudable, y se perdería el esperma del hombre, para que el apetito de tan buena concupiscencia no quedase defraudado!

Unicamente los cónyuges no se atraerían para el uso contra naturaleza, pero cuantas veces les apeteciese usarían de los miembros creados para esto y para la generación.

Sin embargo, ¿y si aquel uso contra la naturaleza tal vez fuese también placentero? ¿Y si aquella libido laudable relinchase buscando este placer? ¿Acaso la seguirían, por ser agradable, o la rechazarían, por ser torpe? Si la seguían, ¿dónde está el pensamiento de cualquier clase de honestidad? Si la resistían, ¿dónde está la paz de tan gran felicidad?

De aquí que, si se avergonzase, tal vez, y dijera que había podido existir en todo esto tanta paz de aquella felicidad y tanto orden que jamás la concupiscencia de la carne pudiese preceder a la voluntad de aquellos hombres, sino que, cuando ellos lo quisiesen, entonces aquélla se excitaba, y ellos lo quisieren cuando fuera necesario para engendrar los hijos, de tal manera que ninguna eyaculación seminal fuese inútil, no se hiciese ninguna cópula a la que no siguiese la concepción y el parto, sirviendo la carne a la menor orden, y la libido a voluntad. Si afirma esto, ¡que reflexione, al menos, que ahora no existe entre los hombres lo que él dice! Y, si no quiere conceder que es un vicio la libido, que admita, por lo menos, que, debido a la desobediencia de aquellos primeros hombres, también la misma concupiscencia de la carne fue viciada, de manera que la que debía ser excitada obediente y ordenadamente, ahora se excita desobediente y desordenadamente [126], hasta el punto de no obedecer ni a la voluntad siquiera de los mismos casados castos; al contrario, se excita incluso cuando no es necesaria, y, cuando lo es, unas veces más precozmente, otras más frígidamente, sigue las órdenes, pero exterioriza sus propios impulsos. Fue así como aquellos hombres desobedientes cargaron entonces con esta desobediencia, y nos la han transmitido a nosotros por generación. Porque sus movimientos no eran voluntarios, sino en todo caso desordenados, cuando aquellos miembros, antes dignos de gloria, tuvieron que cubrirlos ya dignos de vergüenza.

illo non habere quod uellet aut in suo corpore uel animo sentire quod nollet ac per hoc si motus libidinis uoluntatem hominum praeueniret, uoluntas continuo sequeretur, uxor, quae propter hoc numquam absens esse debebat, siue conceptura siue iam grauida, ilico admoueretur et aut proles seminaretur aut uoluptas naturalis et laudabilis expleretur et periret semen hominis, ne adpetitus tam bonae concupiscentiae fraudaretur: tantum non se conuerterent coniuges in eum usum, qui est contra naturam, sed quotiens delectaret, membris ad hoc creatis et genitalibus uterentur. uerumtamen quid si et ille usus contra naturam forsitan delectaret, quid si et in hanc uoluptatem laudabilis illa libido adhinniret? utrum sequerentur eam, quoniam suauis esset, an repugnarent, quoniam turpis esset? si sequerentur, ubi est cogitatio qualiscumque honestatis? si repugnarent, **[318]** ubi est pax tantae felicitatis? hinc [b] si forte erubuerit et dixerit tantam pacem felicitatis illius tantumque ordinem in his rebus esse potuisse, ut numquam carnis concupiscentia uoluntatem illorum hominum praeueniret, sed, cum ipsi uellent, tunc illa consurgeret, tunc autem uellent, quando ad seminandos filios opus esset, ita ut nullus seminis esset inritus iactus, nullus fieret concubitus, quem non sequeretur conceptus et partus ad nutum seruiente carne, ad nutum seruiente libidine: hoc si dicit, saltem consideret nunc in hominibus non esse quod dicit. et si non uult concedere uitium esse libidinem, *dicat saltem per illorum hominum inoboedientiam etiam ipsam uitiatam* esse carnis concupiscentiam, ut illa, quae oboedienter et ordinate moueretur, nunc inoboedienter inordinateque moueatur, ita ut ipsis quoque pudicis ad nutum non obtemperet coniugatis, sed et quando non est necessaria moueatur et, quando necessaria est, aliquando citius, aliquando tardius, eorum [c] sequatur nutus, sed suos exerat motus. hanc ergo eius inoboedientiam inoboedientes illi tunc homines receperunt et in nos propagine transfuderunt. neque enim ad eorum nutum, sed utique inordinate mouebatur, quando membra prius glorianda, tunc iam pudenda texerunt.

b] hic PL.

EL JESÚS SALVADOR DE LOS PÁRVULOS

60. Pero, como ya he dicho, que piense lo que quiera acerca de esta concupiscencia, que la predique como quiera, que la alabe cuanto quiera —como lo da a entender en tantos lugares y cuanto le agrada—; que la halaguen los pelagianos, si no con sus costumbres, al menos con sus panegíricos, cualesquiera de ellos que por el voto de continencia no gozan de la carne de sus cónyuges. Pero que, al menos, se abstenga de ala-

60. Sed, ut dixi, sentiat de ista libidine iste quod libet, praedicet ut libet, laudet quantum libet — sicut enim multis locis significat, multum libet — ut eius si non usibus, saltem laudibus Pelagiani oblectentur, quicumque eorum proposito continentiae carne coniugum non fruuntur,

[126] Véase nt.10 y 16.

c] non eorum PL.

bar inútilmente a los párvulos y de defenderlos cruelmente. ¡Que no diga que están salvados! ¡Que les permita llegar no hasta su adulador Pelagio, sino hasta Cristo, su salvador!

Finalmente, y para concluir este libro, termina así nuestro adversario el discurso escrito en el papel que me has enviado con las siguientes palabras: «Cree de verdad que todo ha sido hecho por Jesús y que sin él no se ha hecho nada». ¡Ojalá él crea que Jesús es Jesús incluso para los párvulos! Y como confiesa que todo ha sido hecho por él, puesto que él es el Verbo Dios, que del mismo modo confiese que también los párvulos son salvados por él, porque él es Jesús, si es que quiere ser cristiano católico.

Así está escrito en el Evangelio: *Y le pondrán por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados.* Por esto, pues, se llama Jesús, porque Jesús quiere decir Salvador. *Porque él salvará a su pueblo,* y en su pueblo ciertamente hay también niños; pero *lo salvará de sus pecados.* Luego en los párvulos también hay pecado original [127], por el que puede ser también su Jesús, es decir, su salvador.

tantum paruulis **[319]** parcat, ut non eos laudet inutiliter defendatque crudeliter, saluos esse non dicat, non ad laudatorem Pelagium, *(473)* sed ad saluatorem Christum uenire permittat. nam ut iam liber iste claudatur, quoniam ita sermo illius terminatus est, qui in chartula quam misisti scriptus est, ut diceret: «uere credito quia per Iesum facta sunt omnia, et sine ipso factum est nihil» (cf. Io 1,3), concedat Iesum etiam paruulis esse Iesum et, ut per eum facta omnia fatetur per id quod est uerbum deus, ita etiam paruulos ab eo saluos fieri fateatur per id quod est Iesus, si uult catholicus esse christianus. sic enim scriptum est in euangelio: *et uocabunt nomen eius Iesum; ipse enim saluum faciet populum suum a peccatis eorum* (Mt 1,21), ideo ergo Iesum, quoniam Iesus latine saluator est: *ipse enim saluum faciet populum suum,* in quo populo sunt utique et paruuli, *saluum faciet* autem *a peccatis eorum.* sunt ergo et in paruulis peccata originalia, propter quae Iesus, id est saluator possit esse et ipsorum.

[127] Véase nt.119. Nótese el estilo ciceroniano en esta peroración-conclusión, modelo en su género, porque comienza en el n.59 con la misma fórmula y entonación de Cicerón *Quae cum ita sint...* y apostrofa a Juliano con todos los recursos oratorios: antítesis, repeticiones, asonancias, argumentación «ad absurdum», gradación, para terminar con un párrafo elocuente de mucho efecto.

REPLICA A JULIANO

(en seis libros)

Traducción, introducción y notas de

Luis Arias Alvarez

CONTRA IULIANUM LIBRI SEX

PL 44

INTRODUCCION

I. Vida y escritos de Juliano

Sobre Juliano, hereje del siglo v, tenemos muy pocos datos históricos. Noticias harto imprecisas, y con frecuencia contradictorias, en San Agustín, Mario Mercator, Genadio y Paulino de Nola. Desconocemos el lugar de su nacimiento. Se le llama de Eclana porque, según se cree, fue obispo de esta villa, en Apulia, sita al sudeste de Benevento, próxima a la actual *Mirabella Eclano*. La fecha de su nacimiento se fija en las postrimerías del siglo IV, hacia el 386.

Sus padres, Memorio, obispo de incierta diócesis, y Juliana, eran personas distinguidas por su nobleza, sus cualidades y su puesto en la sociedad. Dan a su hijo una educación liberal. Intima amistad les une con Paulino de Nola y el obispo Agustín. Joven de prometedoras esperanzas, bajo la dirección de su padre, estudia los clásicos latinos; aprende griego y se inicia en otros conocimientos propios de aquel tiempo. Notable es su gusto por la dialéctica. Agustín ha oído hablar bien de este joven, y ruega a Memorio se lo envíe, dado que *nondum curis maioribus detinetur* [1]. Viaja a Roma, y es verosímil haya coincidido con los corifeos del pelagianismo: Pelagio, Celestio, Turbancio y Floro. Regresa a su tierra y toma por esposa a Ia, de la familia de los Emilios. Paulino, futuro obispo de Nola, le dedica un epitalamio florido [2].

De la suerte de este matrimonio nada sabemos. Hay quien opina que la joven esposa debió de morir poco después de casada. Faltan datos para esta afirmación. Lo cierto es que nunca se hace mención de ella, y Juliano es llamado *adulescens* cuando desempeña funciones de diácono en la Iglesia de su padre hacia el 408.

Por estas fechas envía Agustín a Memorio su sexto libro *De musica,* a petición del beneficiario, pues no dispone de los cinco primeros y además los juzga casi ininteligibles para Juliano [3]. Señala Posidio una segunda carta del Doctor africano a

[1] Agustín, *Ep.* 101,4: PL 33,369.
[2] *S. Paulini Nolani episcopi poemata:* PL 61,632-633. Nos da la noticia de pertenecer la esposa a la familia de los Emilios: *Tradit ad Aemilii pignora cara manus* (Ibid.).
[3] Agustín, *Ep.* 101,4: PL 33,369.

Memorio. No se conserva [4]. Juliano goza de gran prestigio, e Inocencio I lo consagra obispo de Eclana [5]. Pero no responde a las esperanzas de amigos y protectores. Mientras vive Inocencio I guarda obsequioso silencio; pero de este silencio nada podemos deducir. Antes del 418, nos informa Agustín, aún no ha escrito libro alguno ni sobre la gracia ni sobre ninguna otra materia [6].

Cuando el papa Zósimo publica, entre junio y agosto del 418, su célebre *Tractoria* contra Pelagio y Celestio, Juliano, a cara descubierta, se niega a suscribirla con otros 17 obispos del norte de Italia y Campania, mientras el episcopado de Francia, España y Africa suscribe el documento del Pontífice romano. Para justificar su actitud levantisca escribe dos cartas a Zósimo y una tercera a su sucesor Bonifacio [7]. El 418 debe alejarse de Roma, y el emperador Honorio lo destierra de su imperio junto con los obispos rebeldes [8].

A partir de este momento, Juliano emprende una vida errante, llena de privaciones. Busca asilo en Tesalónica, Constantinopla, Alejandría, Jerusalén y Antioquía. Sólo Teodoro, obispo de Mopsuestia, le brindará cordial hospitalidad [9]. El silencio lo arropa, hasta que en el año 428-429 lo encontramos en Constantinopla, esperando sacar partido de los acontecimientos políticos. Trata de insinuarse en la corte de Teodosio II y obtener gracia del nuevo patriarca Nestorio. Sus esfuerzos naufragan en el mar de una gélida indiferencia, y tiene que abandonar a toda prisa la villa imperial. Después del concilio de Efeso (431) empeora su situación al ser condenado, una vez más, el pelagianismo [10]. Nuevo Caín, desterrado, errante, consumido de miseria, continúa sembrando sus ideas pelagianas. Estas son evidentes en la carta que escribe el 418 a Rufo de Tesalónica, en la que se queja de sus adversarios y opone a los católicos cinco glorias fundamentales: la gloria de la creación, la gloria de la ley, la gloria del matrimonio, la gloria del libre albedrío y la gloria del bautismo.

4 Cf. WILTMART, *Miscellanea agostiniana* II p.186-187.
5 GENADIO, *De script eccles.*: PL 45,1736-1737: *Iulianus* —escribe— *vir acer ingenio, in divinis Scripturis doctus, graeca et latina lingua scholasticus.*
6 AGUSTÍN, *Op. imp. c. Iul.* 18: PL 45,1057: *Eo tempore, adhuc libros exorsus non erat.*
7 AGUSTÍN, *Op. imp. c. Iul.* A decir verdad, esta tercera carta a Bonifacio no parece reconocerla Juliano. Agustín no insiste: *Si eam non agnoscis ecce non sit et tua* (PL 45).
8 Cf. MARIUS MERCATOR, *Commonitorium* 3,1: PL 48,945.
9 ID., *Excerpta Theodori Mopsuesteni* praef.: PL 48,1042.
10 Cf. MANSI, *Sacrorum conciliorum Collectio* t.4 (1348).

Bajo el pontificado de Sixto III, hacia el 439, si damos fe a la *Crónica* de Próspero, intenta entrar en el seno de la Iglesia de Cristo [11]. Tras una breve estancia en la isla de Lerins, entra en Italia, y de nuevo es desterrado por el papa San León. Para poder subsistir ha de dedicarse a enseñar el alfabeto, como maestro de escuela, en una aldea de Sicilia. No hay acuerdo sobre la fecha de su muerte. Genadio la coloca bajo el reinado de Valentiniano III, antes del año 455. Sobre su tumba, nos dice Vignier, sus incondicionales colocaron este epitafio: *Heic in pace quiescit Iulianus, episcopus catholicus* [12].

Agustín reconocerá la habilidad dialéctica de Juliano y lo define como «arquitecto del dogma pelagiano» [13]. Puro racionalista, para él Escritura y tradición han de someterse al imperio de la razón. *Quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare* [14]. No comprenderá que la tradición no es sólo autoridad externa, sino transmisión del mensaje cristiano.

II. ESCRITOS

1. *Carta a los Romanos.* Atribuida a Celestio (PL 48,505-506). Fragmentos en AGUSTÍN, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II-IV: PL 44,571-638; reunidos por J. GARNIER (PL 48,534-537) y por BRUEKNER, *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius* (Berlín 1910) p.111-113.

2. *Carta a Rufo de Tesalónica* (418-419). Firmada por Juliano y otros 17 obispos italianos que negaron su asentimiento a la *Tractoria* del papa Zósimo. Agustín replica con sus cuatro libros *Contra duas epistulas Pelagianorum* (PL 44,549-638). «Este escrito —dice Agustín—, con que rebato sus dos cartas, a saber, la que dicen envió a Roma Juliano, destinada, según creo, a sus partidarios o para atraer fieles a su partido, y la otra que 18 obispos osaron dirigir al obispo de Tesalónica, para con astucias atraerle, si fuera posible, a su partido» [15].

El plan es sencillo: profesión de fe, cautelosa defensa de las doctrinas de Pelagio, apelación a un concilio universal. Invoca la gloria de la creación para rechazar el bautismo de los niños como prueba del pecado original en su expresión natural y la coexistencia de la gracia y el pecado. La paternidad de esta

11 PRÓSPERO, *Chronicon:* PL 51,598.
12 Cf. PL 45,1042.
13 AGUSTÍN, *C. Iul.* 6,11,36: PL 44,842.
14 AGUSTÍN, *Op. imp.* 2,16: PL 45,1148.
15 AGUSTÍN, *C. duas ep. Pelag.* 1,3: PL 44,551.

carta la reconoce Juliano en su obra *Ad Florum* [16]; Agustín nos dirá que este escrito fue dirigido a todos los obispos de Oriente.

3. *Libri IV ad Turbantium.* Es una respuesta de Juliano al libro II de San Agustín *De nuptiis et concupiscentia,* que marca el punto de partida de una inacabada controversia entre Juliano y el Obispo de Hipona, que termina con la muerte de Agustín (430). El racionalismo de Juliano es exagerado. El Doctor de la Gracia conoce la obra de Juliano por un extracto —*chartula*—, obra de un anónimo, y le refuta en el libro II *De nuptiis* [17]. Cuando el original llega a sus manos, comprueba que el autor del Papel no era siempre fiel, y se cree en el deber de contestar en *Contra Iulianum libri VI* [18]. Obra compuesta hacia el 421. Fragmentos en SAN AGUSTÍN, *De nupt. et conc.:* PL 44,413; *C. Iul.:* PL 44,641; *Op. imp. c. Iul.:* PL 45,1049, y en BRUECKNER, *Die vier Bücher Julians von Aeclanum* (Berlín 1910) p.24-76.

4. *Libri VIII ad Florum.* Fragmentos de los libros I-IV en SAN AGUSTÍN, *Op. imp. c. Iul.:* PL 45,1049-1608. Otros fragmentos en BRUECKNER, *Iulianum von Aeclanum. Sein Leben und seine Lehre:* TU 15,3 (Leipzig 1897) p.49-51. En esta obra no hay novedad de pensamiento, sí abundancia de injurias y desprecios. Trata al Obispo de Hipona con autosuficiencia, sin perdonar la calumnia y la injuria personal. *Non ideo* —le dirá Agustín— *quia Apulia te genuit, ideo Poenus vincendas existimes gentes, quas non potes mente* [19]. La respuesta de Agustín son sus seis libros *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* (PL 45,1049-1608).

5. *Dicta in quadam disputatione publica* (418). Fragmentos en M. MERCATOR, *Commonitorium:* PL 48,147; 45,1739; BRUECKNER, *Die vier Bücher*... p.109, y G. BOUWMAN, *Zum Wortschatz des Julian von Aeclanum:* Archivium latinitatis medii aevi 27 (Paris-Bruxelles 1957) 141-164.

6. *Expositio libri Iob: Corpus christianorum,* Series Latina, LXXXVIII. Ed. L. DE CONINCK, ayudante M. J. D'HONT (Turnholti 1977); AMELI, *Specilegium Casinense* III 1 (1887) 333-417; MIGNE, L.S. I 1571-1679. La atribución es de A. VACCARI, *Nuova opera di Giuliano d'Eclano:* Civiltà Catt. 67-1 (1906) 578-593; *Un commento a Giobbe di Giuliano d'Eclano* (Roma 1915). Cf. C. VEYMAN, *Der Jobkommentar des Julianum von Aeclanum:* Theologische Revue 15 (Münster in W. 1916) 241-248; J. STIGLMAYR, *Der Jobkommentar von Monte Cassino:* Zeitschrift für katholische Theologie 45 (1919) 269-288; ID., *Zum Jobkommentar von Monte Cassino:* ibid., 45 (1921) 495ss. Vaccari ha demostrado que la *Expositio Iob* se inspira en el comentario del Crisóstomo, y en especial en el de Pilychronius. Es posible se trate de su primer escrito pelagiano.

7. *Tractatus prophetarum Osee, Iohel et Amos: Corpus Christianorum.* Series Latina (Brepols 1977). Entre las obras de Rufino; ed. de R. de la Barre-Barraeus (PL 21,959-1104). Cf. BOUWMAN, *Iuliani Aeclanensis Commentarius in prophetas minores tres, Osee, Ioel, Amos:* Verbum Domini 36 (1958) 284-291. Resumen de la tesis *Des Julians von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos.* Ein Beitrag zur Geschichten der Exegese: Analecta Biblica 9 (1959). Obra importante como ensayo de hermenéutica histórica y mesiánica; exegesis original. La doctrina pelagiana no está ausente. Plinval señala como fecha de su composición los años 432-436 en su obra *Julian d'Eclane devant la Bible:* Rech. Sc. Religieuse 17 (1959) 345-366. Cf. G. MORIN, *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum. Le commentaire du Piséudo Rufin sur les Prophetes Osée, Joël:* Revue Bénédictine 30 (1913) 1-24.

[16] Cf. AGUSTÍN, *Op. imp.* 2,178: PL 45,218.
[17] Cf. AGUSTÍN, *C. duas ep. Pelag.* 2,48: PL 44,576. Reconstrucción del documento en GARNIER, en PL 48,534-536, y por BRUEKNER, o.c., p.111-113.
[18] AGUSTÍN, *Contra Iulianum:* PL 44,641-874.
[19] AGUSTÍN, *Op. imp. c. Iul.:* PL 45,1542.

Obras atribuidas a Juliano

1. *Praedestinatus.* Obra de un anónimo del siglo V, publicada por J. SIRMOND (1643) (PL 53,583-586.587-627). Obra que ha sido atribuida por algunos a Arnobio el joven y a Juliano, o también a un pelagiano del círculo del eclanense. Confróntese G. MORIN, *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclane:* Rev. Bibl. 30 (1913) 1-24; ID., *Un traité pélagien inédit du commencement du Ve siècle:* Rev. Bibl. 26 (1909) 163-188; M. ABEL, *Le Praedestinatus et le pélagianisme:* Rech. Théol. anc. et médiévale 35 (1968) 2-25; H. v. SCHUBERT, *Der sogenante Praedestinatus:* TU 24 (N.S. 9) 4 (Leipzig 1903).

2. *Libellus fidei.* Enviado por los obispos del norte de Italia al metropolita de Aquileya, Agustín, en oposición a la *Tractoria,* de Zósimo. Contra la paternidad de Juliano de este escrito, B. P. BOUHOT propone nuevos argumentos. Cf. *Version inédite du sermon «Ad Neophitos», de s. Jean Chrysostome, utilisé par s. Augustin:* Rev. Et. Aug. 17 (1971) 27-41; G. MER-

CATI, *Il nome dell'autore del Libellus fidei attribuito a Giuliano d'Eclano:* Opere minori II, Studi e Testi 77 (Roma 1937) 244-245. Las siglas del *explicit: S.J.C.*, tienen interpretaciones diversas. Garnier lee *Siculorum*. Tillemont, con más acierto, *Sacerdotum Iesu Christi*. El texto puede leerse en PL 45,1732-1736.

3. *Summarium antipelagianum;* D. De Bruyne (Rev. Bénédict. 39 [1927] 45-55) lo atribuye a Juliano.

4. *De amore*. Beda el Venerable lo atribuye a un Juliano *Celanensis* y recomienda leerlo con gran cautela —*cautissime legat*—. Le aplica el dicho del poeta: *Latet anguis in herba* (OVIDIO, *Eclog*. 3 vers.92-93). Es un comentario al Cantar de los Cantares, y Beda intenta detectar el veneno que destila el comentario: *ne per copiam eloquentiae blandientis, in coenum incidat doctrinae nocentis*. Cf. PL 45,1740-1748.

III. SEIS LIBROS CONTRA JULIANO, DEFENSOR DE LA HEREJÍA PELAGIANA

Fecha, ocasión y análisis de la obra

a) FECHA.—Cuando Agustín escribe *Contra Iulianum* ya ha muerto Jerónimo [20]. Muere el Solitario de Belén el 30 de septiembre del año 420. En consecuencia, este libro no fue escrito antes del 421. El mismo Agustín en sus *Revisiones* lo coloca después de los cuatro libros *Contra duas epistulas pelagianorum,* escritos entre el 419-420.

b) OCASIÓN.—Cuando a finales del 418 regresa Agustín a Hipona de un viaje a Mauritania, hecho por encargo del papa Zósimo [21], tiene la gran alegría de encontrar sobre su mesa de trabajo unas cartas largamente esperadas de su amigo, ilustre varón, el conde Valerio, alto funcionario encargado de dirigir la administración militar en la corte del emperador. Los títulos que le dedica Agustín indican su alto rango [22]. Valerio apoya incondicionalmente la causa de Agustín y se opone con energía a las maniobras de los pelagianos, condenados ya por Zósimo y

[20] Cf. *C. Iul.* 1,1,34; 2,36.

[21] Cf. *Ep.* 190,1; 193,1,1: ML 33,857.869-870.

[22] *Illustris et dominus praestantissimus (Ep.* 200,1: PL 33,925); *tua praestantia (De nupt. et conc.* 2,2,2: PL 44,437); *sublimitas tua (Ep.* 200,1: PL ibid.; *De nupt. et conc.* 2,1,1: PL 44,437); *tua excellentia (Ep.* 200,1,1: PL ibid.). Y con frecuencia el de *comes (De nupt. et conc.* 1,2,2; 2,1,1, etc.: PL 44,437, etc.). Es usual traducir el *comes* por *conde*. Se trata de una aproximación un poco forzada. Tenemos que pensar en algo parecido a un alto encargado de la intendencia militar.

el emperador [23]. Entre las noticias que el conde le da hay una que pide pronta respuesta. Contra el Obispo de Hipona lanza Juliano la infame acusación de maniqueo, pues condena el matrimonio al defender la existencia del pecado original [24]. Se apresura Agustín a definir su posición, y escribe *De nuptiis et concupiscentia* (419), que dedica al conde Valerio. En este opúsculo defiende la bondad del matrimonio en todos sus aspectos, como había hecho ya en su obra *De bono coniugali* [25].

La concupiscencia, *qualis nunc est,* es un mal, un pecado en el sentido de Pablo en su carta a los Romanos (6,12) [26]. La lozanía sexual encuentra un cauce de licitud en el matrimonio, que tiene como misión, en todos los cuadrantes del orbe, la procreación que se realiza en el marco de la intimidad de una alcoba. La fecundidad, al servicio de la *polis,* libera al acto sexual de su dimensión egoísta. Los cónyuges se sirven de un mal para el bien de la propagación de la especie; pero la resistencia de la carne a la ley del espíritu impide, aun en los casados, el vuelo del alma.

Apenas tiene Juliano conocimiento de este opúsculo, se lanza, con ardor juvenil, contra el Obispo de Hipona, y escribe una voluminosa obra en cuatro libros, dedicada al obispo Turbancio, que en un principio se negó a firmar la *Tractoria* de Zósimo, pero más tarde entrará en comunión con la Iglesia católica [27]. La polémica se enciende cuando de esta obra hace, a su aire, un extracto cierto autor anónimo, y lo presenta en Ravena al ilustre Valerio, el cual, por medio de Alipio, accidentalmente en dicha ciudad, lo hace llegar a manos de Agustín. Este, sin esperar a leer el original, responde en su segundo libro *De nuptiis et concupiscentia* [28].

Meses después, el obispo Claudio envía al Doctor de la Gracia la obra completa de Juliano, y comprueba la infidelidad del autor del extracto en diversos pasajes. La honestidad pide urgente contestación a estos libros del eclanense, y surge así la obra titulada *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem libri sex* [29].

[23] Cf. *De nupt. et conc.* 1,2,2; *Ep.* 200,2; *Retract.* 2,53.

[24] Ibid.

[25] En la misma línea en *De diversis quaestionisbus ad Simplicianum; De peccatorum meritis et remissione; De peccato originali.*

[26] Es doctrina constante del Obispo de Hipona a partir de su libro *De peccatorum meritis et remissione* 2,28,45: PL 4,178; *De nupt. et conc.* 1,23,25: PL 44,428; *C. duas ep. Pelag.* 1,13,27: PL 44,563; *C. Iul.* 2,9,32: PL 44,695; *Op. imp. c. Iul.* 2,226: PL 45,1243; *Serm.* 128,4,6: PL 38,716.

[27] Fragmentos en *Contra Iulianum* recogidos por BRUECKNER, *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantium:* Neue Studien zur Gaschichte der Theologie und Kirche 8 (Berlín 1910) p.24-76.

[28] Cf. *Retractationes* 2,2,53: PL 32,691; *De nupt. et conc.* 2,2: PL 44,96.

[29] Cf. *Ep.* 207: PL 33,950.

IV. Análisis de la obra. Libro I

Polemista nato, audaz e injusto en el terreno doctrinal, utiliza Juliano como armas ofensivas el ultraje y la calumnia. Dedica a su adversario calificativos hirientes. Agustín es maniqueo, traducianista, ignora las reglas de la dialéctica. Este *philosophaster poenorum* ha de volver a la escuela para aprender el catón de la dialéctica. Juliano, armado con todas sus armas, está dispuesto a pulverizar al inventor del pecado original, doctrina novedosa, sin fundamento en la tradición oriental y fundada en una exégesis errónea y arbitraria de San Pablo [30].

No puede Agustín despreciar los insultos y ultrajes de Juliano, pues son para él causa de tristeza y de gozo. La causa de su alegría hay que buscarla en las palabras del Maestro en San Mateo (11,12); la causa de su aflicción, en el apóstol de las naciones [31]. A Juliano, ayuno de argumentos y vomitando insultos, le mostrará Agustín a quiénes y a cuántos doctores de la Iglesia de Cristo ha injuriado con la etiqueta de maniqueos. Más, le va a probar cómo la doctrina de su adversario favorece la herejía de Manés [32]. La doctrina del pecado original no es invención de Agustín, sí verdad transmitida por sus antecesores, hombres de fe robusta y ciencia probada.

Tiene razón Juliano: bueno es el matrimonio y en ningún sentido vituperable y culposo. Es la tesis agustiniana en su obra *De nuptiis et concupiscentia,* causa ésta del pecado original. No quiere el eclanense saber nada de la distinción entre el bien del matrimonio y el mal de la concupiscencia; por eso se ufana de haber triturado el breve opúsculo del Obispo de Hipona en sus cuatro gruesos volúmenes *Ad Turbantium;* pero no se ha dado cuenta que la nave de la verdad católica navega entre arrecifes maniqueos y pelagianos. Ni existe un principio eterno malo, ni inocencia paradisíaca después del pecado de nuestros primeros padres [33].

Pasa a la prueba Agustín, y cita contados testimonios de unos pocos autores, ante los cuales Juliano se vea obligado a enrojecer de vergüenza, si es que hay en él temor de Dios. Inicia la lista de hombres ilustres Ireneo, «cercano a la época de los apóstoles». Le siguen el glorioso mártir Cipriano; Reticio, obispo de Autún, de gran predicamento en las Galias; Olimpio,

[30] Cf. *De nupt. et conc.* 2,27,24: PL 44,462.
[31] 2 Cor 11,29.
[32] *C. Iul.* 1,3.
[33] *C. Iul.* 2,4.

obispo español; Hilario de Poitiers, valiente luchador contra los herejes, y en especial Ambrosio, eximio dispensador de los misterios de Dios, a quien Agustín venera como a padre, y que en su *Apología de David* escribe: «Ya antes de nacer estamos contaminados por el pecado de nuestro primer origen» [34]. El pecado de Eva aniquiló la lozanía de la humanidad. ¡Venga ahora Juliano a decirnos que estos insignes varones eran maniqueos!

Y no vale apelar a los Padres de Oriente, pues ellos son cristianos y una es la fe en toda la tierra. Con lenguaje oratorio invita Agustín a su adversario a tomar asiento en tan ilustre asamblea de obispos, de fama incomparable, cuyos escritos han merecido, por su densa y sana doctrina, ser traducidos al idioma del Lacio. Gregorio Nacianceno afirma que en Adán hemos muerto todos, pues somos concebidos en iniquidad. ¿Acaso Juliano nos dirá que este doctor de la Iglesia era maniqueo? Y si piensa que un solo testimonio es nulo, cita a Basilio —*velis nolis addendus est*—, pues nos dice que el pecado de Adán vició la naturaleza humana [35].

¿Qué más? Si estos dos varones insignes no son suficientes, Agustín puede citar catorce obispos orientales que en la causa de Pelagio dieron testimonio contra Juliano. Sus nombres son: Eulogio, Juan de Jerusalén, Amoniano, Porfirio, Eutonio, otro Porfirio, Fido, Zonino, Zoboeno, Ninfidio, Cromacio, Jovino, Eleuterio y Clemacio. Estos jueces sentencian unánimes que existe en los niños pecado original [36].

Y no es cierto, como afirma Juliano, que San Juan de Constantinopla enseñe que los niños no están manchados con el lodo del pecado original. Las palabras del Crisóstomo son: *quamvis peccata non habentes* [37]. Cierto, no tienen pecados personales. ¿Por qué, insta Juliano, no añadió Juan «personales»? Porque, hablando, replica Agustín, en la Iglesia católica, creyó ser interpretado en este sentido, y, al no existir semejantes discusiones, hablaba con serena seguridad. Con abundancia de testimonios probará el Obispo de Hipona cómo Juan de Constantinopla no se aparta ni un ápice del sentir ortodoxo de los Padres [38].

Queda, pues, vencido Juliano en todos los terrenos. Los testimonios de los santos son luz de verdad, en sus escritos brilla

[34] Ambrosio, *Apol. David* c.11: PL 14,873.
[35] Cf. *C. Iul.* 1,3,5; 4,12,16-18.
[36] Ibid., 1,5,18-20.
[37] Δία τοῦτο καί παιδία βαπτίζομν, καί τοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα (San Crisóstomo, *In ep.ad Rom 10,2-3:* PG 60,477-478. Cf. Aug., *C. Iul.* 1,6,21-22: PL 44,654-656.
[38] Agustín, *C. Iul.* 1,6,21-28.

rutilante la fe romana. Los nombres citados por Agustín tienen categoría de maestros. Pereció Adán, y con él todos hemos perecido, la mordedura de la serpiente es causa de que todos cojeemos. Por no ayunar Eva del árbol prohibido, todos padecemos la dentera del pecado. Tachar de maniqueo al Obispo de Hipona es desconocer la doctrina de Manés, o la de Agustín, o la de ambos a la vez.

Nace ahora una espinosa y difícil cuestión: ¿De dónde viene el mal? Sin vacilar, responde Agustín: «Del bien; pero no del Bien supremo e inconmutable». De los bienes perecederos nacen los males. Y, en concreto, de la mala voluntad del ángel o del hombre. El mal no es sino privación de un bien. Pero no puede existir mala voluntad si no fuera mudable. Es, pues, preciso o que existan malas cosas o que traigan su origen de las cosas buenas o malas. Si afirmamos que no existe el mal, en vano clamamos al Señor: *Líbranos del mal* [39]. Y, si decimos que el mal nace de un mal, triunfa el maniqueo. No queda, pues, otra solución que decir que el mal proviene de un bien, porque, si esto se niega, se da el voto a los maniqueos [40].

Cree Juliano encontrar un argumento invencible para su tesis en las palabras del Maestro: *No puede un árbol bueno dar frutos malos* [41]. Si el matrimonio es árbol bueno, no puede dar frutos macados. Piense Juliano en un fruto adulterino. Por árbol entiende el eclanense no lo que Cristo quiso se entendiese, sino la naturaleza o el matrimonio. Pero si el mal sólo puede venir del mal, tienen razón los maniqueos, y éstos dan las gracias al obispo Juliano por esta su manera de razonar.

V. Libro II

En este libro II cumple Agustín su promesa, y desmantela, uno por uno, los argumentos de su adversario. Con textos de Ambrosio, Cipriano, Gregorio de Nacianzo e Hilario prueba Agustín que, a pesar del pecado de origen, no es el diablo el creador del hombre, sino el Dios de toda bondad. Unánimes también en afirmar que el matrimonio es un bien a pesar de la concupiscencia, que es un mal; unánimes en decir que en el sacramento del bautismo se perdonan todos los pecados y que en Dios no hay injusticia al condenar al que nace en pecado si no renace en Cristo.

[39] Mt 6,13.
[40] *C. Iul.* 1,8,38.
[41] *C. Iul.* 2,7,20.

Ambrosio es autoridad indiscutida para Pelagio y para Agustín. Pues bien, el santo obispo de Milán no vacila en afirmar que el hombre —alma y cuerpo— son obra de Dios; alaba el bien del matrimonio; declara que en el bautismo se perdonan todas las culpas; sabe que Dios es justo y no niega jamás que la naturaleza humana, por la gracia de Dios, es capaz de progresar en santidad. Todas estas afirmaciones van contra las cinco proposiciones de Juliano. La dignidad del matrimonio en la pluma de Ambrosio es evidente, mientras Juliano aja su belleza al convertirlo en un revolcadero de concupiscencias.

Resta dilucidar una cuestión: ¿Es la naturaleza humana, viciada por el pecado de origen, capaz de justificación y de progresar en la virtud? La respuesta es afirmativa en Agustín, como lo es en Ambrosio, Hilario y Cipriano. Si es verdad que nacemos en pecado, lo es también que renacemos en el sacramento del agua y hemos de luchar con denuedo contra la libido en busca de la santidad. Hay en este punto una diferencia radical entre los pelagianos y el Obispo de Hipona, ya que, para los primeros, la santidad está al alcance de nuestros esfuerzos, mientras para Agustín es obra de Dios. El hombre ha de luchar a muerte contra los vicios; pero, si derrotas la avaricia, se envalentona la libido; si frenas la lujuria, surge la ambición; si desprecias la ambición, te enciende la ira, te infla la soberbia, te tienta el vino, rompe la envidia, la armonía, los celos y la amistad. Sufre el alma infinitas acechanzas y el corazón se ve cercado de peligros. Por eso ha de florecer la oración en el alma, pidiendo auxilio.

Es el mismo lenguaje de Hilario, invicto luchador de Cristo. Nos exhorta a estar alerta contra los asaltos del diablo, porque con los dardos de su poder mueve guerra a nuestra debilidad, enciende nuestra lujuria, nos arrastra a la bebida, azuza nuestros odios, provoca nuestra avaricia y acidula nuestras imprecaciones. Pero hemos de confiar en la misericordia del Señor. Sin enemigo no hay guerra, sin lucha no hay victoria; pero los santos no presumen de sus fuerzas, sino del poder y misericordia de Dios. Los santos lucharon contra los vicios; los pelagianos, contra la gracia de Dios [42].

A lo largo de todo este libro quedan triturados los argumentos de Juliano, en su sentir invencibles. Nos dice que, si Dios crea al hombre, no puede nacer en pecado; si el matrimonio es bueno, nada malo puede nacer de él; si en el bautismo

[42] *C. Iul.* 2,8,22-29.

se perdonan todos los pecados, no pueden los nacidos de renacidos tener pecado original; si Dios es justo, no puede castigar en los hijos los pecados de los padres; si la naturaleza humana es capaz de progresar en la justicia, no puede tener vicios humanos. Así arguye Juliano.

Con el consenso unánime de los varones de Dios, confiesa Agustín la existencia de un pecado de origen; no obstante, con ellos confiesa ser verdad que Dios es creador de almas y cuerpos; que el matrimonio es en sí bueno, a pesar del mal de la libido, y en el bautismo se perdonan todos los pecados. Dios, justicia esencial, no castiga los pecados de los padres en los hijos, sino el pecado, herencia de un padre prevaricador. Por último, la naturaleza humana es capaz de avanzar por los caminos del bien, pero siempre con ayuda de la gracia del cielo [43].

En toda esta disputa con Juliano, el recurso a la tradición es constante. Cita Agustín por sus nombres a ilustres obispos, versados en las Sagradas Escrituras; jueces imparciales, limpios de odios, como los exige Juliano. La doctrina que encontramos en la Iglesia, ésa enseñaron; lo que de sus padres aprendieron, eso transmitieron a sus hijos en la fe. Aún no se ventilaban estas cuestiones, y pronunciaban ya sentencia contra Juliano [44]. Si el hereje apela a un concilio, tiene aquí una asamblea de doctos obispos, autoridades en Oriente y Occidente, pertenecientes a épocas diversas y a países distantes. El consentimiento es unánime. Y en esta asamblea toma asiento Jerónimo, de erudición incomparable [45].

VI. Libro III

Con la ayuda de Dios, principia a desmantelar Agustín todos los argumentos de Juliano sembrados en los cuatro libros *Ad Turbantium*. Para no perder tiempo en discusiones superfluas, pasa por alto injurias y calumnias; deja a un lado las categorías de Aristóteles y las sutilezas de la dialéctica y enciende la antorcha de la fe. La liturgia bautismal es bandera de ortodoxia para Agustín, nunca arriada [46]. Admite Juliano la necesidad del bautismo de los niños, pero no para que se vean libres del pecado de origen, que no existe, sino para ser incorporados a Cristo y poder heredar el reino de los cielos. El lenguaje del eclanense es pura paradoja. En el sacramento, dice, los niños son bautizados, pero no se salvan; son redimidos, pero no liberados; se lavan, pero no se purifican; son exorcizados, pero no son rescatados de las garras de Satanás. La réplica de Agustín es contundente. Si son redimidos, ¿de qué esclavitud? Si se lavan, ¿de qué inmundicias? Las afirmaciones de Juliano son nuevas, son falsas. Agustín evita la novedad, pues está convencido de su falsedad [47].

Hasta los exorcismos del bautismo y las insuflaciones tienen, para el Santo, valor dogmático. Las ceremonias de la Iglesia no pueden ser pura fórmula, y menos falsas. La acción de arrojar de los niños al demonio significa que estaban bajo su poder. La práctica de los exorcismos en el bautismo es tradición antiquísima y universal en la Iglesia y es una prueba de la existencia del pecado original [48].

Cree aplastar el «gran dialéctico eclanense» al Doctor de la Gracia con el peso del silogismo siguiente: sin voluntad no hay pecado. Los niños no tienen libre querer; luego no pueden tener pecado alguno. De acuerdo; sólo la voluntad es fuente de pecado cuando de pecados personales se trata, no cuando es cuestión de un pecado de origen. Insiste Juliano: ¿Dónde radica la culpa, en la acción o en la naturaleza? Si en la acción, muestre Agustín qué han hecho; si en la naturaleza, ¿prueba qué ha hecho? Los adultos son reos de pecado por una acción mala; los niños, responde Agustín, son culpables por una acción mala de los primeros padres [49].

El obispo de Eclana pone en labios de Agustín esta sentencia: «Toda unión de los cuerpos es mala». Pura calumnia. Para Agustín, la unión sexual no es condenable, si ha lugar dentro del matrimonio legítimo, cuya finalidad sea la procreación. Pero incluso si, omitida la honestidad del matrimonio, se hiciesen el amor como los perros, no por eso la condición de los cuerpos, cuyo autor es Dios, sería deforme. Juliano no da una a derechas ni entiende de lógica. Es un inepto, un ignorante y un vanidoso. Se gloría tener puños de plomo cuando dice: «Si es mala la unión sexual, deforme será la naturaleza de los cuerpos, que radica en la diversidad de los sexos». No hay, arguye Agustín, consecuencia entre las premisas y la conclusión; porque, si es la acción de los adúlteros pecado, no se sigue sea defectuosa la naturaleza de los hijos que nacen de dicha unión. Los adúl-

43 *C. Iul.* 2,9,31.
44 Ibid., 2,10,34.
45 Ibid., 2,37.
46 Cf. *Serm.* 293,10: PL 38,1333; *Serm.* 183,12: col.992; *Serm.* 174,7-9: col.1943s; *Serm.* 176,2: col.950; *De pecc. mer. et rem.* 1,39: PL 44,131; *De Gen. ad litt.* 10,39: PL 34,426; *Op. imp. c. Iul.* 3,124: PL 45,1300; *Ep.* 166,24: PL 33,731.

47 *C. Iul.* 2,3,8-9.
48 Cf. *De nupt. et conc.* 2,33: PL 44,455; *C. Iul.* 2,3,4.
49 *C. Iul.* 3,5,3; 6,13.

teros hacen mal uso de los miembros buenos. La naturaleza es obra de Dios, que sabe hacer buen uso de los hombres malos [50].

Dios formó todos los miembros del cuerpo humano y dividió los sexos para unirlos en la acción. Dice verdad Juliano, no pueden ser frutos malos tantas cosas buenas: cuerpos, sexos, especies, uniones. Pero lo que en el hombre hay de malo es preciso sanarlo, rescatarlo, perdonarlo, pues no es fruto de los cuerpos, sexos y uniones, sino del antiguo pecado original. El hereje Juliano no se empeñe en demostrar por el testimonio de las Escrituras lo que de buen grado admite Agustín.

En la doctrina de los pelagianos hay contradicción manifiesta. Niegan existir en los niños pecado y enseñan que, si no son bautizados, quedan excluidos del reino de Dios aunque posean la vida eterna. Pero ¿dónde se encuentra la vida eterna sino en el reino de Dios? La verdad, ser excluido de este reino es una gran pena. Y, si confiesan la pena, reconozcan la culpa; si admiten el suplicio, declaren la causa [51].

Juliano define, divide, discurre como un consumado galeno. Habla de géneros, especies, modos, excesos de la concupiscencia, fuego vital y quemante. Luego concluye: «La culpa de estas apetencias no está en el género ni en la especie, sino en el exceso». Palabras vacías, porque, si el espíritu no está vigilante e impone su ritmo, el apetito no conoce moderación. El mismo Juliano ha de frenar el torbellino de su pasión si quiere vivir en continencia. No alabe, pues, al potro indómito que se ve obligado a frenar con la virtud [52]. Aunque el obispo de Eclana es maestro en astucias, a veces tropieza con la roca de la verdad, y así alaba a los castos, que no necesitan templar los ardores de la libido con la medicina del matrimonio. Al confesar la medicina, admite la enfermedad. Y, si niega el mal, dice Agustín, niegue el remedio [53].

En el caso de Sara y Abrahán, Juliano abunda en tergiversaciones e insidias. Cipriano de Cartago y los obispos de todas las partes del mundo rechazan la interpretación de los pelagianos. Conviene evitar digresiones para no cansar al lector y los rodeos sin fin. ¿Por qué había de ser borrado Isaac de su pueblo si no es circuncidado al octavo día? No vale vagar por tortuosos caminos; basta que Juliano conteste a esta clara, sencilla, necesaria pregunta. A los ocho días, un niño no puede

[50] *C. Iul.* 3 c.15-16.
[51] Ibid., 3 c.21-23; 12,25.
[52] Ibid., 3,14,28.
[53] Ibid., 3,15,29.

tener pecado alguno. ¿Por qué había de ser condenado, si no fuera circuncidado, sino porque tenía un pecado de origen? [54]

En torno a la concupiscencia, las posiciones de Agustín y Juliano son encontradas. Juliano condena el exceso, alaba el uso moderado en los casados. Si alguien, replica Agustín, se sirve con destreza de un mal *Rocinante,* el elogio lo merece el jinete, no el asno. Pensar que el Apóstol en Romanos 1,27 alaba la concupiscencia, no lleva camino. No teje Pablo el elogio de la libido; dice tan sólo que el comercio entre hombre y mujer es *según naturaleza.* Los sodomitas, habla Juliano, pecaron por hacer mal uso del vino y del pan; y con este ejemplo quiere dar a entender que la concupiscencia es buena y sólo el abuso es pecado. No comprende que el vino y el pan son dos sustancias y en el espíritu no levantan rebeldías. Si existe un apetito desordenado en el comer y el beber, éste radica no en los alimentos, sino en el glotón; y, si es necesario ser parcos en la comida y bebida, es para que la concupiscencia no se rebele, excitada por los vapores de un suculento yantar. La concupiscencia, pues, es un mal en sentir de Agustín [55].

Nos encontramos en el corazón de la controversia. En pocas palabras nos enseña Juliano cuál es su doctrina en esta materia. «El que mantiene —dice— en su justo medio la concupiscencia *natural,* usa bien de una cosa buena; el que rebasa sus límites, usa mal de una cosa buena; el que, por amor a la virginidad, no hace uso de este bien, obra mejor, pues renuncia a una cosa buena en sí, porque, confiado en su salvación y en su esfuerzo, desprecia la medicina para poder ejercitarse en 'gloriosos combates'» [56].

Muy otra es la posición de Agustín. «El que usa —dice— moderadamente de la concupiscencia *carnal,* hace buen uso de una cosa mala; el que excede sus límites, usa mal de una cosa mala; el que, por amor a la santa virginidad, no hace uso de ella, obra mejor, porque, puesta su confianza en la ayuda y en la gracia del Señor, desprecia la medicina para poder ejercitarse en 'más gloriosos combates'».

Todo el eje de la cuestión versa, pues, en torno a la concupiscencia, que Juliano llama *natural* y Agustín la denomina *carnal.* La concupiscencia, ¿es un bien o un mal? Ahora el argumento es *ad hominem.* Agustín va a utilizar las mismas palabras de Juliano. No va lejos en la búsqueda, las encuentra en el pasaje citado poco ha. La virginidad desprecia el remedio

[54] *C. Iul.* 3,18,34-35.
[55] Ibid., 3,20,38-41.
[56] Ibid., 3,21,42.

del matrimonio para ejercitarse en «más gloriosos combates». Surge la pregunta: «¿Qué remedios desprecia? El del matrimonio, responde Juliano. ¿Contra qué mal es necesaria la medicina? *Medicina* viene de *medicinar*. Luego el matrimonio, ha de confesar Juliano, es un remedio. Y entonces, ¿por qué alabar la concupiscencia, si es una enfermedad que conduce a la muerte, si el cazador de la continencia o el remedio del matrimonio no la enfrena? Agustín puede repetir aquí cuanto en el capítulo 5 dejó escrito [57].

¿Y en qué consisten estos «gloriosos combates» que sostiene la santa virginidad? Hay una castidad conyugal, don excelso del Señor, fuerte para observar cuanto prescribe el contrato matrimonial; castidad que respeta en la mujer los períodos, la gravidez y la edad, cuando el concebir ya no es posible. Y, si alguna vez rebasa estos límites, es *leve culpa,* en sentir del Apóstol (1 Cor 7,6) [58].

Va a hacerle a Juliano el honor de suponer combata la concupiscencia, y le empareda entre los muros de un dilema. Cuando lucha, ¿es contra un bien o un mal? Sea Juliano juez en su causa. Si es un bien, ¿por qué combatirla? Y, si la combate, pronuncia contra sí mismo sentencia. Y, si no es un bien ni un mal, ¿por qué el elogio, por qué la lucha? «Déjate —exhorta Agustín al eclanense— vencer por la verdad para triunfar de la concupiscencia» [59].

«Nuestra causa ha terminado», sentencia Agustín. Por mucho que elogie Juliano la concupiscencia, si la combate, ha de reconocer con cuánta razón dice Juan, el apóstol, que *no viene del Padre* [60]. Si Juliano afirma que es buena, entonces viene del Padre, y contradice al discípulo amado. No es posible afirmar que viene del Padre cuando es moderada y que no viene del Padre cuando rebasa los límites de la moderación. Confiese nuestro hereje que no viene del Padre, y entonces es un mal.

No vale la calumnia. Nunca ha dicho Agustín que el matrimonio sea «un gran bien y un gran mal». Dijo, sí, que en un mismo hombre hay una naturaleza buena y un vicio malo. Verdad que Juliano admite en los adúlteros, pues ni condena la naturaleza a causa del vicio ni aprueba el pecado a causa de la naturaleza. El matrimonio es siempre un bien; el mal pro-

[57] Ibid.
[58] Ver nota complementaria [32] p.968.
[59] *C. Iul.* 3,21,44.
[60] 1 Jn 2,16.

viene no del matrimonio, sino de «una raíz viciada en su origen» [61].

No corta amarras Agustín a la concupiscencia, como Juliano calumnia. La libido ha de ser reprimida con mano de hierro. La diferencia entre los dos obispos radica en que Agustín afirma que la libido es un mal y Juliano la proclama un bien; Agustín lucha contra un vicio, Juliano contra un bien; Agustín desea triunfar de un mal, Juliano de un bien. Interesa más a Juliano avivar la concupiscencia con el elogio que reprimirla con la continencia [62]. Las alabanzas son una ficción si no lo es el combate. Agustín prefiere la ficción en el elogio y la verdad en la lucha.

El argumento de Agustín se hace nudo gordiano. El diablo no es el creador del hombre ni del semen, pero es el que sembró la cizaña del pecado, que entró en el mundo por un solo hombre, como lo atestigua San Pablo en un texto clásico que Juliano silencia [63]. Los niños son inocentes cuando se trata de pecados personales, pero culpables a causa del pecado original. Los esposos, repite Agustín una y otra vez, hacen buen uso del mal de la concupiscencia en el acto de la generación. Nada hay de asombroso si del mismo mal, del que hace buen uso el matrimonio, brota el mal de origen. Es una falsedad del eclanense afirmar que el mal venga del matrimonio. La unión nupcial no fue instituida por el mal de la concupiscencia de la carne, porque hubiera existido aunque el hombre no hubiera pecado [64].

Repite Juliano los mismos argumentos que en el libro I quedaron resueltos. Silencia el mal que combate, discurre de nuevo sobre los árboles malos y buenos e incide en idénticos errores. Busca una pequeña rendija por la que haya podido infiltrarse el pecado a través del muro de la inocencia cuando Pablo le abre de par en par la puerta en la carta a los Romanos (5,12). Los hombres son obra de Dios; el pecado, obra del diablo. Sustancia, forma, vida, sentidos, razón y cualquier otro bien propio de la naturaleza humana se encuentran en todos los hombres, incluso en los malos [65].

Enumera Agustín los bienes del matrimonio según la trilogía acuñada en su libro *De bono coniugali* (24,32). La concupiscencia es una herida causada por el pecado del primer hombre. Describe Pablo la naturaleza humana no como salió de las

[61] *C. Iul.* 3,21,48. Cf. *De bon. coniug.* 20,24: PL 40,380; *De Gen. ad litt.* 9,7,12: PL 34,397.
[62] Ibid., 3,21,49.
[63] Rom 5,12; *C. Iul.* 3,22,51.
[64] *C. Iul.* 3,23,53.
[65] Ibid., 3,24,54-56.

manos del Creador, sino tal cual es en esta carne corruptible, y el Apóstol, en sentir de Agustín, habla en nombre propio y no, como sostiene Juliano, en nombre de un judío. A estas alturas tiene certeza el Obispo de Hipona, estudiados los textos de la carta a los Gálatas [66].

Hay, es verdad, caraduras que no sienten sonrojo en alabar la concupiscencia carnal, y Juliano es uno de éstos, que, con impresionante osadía, se lanza, como loco furioso, contra la obra del Hiponense titulada *De nuptiis et concupiscentia,* y hasta pretende estar de acuerdo con la Escritura y en plena armonía con la razón cuando enseña que el hombre puede escalar las cimas de la santidad por su propio esfuerzo y sin ayuda de Dios. No declara Agustín guerra a las virtudes, sino a los vicios; mientras, para Juliano, la libido es algo que a un tiempo se debe amar y combatir. Pero es evidente que, si la combate, es su enemigo; si la elogia, ha de cesar en la lucha. El dilema acorrala al hereje, sin dejarle vía de escape [67].

VII. Libro IV

Pasa examen Agustín a cuanto dice Juliano a partir del exordio de su libro II; silenciará todo aquello que no pertenezca a la cuestión medular y no se va a entretener en divagaciones superfluas como las del obispo de Eclana. La causa, después de lo dicho, pudiera quedar ya sentenciada. Con todo, va a demostrar las vaciedades que ha dicho Juliano. Desmonta, pieza a pieza, los argumentos de su adversario, panegirista de la libido, no obstante combatirla. El bien radica no en la concupiscencia, sino en el buen uso que de ella hacen los casados. Si tiene Juliano un adarme de sentido común, diga si puede ser un mal el pecado y un bien el deseo de pecar. ¿Qué es lo que en el cuerpo de los santos hace la concupiscencia, si no es apetecer el pecado, y, al no ser consentida, se ejercitan todos en «gloriosos combates»? Imposible afirmar que el mal es un bien sin taponar los oídos a la trompeta de la verdad [68].

En el capítulo 3 de este libro cuarto se plantea una célebre cuestión que tiene divididos a los teólogos hasta hoy: ¿Pueden existir en los infieles verdaderas virtudes? Las posiciones de Juliano y Agustín son opuestas. «Los infieles e impíos, los alejados de la fe y esclavos de los ídolos, abundan en verdaderas

[66] Ibid., 3,26,59-62.
[67] *C. Iul.* 3,26,62-66.
[68] Ibid., 4,1,2.

virtudes, y son compasivos, modestos, castos y sobrios sin ayuda de la gracia de Dios». Esta es la tesis de Juliano, que cita en su apoyo a los Fabricios, Fabios, Escipiones y Régulos como dechados de verdaderas virtudes [69].

Posición de Agustín: «Los infieles carecen de verdaderas virtudes». Si las virtudes que existen en el hombre no pueden alcanzar la verdadera felicidad que nos promete la fe en Cristo, no son verdaderas virtudes [70]. Los teólogos han interpretado el pensamiento del Hiponense de muy distinta manera. Para Suárez, Belarmino, Harbert, Kleutgen y otros mil, Agustín habla según lo que acontece *casi siempre* [71]. Santo Tomás nos dirá que la acción de un infiel, en cuanto infiel, es siempre pecado [72]. O en otro sentido: todas las obras de los infieles dejan al hombre en estado de pecado y en nada ayudan a su justificación [73]. Pecado, en la pluma de Agustín, afirma D. Soto, tiene un sentido lato, impropio, en cuanto las obras naturalmente buenas no elevan al hombre al orden sobrenatural [74]. Y fundamenta su sentir en estas palabras del Doctor de la Gracia: «Reconoce que las obras de los infieles que te parecen buenas no conducen a los que las practican a la salvación eterna en el reino de los cielos; has de saber que nosotros decimos que lo que hace buenos a los hombres, esta buena voluntad, estas buenas obras, no florece en el hombre sin la gracia de Dios, que se nos otorga por el único Mediador entre los hombres y Dios, y por él obtenemos los dones de Dios y su reino eterno» [75].

Difícil admitir que Agustín hable de verdaderos pecados en sentido formal, ni siquiera en sentido análogo, como sostiene J. Ernst [76]. No hay pecado formal sin consentimiento de la voluntad; pero podemos decir que las acciones del infiel son pecado en sentido *objetivo-negativo,* pues ninguna de ellas es referible a un fin sobrenatural. Veamos de razonar, en la medida de nuestra capacidad, esta interpretación. Define Tulio la virtud como «un hábito del alma conforme a la condición de

[69] *C. Iul.* 4,3,16.
[70] Ibid., 4,3.18,745. Esta doctrina la defiende ya Agustín en *De gest. Pel.* 1434: PL 44,341; *Ep.* 89,9,2: PL 33,675; *Ep.* 106.10,34: PL 33,829; *Contra duas ep. Pelag.* 3,5,14; 3,8,24; 1,3,7: PL 44,598; *De spir. et litt.* 3,5: PL 44,607.
[71] Cf. S. Ernst, J., *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach s. Augustin* (Freiburg 1871); Camelot, P. Th., *Saint Augustin et les virtus des Romains:* Revue des Etudes Latines 28 (1950) 40ss; Armas, G., *Las virtudes y la salvación de los infieles según San Agustín* (Burgos 1955) p.140-150.
[72] Santo Tomás, *S. theol.* 2-2 q.23 a.7.
[73] Id., *ibid.*, 2-2 q.10 a.4 ad 1.
[74] Domingo de Soto, *De natura et gratia* (Venecia 1547).
[75] *C. Iul.* 4,3,33: PL 44,755.
[76] J. Ernst, o.c., p.128ss.

nuestra naturaleza y de la razón» [77]. Apostilla Agustín y escribe: «Verdad es, pero ignoró lo que es conveniente a la naturaleza humana para hacerla libre y feliz... Si las virtudes que existen en el hombre no pueden hacernos llegar a la verdadera felicidad que nos promete la fe verdadera en Cristo, estas virtudes no son verdaderas virtudes» [78]. La mira telescópica de Agustín apunta, pues, al cielo.

Cuando se actúa con prudencia, justicia, fortaleza o templanza, existen, según Juliano, verdaderas virtudes, pues basta pesar la acción sin indagar el motivo. Doctrina esta muy peregrina para Agustín. A tenor de este sentir, debiera considerarse verdadera virtud la justicia del avaro, pues, como dice Horacio, para evitar la pobreza huye a través de mares, roquedales y fuegos. No, la virtud se distingue del vicio no sólo por el objeto, sino por el fin. Cuando un hombre hace algo que no parece pecado, si no lo hace por un motivo honesto, es pecado. Llama Juliano a los deberes virtudes, sin considerar el fin, y de ahí el absurdo de llamar justicia a una acción que tiene por fin la avaricia [79]. Ciertas acciones pueden ser buenas en sí, pero el que las hace no las hace bien. Bueno es socorrer a un inocente en peligro; pero si el que hace esto busca la gloria de los hombres, no la de Dios, no hace bien esta obra buena, y no se puede llamar buena la voluntad del que se gloría en sí mismo, no en el Señor [80].

«—Y si un infiel —pregunta Juliano— viste a un desnudo, ¿es pecado esta acción, porque no viene de la fe? —Rotundamente, no —contesta Agustín—; y no porque el vestir al desnudo sea pecado, sino porque lo es no dar gloria a Dios con tal acción». Las palabras de Juliano son éstas: «—Si un infiel viste a un desnudo, salva a alguien de un peligro, venda las heridas a un llagado, reparte sus riquezas con un amigo honrado y ni los tormentos le hacen decir falso testimonio, ¿peca? —Por favor —pregunta Agustín—: ¿estas obras buenas las hace bien o mal? Si las hace mal, no puede negar Juliano que toda acción mal hecha es pecado. Si las hace bien, entonces un árbol dañado produce buenos frutos, lo que es contrario a lo que afirma la Verdad» [81]. Buenas son las obras, pero la intención, viciosa.

Los hombres, en cuanto hombres, son buenos; pero, si su

[77] *C. Iul.* 4,3,19: PL 44,747.
[78] Ibid.
[79] Ibid., 4,3,21: PL 44,749.
[80] Ibid., 4,3,22: PL 44,749.
[81] Mt 7,18; *C. Iul.* 4,3,30.

querer es torcido, no pueden producir frutos buenos. Una voluntad compasiva es buena siempre que la fe actúe por amor; de lo contrario, puede ser mala. Un ejemplo lo tienes, dice Agustín, en el rey Saúl; perdona la vida al rey amalecita, contra el mandato de Yahveh [82]. La compasión ejercitada con natural clemencia es, en sí, una obra buena, pero usa mal de este bien cuando el fin no es bueno, y todo el que hace mal una cosa peca. Si los paganos hacen bien obras buenas, se han de atribuir no a ellos, sino a Aquel que sabe hacer buen uso de las cosas malas; a los infieles se han de atribuir los pecados, porque hacen mal las cosas buenas, pues no las realizan con voluntad fiel [83].

Rima con este pasaje la interpretación de Santo Tomás cuando escribe: «La acción del infiel, en cuanto infiel, siempre es pecado, aunque vista a un desnudo..., pues lo ordena al fin de su infidelidad» [84]. Las obras buenas de los infieles dejan al hombre un nivel inferior, sin elevarlo a un plano sobrenatural. Una acción, sin la gracia, puede ser buena en el orden natural de la creación, pero estéril, como reconoce Juliano, para la vida eterna. Las virtudes sobrenaturalmente infecundas no pueden ser verdaderas virtudes [85].

La intención es como el ojo que entenebrece o hace luminoso el cuerpo [86]. Estamos, pues, ante el pórtico grandioso del orden sobrenatural y de la gracia.

Gracia y libre albedrío

Con paciencia infinita, Agustín va rectificando al obispo de Eclana, pues le hace decir lo que no ha dicho; encuentra contradicciones en los escritos del Hiponense e interpreta a capricho sus palabras. Por ejemplo, jamás se le pasó por el pensamiento decir que alguien sea criminal por una obra buena o se haga santo por una obra mala. En el capítulo 8 de este libro IV trata Agustín las cuestiones espinosas de la gracia y libre albedrío. Nunca ha dicho, puntualiza, que se niegue el libre albedrío si se defiende la gracia, o que se niegue la gracia si se defiende el libre albedrío. Pura calumnia. Lo que sí dice es que la cuestión presenta enormes dificultades, y *parece* que se niega

[82] 1 Re 15,23.
[83] *C. Iul.* 4,3,32.
[84] SANTO TOMÁS, 2-2 q.23 a.7 ad 1.
[85] *C. Iul.* 4,3,19.
[86] Mt 6,23.

uno si se afirma la otra [87]. Basta leer el texto para que se disipe el error.

Dios —dice San Pablo— *quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* [88]. La perícopa tiene sentido universalista restringido en *Contra Iulianum*. Dios salva a algunos de todos los estamentos sociales, nobles y plebeyos, ricos y pobres [89]. O puede tener sentido causal: Todos, es decir, todos los que se salvan, es porque Dios quiere que se salven. Pero esta interpretación restringida no excluye la interpretación universalista, pues sabemos, dice Agustín, que Cristo murió por todos los hombres, sin limitación alguna [90]. Cuando habla en sentido restringido, se puede interpretar se refiera al sentido *consecuente* de los teólogos, que ciertamente no es universal [91]. Es evidente que todos los que se salvan y llegan al conocimiento de la verdad, se salvan porque es voluntad de Dios y vienen a él porque él quiere. Pero hay preguntas que no tienen respuesta. ¿Por qué quiere Dios salvar a unos y a otros no? Misterio. Pero una cosa es cierta: en Dios no hay injusticia. A nadie condena sin méritos malos; mientras su misericordia es tan grande, que a muchos salva sin méritos buenos. En los que se condenan, se demuestra lo que a todos se debe, y los que se salvan aprenden la pena que les estaba reservada y la gracia tan copiosa que les concede el Señor, sin méritos propios. Uno entra en el reino por gracia, otro es excluido porque lo merece, y Dios es justo. Condena por justicia, salva por gracia. Nadie puede pedir cuentas a Dios. De una misma arcilla puede el alfarero fabricar un jarrón para usos nobles y un vaso para usos bajos. Ni el condenado se puede quejar del castigo ni el que es salvado puede gloriarse en sus méritos [92].

Gratuidad de la gracia

Otro de los puntos fundamentales controvertidos entre Agustín y los pelagianos es la gratuidad absoluta de la gracia *preveniente*. Como su maestro Juliano, sienta el principio que los méritos preceden a la gracia. Y estos méritos consisten en pedir, buscar, llamar, de suerte que la gracia se da al que pide,

[87] Cf. *De grat. Christi et pecc. originali* (a.418): PL 44,359ss; *C. Iul.* 4,8,47: PL 44,761-762.
[88] 1 Tim 2,4. Cf. nt.85.
[89] Cf. *Ench.* 10,3,27: PL 40,280.
[90] *C. Iul.* 6,4,8; 9,27: PL 44,825.838; *Op. imp. c. Iul.* 1,64; 2,132: PL 45,1084. 1196.
[91] SANTO TOMÁS, 1 d.46 q.1 ad 1; cf. FAURE, *Adnot. ad Ench. s. Augustini* c.41. 52.120.
[92] Rom 9,20-21; *C. Iul.* 4,8,42.

llama, busca, y así la gracia ya no es gracia. Existe una gracia *preveniente*, anterior a todo mérito, pues está escrito: *Tu misericordia sale a mi encuentro* [93]. En sentir de Juliano, si no todos se salvan, es porque no quieren pedir lo que Dios quiere darles; ni quieren buscar cuando Dios se hace el encontradizo; ni quieren llamar cuando Dios les quiere abrir. Pero esta exégesis, observa Agustín, queda rechazada por el silencio de millones de niños que ni piden, ni buscan, ni llaman, y, cuando se les bautiza, lloran, patalean y, a su manera, oponen resistencia. De ellos no se puede decir: *Quise, y no habéis querido* [94]. Si Dios quiere, ¿quién de estos niños puede resistir a su voluntad omnipotente?

Virginidad y castidad

Los infieles que practican la continencia aventajan, afirma Juliano, a los cristianos enlodados y libidinosos. Es una falsedad, replica Agustín, porque ni los que usan bien de la concupiscencia viven manchados con el cieno de la libido, ni en los impíos se encuentra la pureza virginal; aunque sean vírgenes en el cuerpo, pero no lo son en el alma. No es, pues, posible anteponer la virginidad de los impíos al matrimonio de los fieles. Los esposos que usan bien del mal de la concupiscencia son mejores que las vírgenes que hacen mal uso de la virginidad, y no importa lo que enseñen los maniqueos [95].

Pudor y pecado. En su libro *De nuptiis* (I 5) afirma Agustín ser el pudor consecuencia del pecado de origen. Basta leer el texto del Génesis para verificar el aserto agustiniano. Esta doctrina es, para Juliano, como una chinche, que, viva, molesta; aplastada, hiede. Pero el razonar de Juliano carece de lógica cuando añade que, si no existe matrimonio sin concupiscencia culpable, se condena el matrimonio. Y no advierte, observa Agustín, que equivale a condenar el cuerpo, pues sin él no existiría la fornicación. En el mismo paraíso pudo existir la unión sexual del hombre y de la mujer antes del pecado. Pero esta unión se realizaría bajo el imperio de la voluntad, no de la pasión; y, dado que la concupiscencia existiera, no sería como la de ahora, pues estaría sometida a la voluntad, limpia del fuego pasional.

[93] Sal 108,17.
[94] Mt 23,31; *C. Iul.* 4,8,41-42.
[95] Cf. AGUSTÍN, *De sancta virginitate:* PL 40,397-428; J. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Teología de la virginidad en San Agustín.* Estudio lógico y literario del «De virginitate»: Rev. Agust. de Espiritualidad 7 (1966) 231-250.

De nada le sirve al eclanense buscar apoyo a su error en los escritos de la Estoa o de Tulio. De la doctrina de los estoicos dice el mismo Cicerón en uno de sus libros: «Lo que en un carnero es bueno, no lo es en un Publio Africano» [96]. Y con palabras de Tulio, en su libro *De republica,* prueba Agustín cómo la razón ha de dominar el placer hedonista y todas las afecciones viciosas de la carne. El alma manda en el cuerpo, frena la concupiscencia y rompe sus ímpetus. Nada puede mascullar Juliano contra estas sabias palabras de Tulio [97].

Juliano habla vaciedades cuando divaga sobre el fruto vedado, sobre el rubor que sintieron nuestros padres y sobre la lujuria de la carne. Ignora, o finge ignorar, la diferencia que existe entre vivacidad, utilidad, necesidad [98] y libido. En contadas palabras nos dice el Maestro: *Todo el que vea una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón* [99]. El sentido es obra de Dios, arquitecto del cuerpo humano; la libido es siembra del diablo al incitar al pecado.

Sobre cada uno de los sentidos discurre Agustín en inspiradas páginas, y en finos análisis nos habla de la vivacidad, utilidad y necesidad en su empleo. Lo que de ninguna manera es creíble es que la carne luchase contra el espíritu en aquel vergel edénico, y el espíritu contra la carne; ni que, zarandeado el hombre por estos internos conflictos, viviese sin paz interior o que el espíritu no resistiese a las codicias de la carne [100].

Hoy, por desgracia, la realidad es muy otra, y esto lo saben todos los que luchan contra la concupiscencia de la carne. Se introduce solapadamente a través de los sentidos e impone la ley del combate. En el *Hortensio* encuentra Agustín acerados dardos contra Juliano. Es verdad que Tulio ignora de dónde viene la lucha; con todo, condena la concupiscencia como enemiga de la sabiduría. Grita Juliano que hay que combatir el exceso, pero no advierte que es necesario combatir el mal de la pasión para no caer en excesos. Hay dos especies de males: uno que vive en nosotros, otro que cometemos nosotros, si no ofrecemos resistencia al que vive en nosotros [101]. Mas los filósofos paganos no son autoridad en esta materia. No hay por qué aturdir a los sencillos con una letanía de nombres, indicando la sentencia de cada uno sobre ciencias exactas o naturales, sin rozar siquiera el tema que nos interesa. Puro inflacionismo.

[96] *C. Iul.* 4,12,59.
[97] Ibid., 12,59-60.
[98] Ibid., 13,62-64.
[99] Mt 5,28.
[100] *C. Iul.* 4,14,69.
[101] Ibid., 4,14,73.

Es significativo, empero, que, al nombrar a un Anaximenes y a su discípulo Anaxágoras, omita Juliano el nombre de Diógenes —no el cínico—, también discípulo de Anaximenes. No parecen alejarse mucho de la fe cristiana los que opinan que esta vida tan llena de miserias es efecto de un juicio divino [102].

El pudor que sintieron nuestros primeros padres fue consecuencia de su pecado. Por el pecado convirtieron en deshonesto lo que, al salir de las manos del Creador, era honesto. Algunos intérpretes, entre ellos Juliano, traducen la expresión de Pablo ἀσχήμονα por «menos decorosas», cuando la verdadera traducción es «deshonestas». Y, aunque no se tomara a la letra el vocablo griego, el contexto exige idéntica versión. Y si cree Juliano que si en un principio los habitantes del Edén andaban desnudos, era porque les faltaba habilidad para tejer unas telas con que cubrir su desnudez, entonces, advierte Agustín, fue el pecado el que les enseñó la industria textil. ¡Una vaciedad más de Juliano! Cierto es que, antes del pecado, las partes íntimas eran honestas; decir otra cosa sería blasfemia. Pero lo que Dios hizo honesto llama Pablo deshonesto. Pregunto la causa, escribe Agustín. Si no es obra del pecado, ¿de quién es el empeño? ¿Quién pudo *deshonestar* la obra de Dios? Aún hoy, lo que Dios hace es honesto. No es necesario exprimir el cerebro para averiguar la causa. Antes del pecado andaban desnudos y no sentían rubor, según leemos en el Génesis (2,29); palabras que evidencian la causa de velar su desnudez. Despojado el primer hombre de la gracia divina, sintió necesidad de vestirse [103].

VIII. Libro V

Agustín responde en el libro V a las acusaciones calumniosas de Juliano. No es absurdo aclamar a Cristo como salvador de los niños; ni es vacuidad enseñar que, por el pecado del primer hombre, entró en el mundo el mal; ni, en Dios, es una injusticia castigar a los niños con tantos y tan graves suplicios; ni ha reconocido nunca Agustín que el diablo sea creador de la naturaleza humana. Parece adoctrinar nuestro hereje a una turba de idiotas, porque ahora no sé qué idea picuda se le ocurre después de divagar extensamente sobre el sentimiento pudoroso de nuestros padres en el libro II, y nos dice que el vocablo griego *perizómata* se puede traducir por *vestido.* La prevarica-

[102] Ibid., 4,15,78.
[103] *C. Iul.* 4,16,80.

ción no puede dar lecciones al pudor, y, según Juliano, la malicia del pecado hizo pudorosos a los que la justicia hacía unos sinvergüenzas. Y esta manera de hablar, en sentir del Obispo hiponense, es una indecencia, una impudicia, algo horrendamente deforme [102]. La palabra *perizómata* —al margen de poetas y pintores— indica con claridad qué partes de su cuerpo cubrieron Adán y Eva después del pecado. «Vemos —escribe Agustín— lo que cubrieron; es una desvergüenza negar lo que sintieron».

La libido es un castigo de Dios, pero es algo laudable para Juliano. No piensa, advierte Agustín, que, por el mismo motivo, se puede alabar a los ángeles rebeldes, pues, aunque prevaricadores, son ministros de la venganza de Dios, como lo atestiguan las Escrituras divinas. Puede, en consecuencia, alabar Juliano a estas potencias del mal, puesto que por ellas son castigados los impíos por sus crímenes. Una misma cosa puede ser pecado y castigo de pecados. La ley de la carne, en lucha contra el espíritu, no es un bien, aunque sea justa pena de una acción injusta [103].

Para saber que hay pecados que son castigo de otros pecados basta leer Romanos 1,28: *Los entregó Dios a su réprobo sentir para que hicieran lo que no conviene.* Este abandono a su réprobo sentir es consecuencia de un pecado. Y el contexto aclara aún más esta doctrina. Antes enumeró Pablo los males que había cometido, y añade: *Por eso los entregó Dios a los deseos de su corazón.* La entrega es pena de un pecado precedente; sin embargo, es también pecado. La exégesis del eclanense no lleva camino. Una cosa es tener malos deseos en el corazón y otra ser entregados a estos malos deseos. Los textos de Isaías y Josué confirman la doctrina de Agustín [104]. En la historia de las realizaciones humanas sobrenaturales existe un misterio de predestinación y reprobación. Dios elige no porque seamos dignos, sino que al elegirnos nos hace dignos. A nadie castiga si no es indigno. La Escritura no deja lugar a dudas. Todos los elegidos han sido llamados según su voluntad. Pablo es guía de las cumbres. Dios entrega a muchos a infames pasiones; por eso hay pecados que son castigo de pecados. Así leemos que Dios entregó al rey Acaz a la mentira de falsos profetas, y a Roboán, a malos consejeros. No hace malas las voluntades, pero las utiliza como quiere, aunque en su querer no hay nunca injusticia.

102 *C. Iul.* 5,2,5.
103 Ibid., 5,3,8.
104 Is 19,14; 67,17; Jos 11,20; *C. Iul.* 5,3,12.

Origen del alma

Es una cuestión que margina el Obispo de Hipona. Pero sabe con certeza de fe que existe el pecado original. Mientras este artículo de fe no se ponga en cuarentena, importa poco ignorar cuál es el origen del alma. Cuestión esta que se puede aprender en el ocio o incluso ignorar sin detrimento de nuestra salvación. Vale más ayudar a la salvación de niños y adultos que saber cómo han sido viciadas las almas. Pero, si se niega la existencia del pecado original, es imposible la salvación [105]. Rastrear los pensamientos del Señor es vano empeño; y donde Juliano ve contradicción, le hace ver Agustín que no es lógico su razonar, pues hay miembros en el cuerpo humano que se mueven a voluntad, pero hay alguno que se rebela a su imperio. No es necesario especificar, y, si el eclanense no entiende de sinécdoques, puede ir a la escuela. ¿Qué hay de extraordinario en poder mover nuestros miembros, siempre que tengamos un cuerpo sano y expedito? El sueño y el cansancio paralizan nuestro dinamismo exterior y mental. Pero es una torpeza comparar la concupiscencia con la sed o el hambre. Conviene distinguir los males que con paciencia sufrimos de los males que con la continencia frenamos. No son lágrimas de conversión las de Juliano. Llora al ver excluidos de la Iglesia a sus maestros en el error pelagiano. Nada tiene de asombroso que la Iglesia los haya arrojado de su seno, pues pretendían introducir en el paraíso, figura de la Iglesia, la ley de la carne que combate contra la ley del espíritu [106]. En tiempos de gran decadencia, con su error novedoso socavan los fundamentos de la fe, arruinan el pudor, combaten la virtud, niegan la gracia de Cristo, taponan los oídos a la verdad.

Critica Juliano las afirmaciones que hace Agustín en su libro *De nuptiis et concupiscentia* [107]. Pero la contradicción del obispo de Eclana salta a la vista, pues considera un bien lo que es menester combatir, frenar, reprimir. ¿Quién de los dos está en la verdad, Agustín o Juliano? Sean jueces los hombres castos. Imposible confundir la doctrina de Agustín con la de los paternianos y venustianos [108]. Agustín execra, anatematiza y condena a paternianos, venustianos y maniqueos, y exhorta a Juliano a despojarse de los andrajos de la calumnia y a vestirse

105 Rom 8,28-30; 2 Tim 2,8-9; Rom 11,5-6; *C. Iul.* 5,3,13.
106 Rom 7,23.
107 AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,7: PL 44,418.
108 Cf. AGUSTÍN, *Haer.* 85: PL 42,46.

con la armadura de la verdad, no de la mentira, y deje de ser abogado de torpezas [109].

Coinciden los dos adversarios en afirmar que la concupiscencia es natural. La cuestión consiste en saber si es un bien o un mal, pues los dos convienen en que se impone la ley del combate. Hay que poner término a la polémica. No acaba de entender el eclanense que la concupiscencia es un vicio en nuestra naturaleza después del pecado. No se vence el bien con el bien, sino el mal con el bien. Que abra Juliano los ojos a la luz. No hay lucha sin un mal a combatir. Siempre que hay guerra, o el bien lucha contra el mal o el mal contra el bien; porque, si luchara el bien contra el bien, sería un gran mal [110].

Valor de un ejemplo

Sentencia Juliano: «Imposible que un buen efecto no merezca la misma alabanza que la causa, sin la cual no puede existir» [111]. Y así aúna en un mismo elogio matrimonio y libido. Basta poner atención al universo, obra de Dios, para que se derrumbe esta pestilente doctrina. De hecho, en la creación existen males innúmeros; sin embargo, el mal no puede compartir con el bien el elogio. Cuando un mal se vitupera, no se vitupera la obra de Dios. Todo mal existe en una obra buena. Un ejemplo pondrá luz en esta materia. Piensa en el mal que hace a un hombre cojear y en el bien al que llega cojeando. El matrimonio y los hijos son un bien. La siembra en el matrimonio pertenece al varón; recibir la semilla, a la mujer. A esta frontera llegan los esposos en su unión marital; pero no pueden llegar a esta meta sin el mal de la cojera, es decir, de la libido. La concepción y el nacimiento son obra de Dios, no del hombre; sin embargo, con esta intención realiza el matrimonio el bien que pertenece a su obra [112].

Juliano o no sabe o no quiere distinguir entre voluntad y voluptuosidad —*voluntas et voluptas*—, y con calculada ceguera confunde ambas cosas. Es bueno usar bien de los males; honesto usar bien de lo deshonesto. En los cónyuges existe buena voluntad, el querer tener hijos, y la necesidad de usar del mal de la concupiscencia. Y así, una cosa deshonesta es causa

[109] *C. Iul.* 5,7,27.
[110] Ibid., 5,7,28.
[111] *C. Iul.* 3,8,31.
[112] Cf. *De nupt. et conc.* 1,7,8: PL 44,418; *C. Iul.* 5,8,34.

de una cosa honesta, y, con esta intención de tener hijos, la castidad conyugal tolera el mal de la libido [113].

Suerte de los niños que mueren sin el bautismo

Cuestión esta que sume al Obispo de Hipona en grandes angustias [114]. Mitiga al máximo la pena de estos niños cuando pregunta: «¿Quién puede dudar que los niños no bautizados, que mueren sin pecados personales, con sólo el original, han de sufrir la pena más leve de todas?» Y sigue: «Ignoro cuál será la naturaleza y magnitud de esta pena; sin embargo, no me atrevo a decir que sea mejor para ellos no haber nacido que el vivir en el estado en que se encuentran» [115]. Agustín no habla en este texto de una pena de sentido; pero, si su castigo es justo, es necesario reconocer en los niños la existencia de un pecado de origen. Los pelagianos los consideran inocentes, y, no obstante, los excluyen del reino de Dios, y esto sí es una evidente injusticia si los niños, en su sentir, no tienen pecado. Para los hijos de Dios que existieron antes de la circuncisión admite el Obispo de Hipona una especie de sacramento.

Verdadero matrimonio entre José y María. «Donde no hay entre esposos comercio carnal no hay matrimonio», opina Juliano. Consecuencia: si los esposos no usan de su derecho, no son consortes, y cualquier interrupción de esta intimidad significa divorcio. Para evitarlo es menester que los casados, ya ancianos, no den reposo a sus cuerpos. El matrimonio tiene, para Agustín, tres bienes: *fides, proles, sacramentum.* Y esta trilogía de bienes se encuentra en el matrimonio de San José con la Virgen María: fidelidad, porque no hubo adulterio; prole, el mismo Cristo, Jesús; sacramento, porque no hubo divorcio. Pero esto no significa que, si no existen estos tres bienes, el matrimonio sea un mal [116].

La Escritura divina llama a María esposa de José. Leemos en Mateo: *No temas recibir a María por esposa* [117]. Y esto en virtud de la fe que se habían jurado al desposarse. Fe que permaneció intacta a pesar de los signos que José advertía en María con el avanzar de los meses. Apila Juliano textos de la Es-

[113] Ibid., 5,9,37.
[114] Ver nt.118; *C. Iul.* 5,11,44.
[115] *C. Iul.* 5,11,44.
[116] Sobre los bienes del matrimonio ver A. TRAPÈ, *Introduzione generale en Sant' Agostino.* Matrimonio e Verginità: Cittá Nuova, t.7-1 (Roma 1978) p.XXX-XLVI. Bibliografía, ibid., p.CII-CIII.
[117] Mt 1,20.

critura para probar lo que es incuestionable; es decir, que el creador de los hombres es Dios. Verdad que no se puede negar ni cuando se trata de un vil gusanillo. Cita, además, varias perícopas de Job, pero silencia, ladino, lo que dice del pecado del mundo: *Nadie está libre de inmundicia, ni el niño cuya vida sobre la tierra es de un día* [118]. Y no es Aristóteles, cuyas categorías no entiende Juliano, el que nos dice: *Por un hombre entró el pecado en el mundo* [119]. Y es que el mal de la concupiscencia se trasvasa de padres a hijos; y así como nadie es engendrado sin que concurra este mal, nadie puede nacer sin él. Cierto que las cualidades no pasan de sujeto a sujeto; pero sí pueden pasar a otros cuerpos, modificándolos. Piensa en las formas que, sin abandonar los cuerpos, afectan nuestros sentidos de una manera maravillosa.

En Cristo, insiste Juliano, no hay pecado ni carne de pecado. Y cita en apoyo de su aserto la carta a los Romanos (8,3): *Fue enviado revestido de carne, a semejanza de la carne de pecado.* Pregunta Agustín: ¿Puede existir una carne a *semejanza* de la carne de pecado si no hay una carne de pecado? Una cosa no puede asemejarse a otra si ésta no existe. Si la carne de Cristo no es una carne de pecado, sino que es *semejante* a una carne de pecado, resta reconocer que, exceptuada la carne de Cristo, toda carne humana es carne de pecado [120]. Por eso, Cristo no quiso ser concebido con intervención de la libido, caz transmisor del pecado original.

Cristo hombre, formado en el seno de una mujer, no conoció la concupiscencia; pero nuestra debilidad fue asumida por él, a excepción del pecado. Para darnos ejemplo en el sufrir, no tuvo males propios, pero sufrió los ajenos. Es, pues, nuestro compañero en los sufrimientos, no en las concupiscencias. Puntualiza Agustín que la naturaleza de Cristo no era diferente de la nuestra; pero sí lo fue en el pecado; como hombre, sólo él nació sin pecado [121].

Decir, como lo hace Juliano, que el pecado no puede nacer de uno que esté libre de pecado, es, al menos, favorecer el maniqueísmo; pero además es una falsedad como una montaña. El ángel apóstata fue creado por el Dios bueno, y era una naturaleza libre de pecado, como lo era el primer hombre creado por Dios, pues lo creó libre de pecado. Creía Juliano que, al sentar un falso principio, el pecado original era una quimera.

[118] Job 15,5; *C. Iul.* 5,13,50.
[119] Rom 5,12.
[120] *C. Iul.* 5,15,52.
[121] Ibid., 5,15,56-57.

Definir el matrimonio como una mutua atracción de los cuerpos, es como negar que en los adúlteros no existe esta mutua atracción de la carne. No es, pues, buena esta definición del matrimonio. Una cosa es el matrimonio y otra que, sin el acto conyugal, no se puedan engendrar hijos. Pueden los hijos nacer fuera del matrimonio y puede existir, sin el acto íntimo, verdadero matrimonio, pues de otra suerte no existiría verdadero matrimonio entre ancianos, incapaces ya del acto sexual [122]. La unión de los cónyuges con vistas a la generación de los hijos es santa; el buscar sólo el placer en el acto sexual, si es con la propia esposa, es «culpa venial» [123]. Pero es pura calumnia afirmar que Agustín proporcione a los hombres más disolutos medios de excusar sus acciones impuras, cuando no se cansa de gritar que hemos de luchar sin descanso contra la libido.

A veces, Juliano y Agustín coinciden en la expresión y difieren, *toto caelo,* en la doctrina. Ambos convienen en que la virtud de la virginidad puede ser logro de los que lo intenten. La diferencia radica en el sentido que se dé a las palabras. Juliano atribuye dicha virtud al libre albedrío y al propio esfuerzo; Agustín, a la voluntad del hombre, pero ayudada de la gracia de Dios. Está, pues, en juego el naturalismo pelagiano y el sobrenaturalismo del Obispo de Hipona. El hombre no se abasta a sí mismo para poner freno a todos sus movimientos naturales desordenados y, como dice el Apóstol, *cada uno tiene su propia gracia* [124]. Y no puede ser errada la sentencia de Cristo: *Sin mí nada podéis hacer* [125].

Queda cumplida la promesa de Agustín de contestar a todas las dificultades del eclanense.

IX. Libro VI

Cristo murió por adultos y niños. Largo exordio el de Juliano a su libro IV. Es necesaria la ayuda del cielo para que abra los ojos a la luz de la verdad y comprenda los sentimientos de caridad del Obispo de Hipona. Afloran los mismos temas de siempre: concupiscencia, pecado original, regeneración por Cristo. Se repiten las calumnias por parte de Juliano, adultera los textos agustinianos, y la paciencia de Agustín no tiene límites.

[122] *C. Iul.* 5,16,62. Cf. *De bon. coniug.* 15,17: PL 40,385.
[123] Ver nt.153.
[124] 1 Cor 7,7.
[125] Jn 15,5.

La envidia es un pecado diabólico, pero es también pena del pecado. Es posible que no sea Juliano envidioso y que después de mucho trabajo haya preferido contradecirse para dar al Doctor de la Gracia la gran alegría de verlo limpio de envidia [126].

Había escrito Agustín en su libro *De nuptiis* que todo hombre, fruto de la concupiscencia carnal, nacido para el mundo, ha de renacer para Dios [127]. E interpreta Juliano que esto quiere decir que todo lo que pertenece al mundo es propiedad del diablo. Puro estrabismo, replica Agustín; el diablo no puede ser creador de nada. Lejos de Agustín enseñar tamaño error; lo condena, detesta y anatematiza. Los textos de la Escritura divina explican en qué sentido se toma muchas veces la palabra «mundo». Sabemos que el mundo está bajo el poder del Maligno [128] y que las concupiscencias del mundo no vienen del Padre [129].

Que en el bautismo, dice Agustín, se perdone el pecado original es beneficio de Dios. Vano empeño es negar esta verdad. Pablo es contundente [130]. Y si Pablo no convence al hereje que es Juliano, es señal que está más endurecido que una roca. Leemos: *Cristo, siendo nosotros pecadores, murió por nosotros* [131]. O exceptúa Juliano a los niños, o tiene que reconocer en ellos pecado. Cristo no ha muerto sino por los pecadores, y, si los niños están limpios de pecado, Cristo no murió por ellos. Pero Pablo escribe: *Si uno murió por todos, todos, por tanto, murieron. Y uno murió por todos...* [132] Luego Cristo murió también por los niños. Y ¿cuál es la causa sino el pecado de origen? En consecuencia, los textos paulinos en las cartas a los Romanos y Corintios prueban, para Agustín, la existencia del pecado original.

A este irrebatible argumento escriturístico añade el Obispo de Hipona el de la liturgia bautismal, exorcismos e insuflaciones. La Iglesia exorciza a sus hijos y sopla sobre ellos, «lo que no haría si no creyese que así quedan libres del poder de las tinieblas y del príncipe de la muerte» [133]. Cierto, no es fácil al hombre comprender este misterio de iniquidad, pero *difícil* no es sinónimo de *imposible,* como quiere Juliano. Hemos de rendir nuestra razón a la luz de la fe. Bautizados en la muerte de

126 *C. Iul.* 6,1,2.
127 *De nupt. et conc.* 1,19,21: PL 44,425-426.
128 1 Jn 5,19.
129 *C. Iul.* 6,2,5.
130 Rom 6,3.10.11.
131 Rom 5,8.
132 2 Cor 5,14.
133 *De nupt. et conc.* 1,20,22: PL 44,426; *C. Iul.* 6,5,11. Para probar la existencia del pecado original invoca también Agustín el Antiguo Testamento. Ver nt.51.

Cristo, hemos muerto al pecado, y esto es verdad para adultos y niños. Uno de los argumentos decisivos para probar la existencia del pecado original lo basa Agustín en el bautismo de los niños [134]. Y si Cristo no murió por los niños, ¿por qué son bautizados? El reto a Juliano tiene aire de victoria: «Niega, si te atreves —escribe Agustín—, la existencia del pecado, si confiesas que Cristo murió por los niños. *Uno murió por todos.* Las palabras del Apóstol son nuestras armas» [135].

Imposible le parece a Juliano confirmar con un ejemplo lo imposible. El accidente no puede modificar la sustancia, ni los padres transmitir a sus hijos lo que no tienen. Pablo no es del mismo parecer, observa Agustín. Del grano, limpio de paja, nace la espiga con paja, y todos los días vemos nacer hijos videntes de padres invidentes, y de padres circuncisos nacer hijos incircuncisos. Y, puesto que las obras de Dios son incomprensibles, es de sabios silenciar las racioncillas de los pelagianos. Por los ejemplos citados, vemos que el padre puede transmitir al hijo lo que no tiene. La circuncisión es símbolo del bautismo, y el prepucio lo es del pecado. Y como en el niño no puede existir pecado personal, sólo cabe en ellos la culpa, que viene de un origen viciado.

Y como sigue Juliano lanzando por la cerbatana de su incontenible verbosidad los dardos envenenados de sus mentiras, se ve Agustín en la necesidad de reafirmar sus posiciones doctrinales. Nunca ha dicho sean las criaturas patrimonio del diablo; ni es cierto afirme ni una sola vez sea el matrimonio, en cuanto matrimonio, una institución satánica; ni es cierto haya pensado jamás sea el Maligno el creador de las partes genitales; ni es cierto sea el fecundador de las hembras o el creador de los niños. «Si de mí dices tales estupideces —exclama irritado Agustín—, mientes» [136].

Son duras las palabras del Obispo de Hipona, pero la insistencia en la calumnia hace indispensable la defensa. «Calumnia, que algo queda». Y algunos autores modernos reiteran las mismas acusaciones de Juliano. No merecen ser mencionados por ignorar las fuentes del pensamiento agustiniano. Un solo texto fuera del contexto general no es base científica para acusar al doctor eximio de la Iglesia de maniqueísmo. La intención de procrear y la exclusión de todo placer venusino se explica a la luz de las motivaciones del espíritu, tenso hacia la sabiduría santa. Ideal, cierto, inalcanzable sin la gracia de Dios, fin su-

134 Ver nt.63.
135 *C. Iul.* 6,5,14.
136 *C. Iul.* 6,8,23.

premo del hombre, creado a su imagen. Conviene advertir que la *vivacitas sentiendi,* la *necessitas* y la *libido* tienen raíces escriturísticas, aunque con ramificaciones porfirianas y platónicas [137].

¿Voluntariedad del pecado original?

«Explícame —escribe Juliano— cómo puede con justicia ser imputado a una persona un pecado que ni quiso ni pudo cometer». Respuesta de Agustín: «—Es sentencia de Pablo: *En uno todos pecaron* [138]. —¿Cómo sucedió? —Da crédito al Apóstol: Cristo murió por todos; luego todos estábamos muertos. Los niños también. Estamos ante un hecho. El cómo ya no pertenece a la fe». Los teólogos, cuando tratan de explicar la voluntariedad del pecado original, se disparan en múltiples interpretaciones, sin encontrar roca en la que fundamentar sus teorías. Aquí se contenta Agustín con afirmar el dogma del pecado de origen, sin entrar en la explicación del cómo. Estamos ante un misterio profundo.

«—Sin la cooperación del libre albedrío —arguye Juliano— no puede existir en el hombre pecado. —Exacto —confirma Agustín—; sin la voluntad pecaminosa del primer hombre no existiría pecado original». Insta Juliano: «—Imposible imputar a un hombre un pecado ajeno. —Bien —puntualiza el Obispo de Hipona—; interesa entender el verdadero sentido, pues por un pecado del rey David morirán millares de hombres. Pero nuestra cuestión es muy otra. Los pecados de nuestros padres, en un sentido, nos son extraños y, en otro, nuestros. Ajenos, porque la acción no es personal; nuestros, por contagio de origen» [139].

Querer que el niño no participe en la pena y sí en el premio por una obra que no hizo, es ilógico. Agustín no lo duda; el pecado se perdona en el bautismo y al renacer quedamos justificados. Lo que se transmite por generación se borra por el sacramento de la regeneración. Los innúmeros males que padecen los niños, ¿no son indicio de un mal de origen? Entre los niños, los hay deformes, enfermizos, monstruosos, subnormales profundos, y, sin embargo, lo que hay de sustancia en estos niños, cuanto en ellos hay de vida, es obra de Dios. Vemos los males; que explique Juliano la causa. Agustín y Juliano ven el castigo; ambos reconocen la justicia de Dios; pero como el hereje pelagiano no reconoce el pecado en los niños, ¿por qué el castigo? Todos nacemos bajo un yugo pesado, todos somos hijos de ira al nacer. Que explique Juliano la causa.

[137] Ibid., 4,14,6.
[138] Rom 5,8.
[139] *C. Iul.* 6,9,28.

Todos los que han sido arrancados del poder de las tinieblas y trasladados al reino del Hijo de su Amor [140] eran hijos de ira. Todos los que son bautizados en la muerte de Cristo mueren al pecado y viven para Dios. Y como los niños son bautizados en Cristo, mueren al pecado y son arrancados del poder de las tinieblas. Y los millones de millones que no lo son permanecen sentados en la región oscura del pecado. ¿Por qué? Si niega Juliano la existencia del pecado original, queda mudo y no tiene respuesta que dar. Acusar al Obispo de Hipona que ha cambiado de sentencia, es una calumnia, porque desde el principio de su conversión defendió ya y defiende ahora *que por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, en el que todos pecaron* [141]. Y esto se puede comprobar por la lectura de los libros que escribió siendo aún seglar [142]. En este punto de fe, la doctrina agustiniana permanece invariable. Desde antiguo enseñó y enseña lo que cree la Iglesia, a saber, que el pecado original hizo sumergirse a todo el género humano en grandes y evidentes miserias [143].

Con toda mala fe sostiene el hereje que ha dicho Agustín: «La gracia bautismal no renueva totalmente al hombre». Jamás ha dicho tal cosa; por el contrario, su pensamiento se sitúa en el polo opuesto. Afirma la renovación total del hombre por la gracia y le asegura la inmortalidad del cuerpo en el inmortal seguro; y ahora le libra de todos los pecados, aunque no de todos los males ni de la corrupción de su cuerpo de muerte. El cuerpo es santificado en el bautismo, sin perder su corruptibilidad, ni la carne sus codicias contra el espíritu [144].

Le parece a Juliano increíble que en el vientre de una mujer bautizada, cuyo cuerpo es templo de Dios, se forme un feto esclavo del pecado, si no renace de Dios y para Dios. Pero más increíble, responde Agustín, pudiera parecer que Dios actúe donde no reside, porque Dios no habita en un cuerpo esclavo del pecado, y, no obstante, crea un ser humano en el vientre de una ramera; y es aún más sorprendente que adopte como hijo al niño que forma en el seno de la mujer más infame, y, a ve-

[140] Col 1,1,13.
[141] Rom 5,12.
[142] Cf. nt.209.
[143] *C. Iul.* 6,12,39.
[144] Ibid., 6,13,40.

ces, no adopta al hijo que forma en el vientre de una hija suya. Ante el misterio sólo nos queda inclinar la cabeza y adorar a un Dios justo y misericordioso. Por un hombre, el pecado; por otro, la vida. El que un niño sea creado en un templo de Dios, no significa sea templo de Dios. Si el cuerpo de la madre es templo de Dios, no es un efecto de la naturaleza, sino beneficio de la gracia [145].

Es preciso suprimir los *casi* de Juliano cuando habla de los efectos del bautismo, pues la gracia bautismal perdona todos los pecados; los que se contraen al nacer y los que se suman a lo largo de una juventud licenciosa, como fue, según confesión propia, la de Agustín. Por la gracia de Dios espera ahora verse libre de culpa por toda la eternidad [146]. Y aunque en el reino no sea menester mortificar ya nuestros miembros, en esta vida sí hay algo que domar a golpes de cilicio; por eso, los santos, por amor a la continencia, se imponen severas penitencias. Y ¿por qué estas asperezas sino porque el espíritu codicia contra la carne? [147] Amansar la carne es urgencia también en los fieles bautizados. Mas ¿por qué mortificar el cuerpo, templo de Dios, si no hay nada que resista a la ley del espíritu? Es necesario domar la carne hasta que deje de guerrear contra el espíritu.

Distingue Santiago apóstol entre preñez y parto. Concibe la concupiscencia, el pecado es fruto del parto. «Pero la concupiscencia —escribe Agustín— no pare si no concibe; y no concibe si antes no seduce, es decir, si no obtiene el consentimiento de la voluntad para cometer el mal. Y se lucha contra ella para que no conciba y dé a luz el pecado» [148]. Aviso a los luchadores: la concupiscencia no se extingue en el bautismo; permanece en el bautizado *ad agonem*. Por eso, contra ella luchan los santos con cilicios, disciplinas y diversas mortificaciones. El agua de la regeneración no la suprime. Vigila y lucha.

Sólo un caradura o un loco puede afirmar sea un mal el pecado y niegue, acto seguido, sea un mal la concupiscencia, aunque el espíritu, al luchar contra ella, no le permita concebir y parir el pecado. Está en un grave error Juliano cuando escribe: «Si la concupiscencia es un mal, los bautizados carecen de ella». Los bautizados, replica Agustín, están libres de todo pecado, no de todo mal. O, para hablar con más propiedad, carecen de toda mancha de pecado, que los hace culpables, pero no de todos los males [149].

[145] *C. Iul.* 6,14,43.
[146] Ibid., 6,14,44.
[147] Cf. nt.249.
[148] *C. Iul.* 6,15,47.

Ignorancia y concupiscencia

Dos males: la ignorancia nos lleva a cometer culpas veniales; la concupiscencia, sin la ignorancia, nos lleva a cometer graves crímenes. Desear el mal es malo, pero no siempre lo es ignorar el mal. Lo que nunca puede acontecer es que el hombre pueda desear un bien cuando se trata de la concupiscencia de la carne. Por este motivo se impone la lucha sin cuartel contra el mal de la libido, rebelde a la ley del espíritu; y, aunque se perdone la culpa en el bautismo, el mal permanece [150].

Sostener que en los bautizados no queda mal alguno al quedar todo santificado, lleva a verdaderos absurdos. Por ejemplo, tener que decir que en los bautizados quedan santificadas las fiebres y otras memeces semejantes, sin mencionar los males del alma. No es necesario insistir en que la concupiscencia no es sustancia, como Juliano quiere hacer decir al Obispo de Hipona. Es, sí, un vicio, nacido en el hombre de una raíz infecta; vicio del que hace buen uso la castidad conyugal cuando se sirven de él los esposos para la generación de los hijos. Pero es evidente que, cuando se alaba el buen uso, no se elogia el mal. En el bautismo, repite Agustín por enésima vez, se curan todos los males que hacían al hombre culpable; pero no el mal de la libido, contra la que tenemos que batallar si no queremos sucumbir en el empeño [151].

Para Juliano, es la concupiscencia una sensación, no una mala cualidad. No está de acuerdo Agustín. El sentido no es el dolor, es lo que nos hace sentir dolor; no es la enfermedad, sino lo que nos hace sentir la enfermedad. La concupiscencia es, pues, una cualidad que se afianza o debilita con la práctica de las obras malas o buenas. Nos exhorta y apremia Pablo a *mortificar nuestros miembros terrenos* [152]. De no existir en la carne cierta languidez, no lucharía contra ella el espíritu. Y este mal de la concupiscencia que sentimos en nosotros contra nosotros ha de ser combatido con todo rigor [153].

Para Agustín, la libido «es una herida en la carne». De esta afirmación deduce Juliano que es una sustancia. ¡Como si una

[149] Cf. nt.254.
[150] *C. Iul.* 6,17,51.
[151] Ibid., 6,18,55.
[152] Col 3,5.
[153] *C. Iul.* 6,18,57.

herida pudiera denominarse sustancia! Cuando se habla de cosas que no son sustancias, es lícito emplear comparaciones de cosas que son sustancias. Esto lo debe saber Juliano. Es, pues, razonable comparar la herida causada al género humano por el diablo a un árbol, aunque no sea sustancia. Su fruto maldito somos los hombres, que nacemos en pecado. Y en este sentido, el Maligno es el destructor, no el creador de la sustancia. Pero, a causa del pecado, el Creador de todas las sustancias permite que el hombre quede sometido al poder de Satanás [154].

Tránsito y permanencia de la libido

Y, aunque el tanto de culpa se perdona en el bautismo, la concupiscencia permanece en cuanto estímulo. Nos encontramos de lleno en el corazón de la reciprocidad de los contrarios. Si Juliano niega la reciprocidad de todos, admite la de algunos. Es suficiente para el fin que se propone el Obispo de Hipona. Cierto, los pecados pasan como acción, pero permanece la culpa hasta que se lave con el arrepentimiento sincero. Por el contrario, la concupiscencia de la carne permanece en el hombre que la combate por la continencia, aunque la mancha contraída al nacer haya sido lavada en el sacramento de la regeneración. Permanece en cuanto acción y solicita con sus encantos hasta arrancar el consentimiento, si no la rechazamos virilmente [155]. Puede, durante algún tiempo, permanecer inactiva, como adormilada, pero en el momento menos pensado salta, como tigre hambriento, sobre nuestra carne rebelde, si el espíritu no está vigilante y resiste. El mal no deja de esclavizar al hombre. Y no diga Juliano que no puede permanecer la acción si desaparece la culpa. Esto es verdad en el ejemplo de los sacrificios sacrílegos, porque la acción sacrificial es transitoria, no un vicio estable. Cosa muy diferente es la concupiscencia, que permanece, perdonada la culpa, y no deja de inquietar con sus movimientos carnales [156].

Permanece la mancha del pecado en nosotros hasta que sea lavada. ¿Dónde? En el alma del pecador. Esto es evidencia. Pero ¿si el alma olvida su pecado? En este caso, responde Agustín, permanece en las leyes secretas de Dios, escritas, de alguna manera, en el entendimiento de los ángeles [157].

Se debiera observar, opina Juliano, la misma regla que se

154 Ibid., 6,18,58-59.
155 *C. Iul.* 6,18,60.
156 Ibid., 6,18,61.
157 Ibid., 6,19,62.

observó en el caso de Satanás, es decir, no condenar a nadie si no es por los pecados que voluntariamente comete. En consecuencia, no existe pecado original. Pero las palabras de Pablo [158] evidencian que, además de los pecados personales, propios de cada uno, existe un pecado original, común a todos los hombres. Y si no imagina Juliano cómo una criatura, obra de Dios, está sometida al diablo, piense que un hombre impuro puede estar sometido a un ángel impuro. En esta materia no sirven de ayuda las categorías de Aristóteles. Y, si se razona al estilo de Juliano, sería un bien achicharrarse en el infierno, porque éste es el orden establecido por Dios. Y los labriegos deberían respetar cardos y abrojos en sus haciendas, pues es un castigo del pecado. En sentir de Juliano, de una obra libre de culpa no puede nacer culpa alguna. Y entonces debemos sentenciar que los males vienen de los males, y esto es puro maniqueísmo. Agustín no da explicaciones cuando habla de leyes escritas en el entendimiento de los ángeles, como en el Génesis apela con frecuencia al sentido alegórico. Pero sí nos aclara que es la culpa la que nos hace hijos de ira. Es algo así como un acta de obligación escrita que se anula cuando se nos perdonan los pecados en presencia de las potestades angélicas. El Obispo de Hipona no juzga oportuno repetir lo que ya dijo en los libros III y V. Si negamos la existencia del pecado original, la naturaleza sería una madrastra, como opina Cicerón en su libro *La república* [159].

Exégesis de Rom 7,18-25

Recuerda Agustín sus primeros escritos [160]. Creía entonces que las palabras del Apóstol sólo podían tener aplicación a todos los que, esclavos de la concupiscencia, obedecen sus deseos pasionales, y le parecía una locura aplicarlas a Pablo y a una infinidad de santos que han brillado en el cielo de la Iglesia de Cristo. Pero de sabios es mudar de parecer, y «más tarde —escribe— me rendí al sentir de hombres más inteligentes y mejores que yo; o, por mejor decir, me rendí a la verdad» [161]. Estos insignes varones se llaman Hilario, Gregorio, Ambrosio y otros numerosos doctores. Todos unánimes en afirmar que el mismo Pablo tuvo que librar gloriosos combates contra las

158 Rom 5,12.
159 *C. Iul.* 6,21,67.
160 Cf. nt.300.
161 *C. Iul.* 5,23,70.

codicias de la carne, y la voz de Pablo es la voz de todos los fieles cristianos que luchan y vencen.

Cuando Pablo dice: *Ahora no soy yo el que obra, sino el pecado que habita en mí* [162], distingue dos tiempos. Con el nombre de pecado se entiende, en sentir de Agustín, la concupiscencia, porque es hija del pecado, y, si obtiene el consentimiento, queda empreñada y pare el pecado. Los movimientos de la carne se han de reprimir, embridar, resistir y, con la gracia de Dios, vencer; gracia que niegan los herejes pelagianos [163].

ἐφ'ᾧ, tiene sentido causal en Juliano; en Agustín, relativo. Lee el primero: *El pecado pasó a todos los hombres, porque todos pecaron.* En su Biblia lee Agustín *in quo.* Para el Obispo de Hipona, los ejemplos de la Escritura que aduce Juliano en favor de su exégesis nada prueban. Nada hay en ellos que indique imitación. No se puede decir que uno peca porque otro pecó. No dice Pablo que el pecado pasa a todos porque todos, imitándole, pecaron. Pero tampoco se expresa como quiere Agustín. Lo sensato es acudir al contexto y ver qué sentido tienen las palabras citadas. Y el contexto nos dice que todos hemos pecado en Adán [164].

Leemos en Pablo: *La sentencia por uno para condenación, pero la gracia, partiendo de muchos delitos, lleva a la justificación* [165]. Sin imitar a Cristo, los niños participan de su gracia, y sin imitar al primer Adán, se encuentran unidos a él con las ataduras del pecado, contraído por contagio en su nacimiento [166]. Y si quiere Juliano exceptuar a los niños del pecado del primer hombre, por la misma razón deben quedar excluidos de la justicia de Cristo.

Los *muchos* de que habla el Apóstol son *todos,* explica Agustín. La Escritura avala esta interpretación. *Todos,* a veces, no indica sean muchos. Hablamos de todos los evangelios, y son cuatro las redacciones. Y *muchos* pueden ser *no todos.* Nos dicen que *muchos* creyeron en Cristo, pero no *todos.* Y así, cuando se lee: *Por la desobediencia de uno solo, muchos han sido constituidos pecadores* [167], estos *muchos* son *todos.* Y no porque todos sean justificados, sino que todos los justificados sólo por Cristo lo son. Interpretación esta que niegan los pelagianos, pues no quieren que los *muchos* que por Adán se condenan sean *todos,* ni que los liberados por Cristo sean *todos.*

162 Rom 7,17.
163 *C. Iul.* 6,23,73.
164 Ver nt.320.
165 Rom 5,18.
166 *C. Iul.* 6,24,79.
167 Rom 5,14.

Sin embargo, Pablo nos dice que en Cristo *todos* son vivificados [168].

No es absurdo que los hijos padezcan dentera cuando sus padres han comido agrazones. Esto dejará de ser proverbio en la Nueva Alianza, cuando la gracia de Cristo borre y destruya la cédula de obligación de nuestros primeros padres y ahora cada uno dé cuenta de sus propias acciones. Y ¿quién puede, interroga Agustín, contar los numerosos pasajes de la Escritura en los que vemos cómo los pecados de los padres son castigados en los hijos? Pecó Cam, y la venganza cae sobre Canaán; pecó David, y el castigo alcanza a su pueblo; pecó Salomón, y su reino es, a su muerte, dividido. Verdad es que también está escrito: *Cada uno morirá por su pecado* [169]. Pero éstas son palabras proféticas. En la Nueva Alianza, la cédula escrita por nuestros padres queda anulada por la sangre del Testador, y empieza el hombre a verse libre de las culpas paternas al renacer en Cristo.

Conclusión

Ha sido un largo caminar entre breñales, con variedad de sofismas por parte de Juliano. Ruda la brega, penoso el combate, dulce el fruto. Ahora, al finalizar el libro VI, recapitula Agustín doctrinas y argumentos. Innegable la existencia del pecado original. Sin condenar el matrimonio, obra de Dios, se debe condenar la concupiscencia, que es un mal a tenor de la Escritura, de la ascética, de la teología y de la tradición. Negar que uno murió por todos, también por los niños, es socavar los fundamentos de la fe, romper las nervaduras de la religión cristiana y alejarse de la verdad. Juliano no siente sonrojo, acusa de maniqueísmo a una legión de santos y sabios en la Iglesia de Cristo. Y sin pudor se enfrenta a innumerables patriarcas, apóstoles, mártires y sacerdotes. ¡Es una pena! El corazón de Agustín se abre a la caridad. ¡Qué alegría si Juliano venciera la animosidad que le roe, lavase las legañas de sus prejuicios para poder encontrar la verdad y ser entonces felizmente vencido!

168 1 Cor 15,22.
169 Jer 31,29-30.

BIBLIOGRAFIA

AALDERS, G. I. D., *L'épître à Ménon:* Vigiliae Christianae 14 (1960) 245-249.
ALVAREZ TURIENZO, S., *Entre maniqueos y pelagianos.* Iniciación al problema del mal: Ciudad de Dios 70 (1954) 87-125.
ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon s. Augustin* (París 1930).
ARATTUKULAM, M., *Doctrina sancti Augustini de vulnere ignorantiae* (Cochin 1948).
ARMAS, G., *Teología agustiniana del pecado:* Augustinus 1 (1956) 169-186.
— *Hacia una ética agustiniana del hogar:* Augustinus 3 (1958) 461-477; 4 (1959) 519-527; 6 (1961) 499-512; 7 (1962) 145-164.
BARDY, G., *La doctrine de s. Augustin sur le mode de génération avant le péché:* BA 35 (1959) 539-542.
BARWICK, K., *Elementos estoicos en San Agustín. Huellas varronianas en la dialéctica de Agustín:* Augustinus 18 (1973) 113-129.
BAXTER, J. H., *Notes on the Latin of Julian of Eclanum:* Archivium Latinitatis Medii aevi 54 (1951) 5 54.
BEATRICE, P. F., *Tradux peccati.* Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale: Studia Patristica Mediolanensia 8 (1978) VI-332.
BECKAERT, J. A., *Bases philosophiques de l'ascèse augustinienne:* Augustinus Magister II (París 1954) 703-711.
BERROUARD, M. F., *L'enseignement de saint Augustin sur le mariage dans le Tract. in Ioannis Evangelium:* Augustinus 12 (1967) 183-196.
BLÁZQUEZ, N., *Psicoética de la intimidad conyugal según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 113-149.
— *San Agustín y el experimentalismo sexual:* Arbor 89 (1974) 315-326.
BLIC, J., *Le péché originel selon s. Augustin:* RechSchRelig 16 (1926) 97-111; 17 (1927) 414-433 512-531.
BONNER, G., *Les origènes africaines sur la chute et le péché originel:* Augustinus Magister II (París 1954) 97-116.
— *Libido and Concupiscentia in St. Augustine:* Studia Patristica VI (Berlín 1962) p.303-314.
BONTWTSCH, G. N., *Julian von Eclanum:* Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche, ed. 1901.
BORGONCINI DUCA, F., *Il profilo di s. Agostino e la genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale* (Roma 1919).
BOUWMAN, G., *Zum Wortschaz des Julian von Aeclanum:* Archivium Latin. Medii aevi 27 (1957) 141-164.
— *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos* (Roma 1958). Hay traducción latina.
BOYER, Ch., *La concupiscence est-elle impossible dans l'état d'innocence?:* Augustinus Magister II (París 1954) p.737-744.
— *Concupiscence et nature innocente:* ibid. (1955) 309-316.
— *La notion de nature chez saint Augustin:* Doctor Communis 8 (1955) 65-76.
BRUECKNER, A., *Julian von Aeclanum. Sein Leben und seine Lehre.* Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus. Text und Untersuchungen, 15,3 (Leipzig 1897).
— *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites* (Tübingen 1910).
— *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius* (Berlín 1910).
BUONAIUTI, E., *Agostino e la colpa ereditaria.* Saggi di storia del Cristianesimo a cura di A. Donini e M. Niccoli (Venezia 1957).
CAYRÉ, F., *Une retractation de saint Augustin.* Les enfants morts sans baptême: L'Anné théologique Augustinienne 12 (1952) 131-142.
CIPRIANI, N., *Aspetti letterari dell' ad Florum di Giuliano d'Eclano:* Augustinianum 15 (1975) 125-167.
CLEMENCE, J., *Saint Augustin et le péché originel:* Nouvelle Revue Théologique 70 (1948) 727-754.
CLODIUS, F., *El libre albedrío según el «Opus imperfectum» de San Agustín:* Anales de la F. T. de Santiago de Chile 13 (1961) 5-51 273-278; 14 (1962) 99-134.
CONCETTI, N., *Esame della genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale* (Fermo 1922).
CORTICELLI, A., *Osservazioni su Pelagio et il Pelagianismo di S. Prete:* Augustinianum 2 (1962) 131-140.
— *Una teoria neoplatonica alla base dell'etica sessuale di s. Agostino:* Augustinianum 14 (1974) 351-361.
COVI, D., *Libido e suo contesto operativo secondo l'antropologia agostiniana:* Laurentianum 21 (1980) 3,26.
— *Il valore ontologico della sessualità umana secondo s. Agostino:* Laurentianum 2 (1970) 375-395.
— *L'etica sessuale paradisiaca agostiniana:* Laurentianum 3 (1972) 340-364.
— *El fin de la actividad sexual según San Agustín:* Augustinus 17 (1972) 47-65.
— *Valor y finalidad del sexo según San Agustín:* Augustinus 17 (1972) 165-187.
— *La ética sexual según San Agustín:* Augustinus 18 (1973) 303-316.
— *El valor y el fin de la actividad sexual según San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 113-126.
— *Libido e suo contesto operativo secondo l'antropologia agostiniana:* Laurentianum 21 (1980) 3 26.
CUESTA, S., *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín* (Madrid 1945).
CUSIMANO, F. A., *Il problema del male e della grazia in s. Agostino:* Iustitia 26 (1973) 146-164.
D'ALES, A., *Julien d'Eclane exégète:* RechScRel 6 (1916) 311-324.
D'AMATO, A., *S. Agostino e il vescovo pelagiano Giuliano:* Annuario del R. Liceo di Avellino 1928 (Avellino 1930) 54-75.
DESJARDINS, R., *Une pastorale augustinienne du mariage:* BullLittEccl 77 (1976) 161-172.
DIDIER, J. C., *S. Augustin et le baptême des enfants:* REtAug 2 (1956) 109-130.
DOIGNON, J., *Une définition oubliée de l'amour conjugal édénique chez s. Augustin: «piae caritatis adfectus» (Gen. ad litt. 3,21.33):* Vetera Christ. 19 (1982) 25-36.
DUVAL, Y. M., *Julien d'Eclane et Rufin d'Aquilée.* Du concile de Rimini à la répresion pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse: RevEtAug 24 (1978) 243-271.

EBOROWICZ, W., *Quelques remarques sur le «Contra Iulianum» de s. Augustin:* Augustinus 12 (1967) 161-164.
FAUL, D., *St. Augustine on the Marriage.* Recent views and critique: Augustinus 12 (1967) 165-180.
FEDELI, A., *Il male in s. Agostino* (Milano 1964). Tes. ad Lauream.
FLOËRI, F., *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel:* Augustinus Magister II (1954) 755-761.
— *Remarques sur la doctrine augustinienne du péché originel:* Studia Patristica 9 (1966) 416-421.
FORGET, J., *Julien d'Eclane,* en *Dict. de théologie catholique* 8 (1925) 1926-1931.
GAMBINO, N., *Le vicende storiche della «sancta ecclesia eclanensis»* (Napoli 1667).
GEIGER, J. A., *The Origin of the Soul an Augustinian Dilema.* Pars dissertationis ad Lauream (Roma 1957).
GHERARDINI, B., *Appunti per uno studio sulla sacramentalità del matrimonio in s. Agostino:* Lateranum 42 (1976) 122-149.
GROSS, Iulius, *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin:* Augustinus Magister II (París 1954) 773-787.
— *Entstehunggestichte des Erbsünderdogmas.* Von der Bibel bis Augustin (München-Basel 1960) I p.257-376.
— *Cassiodorus und die augustinischer Erbsündenlehre:* Zeitschrift für Kirchengeschichte 69 (1958) 299-308.
GROSSI, V., *Il peccato originale nella catechesi di s. Agostino prima della polemica pelagiana:* Augustinianum 10 (1970) 325-359.
— *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-413. De peccatorum meritis et remissione. Epist. 98 ad Bonifacium:* Augustinianum 9 (1969) 30-61.
— *La formula «credo (in) remissionem peccatorum» agli inizi della polemica pelagiana:* Studia Patristica 14 (1976) 428-442.
HONNINGS, B., *Morale coniugale agostiniana.* Sintesi de un dualismo: Ephem. Carmelitanae 20 (1969) 259-319.
HUFTIER, M., *Le tragique de la condition chrétienne chez s. Augustin* (París 1964).
— *Libre arbitre, liberté et péché chez s. Augustin:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 33 (1966) 187-281.
HUGO, John, *St. Augustine on nature. Sex and Marriage* (Chicago 1969).
JOLIVET, R., *San Agustín y la preexistencia platónica de las almas:* Augustinus 1 (1956) 49-51.
JONES, E. S. P., *Julian Aeclanum. Exegete and theologian* (Univ. of st. Andrews Fife, Scotland 1965).
JOURNET, Ch., *El mal* (Madrid 1965).
LADOMERSZKY, N., *Saint Augustin, docteur du mariage chrétien* (Roma 1942).
LEBOURLIER, J., *Misère morale et responsabilité du pécheur:* Augustinus Magister III (1955) 301-307.
LEEMING, B., *Augustine, Ambrosiaster and the «massa perditionis»:* Gregorianum 11 (1930) 58-91.
LEONET, J., *Situación de la virginidad en la espiritualidad agustiniana:* Rev. Agustiniana de Espiritualidad 6 (1965).
LEPTA, A., *L'originalité des répliques de Marius Mercator à Julien d'Eclane:* RevHistEcclésiastique 27 (1931) 572ss.
LODOVICI, E. S., *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in s. Agostino.* Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini: Studia Patristica Mediolanensia (Milano 1976) p.212-272.

LYONNET, St., *Rom 5,12 dans l'oeuvre de saint Agustin.* Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel: Mélanges De Lubac I (París 1963) 327-339.
— *A propos Rom 5,12 dans l'oeuvre de s. Augustin:* Biblica (1964) 541-542.
— *Augustin et Rom 5,12 avant la controverse pélagienne.* A propos d'un texte de s. Augustin sur le baptême des enfants: NouRevThéologique 89 (1967) 842-849.
MARROU, H. I., *La canonisation de Julien d'Eclane:* Historische Jahrbuch 77 (1958) 434-437.
MEHLMANN, J., *Natura filii irae.* Historia interpretationis Eph 2,3 cum doctrina de peccato originali sexus: Analecta Biblica 6 (1957) XIX-706.
MERLIN, N., *S. Augustin et les dogmes du péché originel et la grâce* (París 1931).
MESLIN, M., *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne.* Saint Augustin et Julien d'Eclane: EtCarmelitaines 31 (1952) 293-307.
MONTANO, L., *La concupiscencia en la doctrina de San Agustín* (Bogotá 1946).
MORÁN, J., *Sexualidad, humanización y pecado original.* A propósito del libro XIV *De civitate Dei:* Archivo Teológico Agustiniano 1 (1966) 215-244.
— *Un capítulo en la historia de la moral matrimonial.* A propósito del *Adversus Iovinianum,* de San Jerónimo, y del *De bono coniugali,* de San Agustín: Estudio Agustiniano 8 (1973) 329-353.
— *Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín:* Estudio Agustiniano 4 (1969) 497-518.
MONTCHEUIL, Yves de, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum:* Rech. de Sc. Religieuse 44 (1956) 193-218.
MORIN, M., *Un ouvrage restitué a Julien d'Eclane:* Rev. Bénédictine 30 (1913) 1-24.
MUELLER, M., *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin.* Eine moralgeschichtliche Untersuchung (Regensburg 1954).
O'BRIEN, G. C., *Neoplatonisme and the Marriage Doctrine of the Early Augustine* (Diss. Fordham University, 1974).
ORBE, R., *San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico:* Rev. Española de Teología 1 (1941) 313-337.
PERAGO, F., *Il valore della tradizione nella polemica tra s. Agostino e Giulano d'Eclano:* Annali della facoltà di lettere e filosofia dell' Università di Napoli 10 (1962-1963) 143-160.
PETERS, J., *Die Ehe nach der Lehre des hl. Augustinus* (Paderborn 1918).
PEZA, E. de la, *El significado de «cor» en San Agustín:* RevEtAug 7 (1961) 339-368.
PIAULT, B., *Autour de la controverse pélagienne. «Le troisième lieu»:* RechScRelig 44 (1956) 481-514.
PINEL, J. M., *La fe de l'Eglésia en el baptisme dels infants:* Questiones de vida cristiana 2 (Montserrat 1958) 31 44.

PLINVAL, G. de, *Julien d'Eclane devant la Bible:* RechScRelig 47 (1959) 345-366.
PRETE, S., *Nota agostiniana. Baptizare, perfundere nella polemica pelagiana:* Paideia 16 (1959) 250-252.
PROBST, F., *«Die afrikanische Liturgie in 4. und 5. Jahrhundert»:* Der Katholik 51-A (1881) 449-470 561-581.
QUASTEN, J., *Ein Taufexorzismus bei Augustinus:* RevEtAug 2 (1956) 101-108.
REFOULÉ, F., *Misère des enfants et péché originel d'après s. Augustin:* RevThom 63 (341-362).
— *Julien d'Eclane, théologien et philosophe:* RechScRelig 52 (1964) 42-84 233-247.
— *Julien d'Eclane:* Catholicisme 6 (1966) 1236-1239.
— *La distinction «Royaume de Dieu-Vie éternelle» est-elle pélagienne?:* Recherches August 3 (París 1965) 59-105.
REUTER, A., *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii* (Romae 1942).
RIGGAN, G. A., *Original Sin in the Thought of Augustine* (Yale 1969). Dactil.
RIVA, C., *Creazionista o traducianista s. Agostino?:* Revista Rosminiana di Filosofia e di Cultura 50 (1956) 1-5.
RONDET, H., *Grâce et péché.* L'augustinisme de s. Anselme: Specilegium Reccense I (París 1959) 171-183.
— *Notes sur la théologie du péché* (París 1957).
— *El pecado original en la tradición patrística y teológica* (Barcelona 1969).
— *L'anthropologie religieuse de s. Augustin:* RechScRel (1339) 163-196.
SAGE, A., *Péché originel. Naissance d'un dogme:* RevEtAug 13 (1967) 211-248.
— *Le péché originel dans la pensée de s. Augustin de 412 à 430:* RevEtAug 15 (1969) 72-112.
— *Praeparatur voluntas a Domino:* RevEtAug 10 (1962) 1-20.
SAGÜES, J., *El pecado heredado de Adán, ¿pecado estricto?:* EstEcles 32 (1958) 135-171.
SCIACCA, M. F., *L'origine dell'anima secondo sant. Agostino:* Giornale di Metafisica 9 (1954) 542-550.
SEGUNDO DE JESÚS, *Las pasiones de la concepción agustiniana de la vida espiritual:* Revista de Espiritualidad 14 (1955) 251-280.
SIMON, R., *Sexualité et mariage chez s. Augustin:* Le Supplement 109 (1974) 155-176.
STENZEL, A., *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauliturgie* (Insbruck 1958).
SOLIGNAC, A., *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin:* NouvRevThéol 78 (1956) 359-385 386-387.
STAFFNER, H., *Die Lehre des hl. Augustinus über fas Wesen der Erbsünde:* Zeitschrift für Katholische Theologie 79 (1957) 385-416.
STOECKLE, F., *Die Lehre von der Erbsündlichen Konkupiszen in ihrer Bedeutung für christliche Leidethos* (Ettal 1954).
STROHM, M., *Der Begriff der «natura vitiata» bei Augustin:* TheolQuartalschrift 135 (1955) 184-203.
TAYLOR, J. R., *The Text of Augustinus «De Genesi ad litteram»:* Speculum 25 (1950) 87-93.
THONNARD, F. J., *L'aristotelisme de Julien d'Eclane et s. Augustin:* RevEtAug 11 (1965) 296-304.

— *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne:* RechAug 3 (1965) 59-105.
— *La morale conjugale selon saint Augustin:* RevEtAug 15 (1969) 113-131.
— *La notion de liberté en philosophie augustinienne:* RevEtAug 16 (1970) 243-270.
— *La peine due au péché originel:* BA t.23 (1974) 688-690.
— *Pudeur, révolte des sens et lois phsychologiques:* BA t.23 (1974) 671-678.
TRAPÈ, A., *Un celebre testo di Sant'Agostino sull'ignoranza e la difficoltà «Retract.» 1,9,6 e l'Opus imperfectum contra Iulianum:* Aug Mag II (1954) 795-803.
— *Tradux pecacti.* A proposito di un libro recente: Augustinianum 19 (1979) 531-538. Se refiere al libro de BEATRICE.
— *Matrimonio.* Introduzione generale: Nuova Biblioteca Agostiniana (Roma 1978) X-CIV.
VACA, C., *La sexualidad en San Agustín:* AugMag II (1954) 727-736.
— *El amor y el matrimonio.* Glosas a San Agustín (Madrid 1955).
— *La doctrina agustiniana del amor y los postulados de la psicología moderna:* S. Augustinus vitae spiritualis magister 1 (Roma 1959) 169-193.
— *Teología y sexualidad:* Religión y Cultura 1 (1956) 61-82.
VACCARI, A., *Nuova opera di Giuliano Eclanese:* Civ. Cattolica 67 (1916) 578-593.
VANDERBERGHE, B. S., *Augustin et le sens du péché* (París 1954).
VANNESTE, A., *Saint Paul et la doctrine augustinienne du péché originel:* An. Biblica 18 (1963) 513-522.
— *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin:* Rech. August. 10 (1975) 143-169.
VERBECKE, G., *Augustin et le stoïcisme:* Rech. August. 1 (1958) 85ss.
YVES-MARIE, D., *Julien d'Eclane et Rufin d'Aquilée.* Du Concil de Rimini à la répresion pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse: RevEtAug 24 (1978) 243-271.
ZALBA, S. M., *En torno a una interpretación agustiniana:* Augustinus 15 (1970) 3-18.
ZARB, S. M., *Chronologia operum sancti Augustini* (Roma 1934).
WARREN, M., *El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal:* Augustinus 27 (1982) 339-355.
WATTE, P., *Structures philosophiques du péché originel.* Saint Augustin et saint Thomas, Kant (Gembloux 1974).

CARTA DE SAN AGUSTIN AL OBISPO CLAUDIO [1]

(año 421-422)

A Claudio, mi querido hermano y compañero en el episcopado, saludos en el Señor.

Movido por un sentimiento de amor fraterno, me has enviado, antes de pedírtelo yo, los cuatro libros que contra uno mío [2] escribió Juliano, y nada mejor he creído hacer que enviarte lo que respondí a mi adversario, para que, una vez leído mi escrito, puedas juzgar si mi respuesta es acertada y buena.

Ignoro quién pudo enviar un extracto de estos cuatro libros al muy ilustre y piadoso conde Valerio [3], pues sabía que yo le había dedicado el libro que fue objeto de los ataques de Juliano. Dichos extractos, gracias a la diligencia del muy ilustre conde, llegaron a mis manos, y no tardé en añadir un segundo libro al primero, para refutar, lo mejor que pude, su doctrina.

Ahora, examinados con toda atención los libros de Juliano,

AUGUSTINI EPISTULA 207

[CSEL 57,341] *(PL 44,639)*

BEATISSIMO FRATRI ET COEPISCOPO CLAUDIO AUGUSTINUS IN DOMINO SALUTEM

Quoniam mihi fraterno excitatus affectu Iuliani quattuor libros, quos aduersus unum meum scripsit, priusquam peterem, ipse misisti, nihil conuenientius putaui esse faciendum, quam ut ea, quae respondeo, tu potissimum legens iudices, utrum recte congruenterque responderim. nam de his quattuor libris nonnulla decerpta scripserat nescio quis ad inlustrem et religiosum uirum comitem Valerium aduersus eundem librum meum, quem me ad illum scripsisse cognouerat. quae cum in manus meas eodem sublimi uiro curante uenissent, illi primo non distuli secundum uolumen adiungere, in quo illa omnia, sicut potui, refutaui. sed nunc eosdem libros cum diligentius inspicerem, comperi illum, qui nonnulla inde selegerat, non omnia ita posuisse, ut in his libris legitur. unde poterit uideri Iuliano uel cuilibet illorum me potius fuisse mentitum,

[1] *Ep.* 207 (a.421-422): PL 33,949-950.

[2] *De nuptiis et concupiscentia* 1.1 (a.419-420): PL 44,413-474.

[3] A. de Veer termina una extensa nota sobre el conde Valerio con estas palabras: «Le *comes* Valérius reste pour nous un personage assez énigmatique; il disparaît de la scène, vers 420-421 aussi discrétement qu'il y avait fait son apparition vers 417» (BA t.23 p.668). Que se trata de un personaje de particular relevancia lo prueban los calificativos que le da Agustín. *Illustris et merito praestantissimus (Ep.* 200: PL 33,925; *De nupt. et conc.* 2,2,2: PL 44,337); *Tua praestantia (Retract.* 2,53: PL 32,651); *Illustris vir (Ep.* 200,1: PL 33,437); *Sublimitas tua (De nupt. et conc.* 2,1: PL 44,437). Cf. BONFIELS (de) G., *Il comes et quaestor nell'età della constantiniana* (Napoli 1981).

encontré que no estaba el contenido del mencionado resumen conforme en todo con lo que Juliano había escrito. Y él o cualquiera de los suyos podía creer que yo no había dicho verdad, pues los extractos que se habían hecho y enviado al conde Valerio diferían de estos cuatro libros.

Todo el que haya leído el segundo libro, que dediqué, como el primero, al mismo conde Valerio, habrá notado que, en algunos pasajes, yo no he respondido a Juliano, sino al autor anónimo de los extractos, que no reprodujo el texto original, posiblemente para apropiarse una obra ajena. Ahora creo que los ejemplos que Vuestra Santidad me ha enviado son verídicos, y debo responder al autor, que se jacta haber refutado, en cuatro libros, el que yo había publicado y no cesa de esparcir por todos los cuadrantes el veneno de su palabra contra la fe.

Doy principio a esta obra con la ayuda del que salva a pequeños y grandes. Sé que has orado por mí para que pueda llevar a buen término esta empresa, y también por todos aquellos a quienes creemos y deseamos sean útiles estos nuestros trabajos. Examina, por favor, la respuesta que adjunto a esta carta.

Salud en el Señor y acuérdate de mí, beatísimo hermano.

quia utique non sicut hi quattuor libri ita illa, quae de his ex**[342]**cerpta et memorato comiti missa sunt, innotescere potuerunt. quisquis ergo et illum secundum librum meum ad comitem identidem Valerium sicut primum conscriptum legit, nouerit me in quibusdam non respondisse Iuliano sed ei potius, qui de libris eius illa selegit et non ita posuit, ut inuenit, sed aliquantum putauit esse mutanda, fortasse ut eo modo quasi sua faceret, quae aliena esse constaret. nunc autem ueriora credens exemplaria, quae tua sanctitas misit, ipsi auctori uideo respondendum, qui unum meum quattuor libris suis refellisse se iactat et usquequaque spargere fidei uenena non cessat. adgressus sum igitur hoc opus in adiutorio saluatoris *pusillorum atque magnorum* et scio te, ut id implerem, orasse pro me et pro his, quibus huiusce modi labores nostros profuturos credimus et optamus. adtende ergo iam responsionem meam, cuius principium hanc epistulam subsequetur. ualeas in domino memor nostri, frater beatissime.

REVISIONES. CAPITULO LXII

CONTRA JULIANO (seis libros)

En este entretiempo vinieron a mis manos los cuatro libros de Juliano que he mencionado antes [4]. Al leerlos me di cuenta de que los extractos enviados al conde Valerio no siempre correspondían a lo escrito por Juliano y en algunos pasajes habían sido adulterados. Por eso escribí luego seis libros contra los cuatro escritos por Juliano.

En los dos primeros refuto la impudencia de Juliano por el testimonio de los santos que defendieron, después de los apóstoles, la fe católica. Nos reprocha defender el dogma de los maniqueos porque decimos que traemos de Adán el pecado original, que sólo se perdona por *el baño de la regeneración,* y no únicamente a las personas adultas, sino también a los niños.

En la última parte de mi primer libro demuestro cuánto favorecen a los maniqueos ciertas opiniones de Juliano. En los cuatro libros siguientes refuto los de Juliano uno por uno.

En el quinto volumen de esta obra tan extensa y trabajosa,

AUGUSTINI RETRACTATIONUM L. II CAP. LXXXVIII (LXII)

[CSEL 36,200] *(PL 32,655)*

CONTRA IVLIANVM LIBRI SEX.

1. Interea libri quattuor Iuliani Pelagiani, quos supra commemoraui, uenerunt etiam in manus nostras, in quibus comperi illa, quae ex eis decerpserat, qui ea comiti Valerio miserat, non omnia eo modo, quo a Iuliano dicta sunt, ad eundem comitem scripta, sed nonnulla eorum aliquantum inmutata. scripsi ergo sex libros aduersus illos quattuor, sed meorum duo primi testimoniis sanctorum, qui fidem catholicam post **[201]** apostolos defenderunt, Iuliani inpudentiam redarguunt, qui tamquam Manicheorum dogma nobis obiciendum putauit, quia ex Adam trahi dicimus originale peccatum, quod *per lauacrum regenerationis* non solum in maioribus uerum etiam in paruulis soluitur. quantum autem ipse Iulianus quibusdam sententiis suis adiuuet Manicheos, in primi libri mei parte posteriore monstraui. ceteri autem nostri quattuor redduntur illis singulis singuli. 2. uerum in huius tanti tamque elaborati operis

[4] Cf. *Retract.* 2,53: PL 32,651.

donde menciono el hecho de un marido deforme que en el acto conyugal presentaba a su esposa una bella pintura [5] para que no diera a luz hijos deformes, di como cierto el nombre del esposo que se conducía de esta guisa. El nombre no es cierto y me engañó la memoria. Es Sorano, un autor de medicina, el que refiere este hecho de un rey de Chipre, pero no da el nombre propio de este rey.

Esta obra principia: *Contumelias tuas et verba maledica, Iuliane...*

quinto uolumine, ubi commemoraui deformem maritum coniugi suae, ne deformes pareret, proponere in concubitu formosam solere picturam, nomen hominis, qui hoc facere solebat, quasi certum posui, cum sit incertum, quia memoria me fefellit. hoc autem Soranus, auctor medicinae, scripsit regem Cyprium facere solere, sed nomen eius proprium non posuit.

3. Hoc opus sic incipit: *Contumelias tuas et uerba maledica, Iuliane.*

[5] Cf. *C. Iul.* 5,51: PL 44,813. Agustín le da el nombre de Dionisio.

*REPLICA A JULIANO**
(en seis libros)

(año 421)

LIBRO I

RESUMEN.—*En este primer libro defiende Agustín el dogma de la Iglesia católica sobre el pecado original; dogma que en el primer libro, sobre* El matrimonio y la concupiscencia, *había ya explicado, refutando a Juliano, que le atacó en cuatro gruesos volúmenes y había osado llamar maniqueos a los defensores del dogma del pecado original. Demuestra Agustín que esta execrable acusación cae sobre los Padres más ilustres de la Iglesia griega y latina. Cita pasajes de estos Padres sobre la cuestión, en especial de San Basilio y San Juan Crisóstomo, autores que invoca Juliano en favor de sus errores. Al finalizar este primer libro hace ver el Obispo de Hipona que es precisamente Juliano el que, al defender algunas de sus opiniones, presta valiosa ayuda a la causa del maniqueísmo.*

CONTRA IULIANUM

Libri sex

LIBER I

[PL 44,641]

* Las citas en adelante las haremos siempre con las siglas RJ.

CAPITULO I

PLAN DE LA OBRA

1. Mentiría, Juliano, si dijera que desprecio las injurias y palabras maldicientes que, en el llamear de la ira, viertes en tus cuatro libros. ¿Cómo despreciar estas cosas, si, al reflexionar en el testimonio de mi conciencia, veo que debo alegrarme por mí y entristecerme por ti y por todos aquellos que tú engañas? ¿Quién puede despreciar lo que es causa de intenso gozo o profundo pesar? Porque todo lo que en parte alegra y en parte apena, bajo ninguna razón lo podemos despreciar. Causa de mi gozo es la promesa de Dios, que dice: *Cuando os injurien y digan toda clase de mal contra vosotros, mintiendo por mi causa, gozaos y alegraos, porque vuestra recompensa es grande en el cielo.* La causa de mi aflicción la expresa este sentimiento del Apóstol donde leo: *¿Quién desfallece sin que yo desfallezca? ¿Quién sufre escándalo y yo no me abraso?* Mas todo esto lo puedes también decir tú en favor de tu doctrina, que tienes por verdadera. Dejemos a un lado, si te place, estas cosas comunes que los dos podemos decir, aunque no las podamos afirmar los dos con verdad.

2. En primer lugar, te pregunto: ¿Por qué te glorías de haber respondido, al menos en apariencia, en tus cuatro volúmenes, a mi opúsculo, cuando ni siquiera has tocado una cuarta parte de mi libro y omites cuanto se te antoja de mis razona-

CAPUT I.—1. Contumelias tuas et verba maledica, Iuliane, quae ardens iracundia libris quattuor anhelasti, si me contemnere dixero, mentiar. Quomodo enim possum ista contemnere, ubi testimonium conscientiae meae cogitans, vel gaudere me video debere pro me, vel dolere pro te, et pro eis qui decipiuntur abs te? Quis autem contemnat sive exsultationis suae materiam, sive maeroris? Nam unde partim laetamur, partim contristamur, nulla ratione contemnimus. Meorum quippe causa gaudiorum est promissio Domini dicentis: *Cum dicunt omne malum adversum vos, mentientes, propter me; gaudete et exsultate, quoniam merces vestra multa est in caelis* (Mt 5,11.12). Et rursus mei causa moeroris est Apostoli affectus, ubi lego: *Quis infirmatur, et ego non infirmor? quis scandalizatur, et ego non uror* (2 Cor 11,20)? Sed haec pro tuo dogmate, quod veritatem putas, etiam tu potes dicere. Auferamus itaque de medio, si placet, ista communia, quae dici ex utraque parte possunt: quamvis veraciter dici ex utraque parte non possunt.

2. Primum abs te quaero, cur libro meo saltem specie tenus te respondisse glorieris, cum tuis libris quattuor unius mei partem nec quartam reprehendendo tetigeris, eosque saltus in praetereundis meis

mientos, como si desesperaras de poder encontrar alguien capaz de leer lo que tú y yo escribimos? Además, esta misma poquedad, que, como dije, apenas alcanza una cuarta parte de mi escrito, juzgándola quizás la más endeble, la intentas aplastar con la mole de tus cuatro volúmenes, como con el ímpetu de tus cuadrigas, dejando intacta la parte más difícil que temiste rozar y que es casi inútil probar. Aconsejo a cuantos deseen conocer toda la cuestión no se aperecen en leer lo que yo escribo y tu respuesta. Así se impondrá la evidencia y sólo los de cortos alcances exigirán pruebas.

3. Y, pues te veo ayuno de verdad y muy dado al insulto, dispondré mi escrito de manera que quede a plena luz, a quiénes y a cuántos doctores de la Iglesia católica, de una manera intolerable, injurias con la etiqueta de maniqueos; y, cuando disparas contra mí, verán todos contra quiénes van dirigidos tus sacrílegos dardos. Luego demostraré cómo tú militas en favor del error nefando, condenable e impío de los maniqueos, hasta tal punto que no podrán encontrar, ni entre sus seguidores, mejor patrono que tú. Con la brevedad y transparencia posibles, probaré, en tercer lugar, una doctrina que no es mía, sino de mis antecesores, que han defendido la ortodoxia de la fe católica contra tus falaces argucias y tus sofisticados argumentos.

Por último, de no enmendarte, es inevitable un enfrentamiento con los grandes doctores de la Iglesia ante la pretensión

disputationibus feceris, quasi omnino desperares utriusque operis, et mei scilicet et tui quemquam esse posse lectorem, qui ista deprehenderet. Denique etiam pauca **[642]** ipsa, in quibus vix est, ut dixi, quarta pars voluminis mei, quae velut infirmiora existimans, quattuor tuorum grandiorum voluminum strepitu, quasi quadrigarum impetu prosternere et conculcare molitus es, consideratione multo plurium ceterorum, quae attingere timuisti, inconcussa manere monstrantur: quod ostendere pene superfluum est. Admonendi enim sunt potius qui hoc nosse desiderant, ut non eos pigeat utrumque legere, et quod scripsi, et quod respondere voluisti. Ita enim se res ipsa declarat atque indicat, ut nimium tardi sint, qui hoc a nobis postulent demonstrari.

3. Nunc ergo quia video te veritate desertum, ad maledicta esse conversum, ita distribuam disputationem meam, ut ostendam prius quantis et qualibus Ecclesiae catholicae doctoribus nomine Manichaeorum intolerabilem facere non cuncteris iniuriam, et cum me appetis, in quos tela sacrilega iaculeris. Deinde monstrabo, quod tu ipse sic adiuvas Manichaeorum damnabilem et nefandae impietatis errorem, ut nullum talem patronum nec in suis dilectoribus valeant invenire. Tertio loco, quantum breviter potuero, sententiis non meis, sed eorum qui fuerunt ante nos, et adversus impios fidem catholicam defenderunt, inanes argutias tuas et elaborata argumenta convincam. Postremo, quoniam si te non correxeris, necesse tibi erit etiam illos Ecclesiae catholicae

de que ni siquiera ellos en este punto defienden la verdad católica. Con la ayuda del cielo, yo defenderé su doctrina, que es la mía. Y, cuando todo esto quede en claro, probaré, como prometí en segundo lugar, con palabras textuales tuyas y con vuestro dogma pelagiano, común a todos vosotros, la ayuda que prestáis a la causa del maniqueísmo.

CAPITULO II

Controversia entre Agustín y Juliano

4. Pon atención a mi modo de proceder en esta primera parte de mi obra. Esta es la cuestión que entre nosotros se ventila en lo que a mi libro se refiere, y que te jactas haber refutado en los cuatro tuyos. Yo digo que el matrimonio es bueno y digno de toda alabanza y en ningún sentido puede ser vituperable y culposo, y esto aunque todos los hombres, descendientes de la primera pareja, nazcan reos de pecado. El que esto niegue intenta socavar los cimientos de la fe cristiana. Este fue el motivo de escribir mi libro *El matrimonio y la concupiscencia* *. En él distingo el bien del matrimonio del mal de donde viene el pecado de origen. Tú, por el contrario, afirmas que, sin duda, se condena el matrimonio si no se predica que los niños, que son su fruto, están limpios de toda mancha de pecado, y por esta razón te glorías de haber refutado mi único opúsculo en tus cuatro libros. Intentas con tus escritos apartar

oppugnare doctores, atque contendere nec ipsos in hac quaestione catholi**[643]**cam tenuisse veritatem, defendam contra te, Deo adiuvante, et ipsorum et nostram fidem: ubi etiam id poterit apparere, non solum tu verbis tuis, quod secundo loco me demonstraturum esse promisi, sed ipsum dogma Pelagianum, quod commune est omnibus vobis, quantum adiuvet Manichaeos.

Caput II.—4. Primam itaque partem distributionis meae, quemadmodum exsequar, parumper adverte. Nempe inter nos, quantum attinet ad intentionem libri mei, cui te respondisse quattuor tuis iactas, ista vertitur quaestio, quod ego dico sic nuptias esse laudandas, ut nullo modo ad earum culpam vituperationemque pertineat, quod omnes homines primorum illorum hominum peccato nascuntur obnoxii. Hoc enim qui negat, ipsa christianae fidei subvertere firmamenta conatur. Hinc quippe factum est ut de nuptiis et concupiscentia librum scriberem: nuptiarum scilicet bonum discernens ab eo malo unde trahitur originale peccatum. Tu autem dicis nuptias sine dubitatione damnari, nisi quod ex eis nascitur, ab omni sit liberum obligatione peccati: propter quod libris quattuor te unum meum refutasse gloriaris. In quibus libris volens

* Obra que desencadena una interminable controversia con Juliano, en la que trabaja Agustín hasta su muerte.

a los hombres de la fe bien fundada de los católicos para conducirlos a la novedad de tu herejía, y así insuflas en tus lectores el veneno del maniqueísmo, como si un mal de la naturaleza tuviera sabor maniqueo cuando se afirma que los niños, nacidos de Adán según la carne, contraen, al nacer, la lepra de la muerte antigua, y, en consecuencia, necesitan ser purificados por «el baño de la regeneración» para poder ser contados entre los hijos adoptivos de Dios y ser trasplantados al reino del Unigénito.

Al acusarme de patrocinar el error de los maniqueos, imitas la conducta de Joviniano [1]. Este afirma, sí, la virginidad de María en su concepción, pero niega su virginidad en el parto. Como si decir que Cristo nació de una virgen pura y sin mancha fuera creer, con los maniqueos, que Cristo era un fantasma. Pero los católicos, así como, con la ayuda del Salvador, despreciaron las sutilezas de Joviniano y siempre creyeron en la virginidad de Santa María en el parto, no creyeron nunca en que el Señor fuera un fantasma, sino que de ella tomó Cristo un cuerpo real y verdadero, permaneciendo su madre virgen en el parto y después del parto. Y lo mismo desprecian ahora vuestra palabrería calumniadora, de suerte que no afirman, con los maniqueos, la existencia de un principio natural malo, sino que, a tenor de la antigua y verdadera doctrina de la Iglesia, no dudan afirmar que Cristo, al abolir nuestra escritura paterna del pecado, se convierte en salvador de los niños.

homines avertere a fide catholica fundatissima, et ad novitatem vestri erroris adducere, saepe incutis legentium sensibus Manichaeae pestis horrorem: quasi malum naturale cum Manichaeis sapiat, qui dicit infantes secundum Adam carnaliter natos, contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere, et ob hoc secunda indigere, ut per lavacrum regenerationis prius peccati originalis remissione purgentur, et in Dei filios adoptati in regnum Unigeniti transferantur. Hoc de Manichaeorum nomine et crimine faciebat etiam Iovinianus, negans Mariae sanctae virginitatem, quae fuerat dum conciperet, permansisse dum pareret: tanquam Christum cum Manichaeis phantasma crederemus, si matris incorrupta virginitate diceremus exortum. Sed in adiutorio ipsius Salvatoris, sicut spreverunt Catholici velut acutissimum quod Iovinianus exseruerat argumentum, et nec sanctam Mariam pariendo fuisse corruptam, nec Dominum phantasma fuisse crediderunt, sed et illam virginem mansisse post partum, et ex illa tamen verum Christi corpus exortum: sic spernent vestra calumniosa vaniloquia, ut neque cum Manichaeis astruant mali naturale principium, et secundum antiquam et veram catholicam fidem nullo modo dubitent Christum in evacuando chirographo paterni debiti liberatorem credere parvulorum.

[1] Joviniano, hereje del siglo IV, afirmaba también que no existía diferencia entre virginidad, estado de matrimonio y viudedad, ni entre el banquetear y el ayunar. Sostenía además que todos los pecados eran iguales y que los bautizados no podían nunca pecar. Cf. AGUSTÍN, *De haer.* haer.82: PL 42,45-46 y nota complementaria [26, 2.º] p.965.

CAPITULO III

TESTIMONIO DE LOS PADRES EN FAVOR DEL PECADO ORIGINAL

5. Tú, con harta frecuencia, nos llamas maniqueos; pero, si estás despierto, considera el crimen tan horrible que imputas a tantos y tan ilustres defensores de la fe católica. Sería alargarme demasiado, y no lo juzgo necesario, citar los testimonios de todos, y ni siquiera prometo mencionarlos todos; pondré unos pocos, de algunos ante los cuales nuestros adversarios se vean, con sonrojo, obligados a ceder, si es que en ellos hay temor de Dios y el pudor humano vence el mal de su tozudez.

Dice Ireneo, obispo de Lión, cercano a los tiempos apostólicos: «No se pueden salvar los hombres de la mordedura de la antigua serpiente si no creen en aquel que, en semejanza de carne de pecado y elevado de la tierra en el madero del martirio, atrajo a sí todas las cosas y vivifica a los muertos» [2].

Y en otro lugar dice él mismo: «Como por una virgen quedó el género humano sujeto a la muerte, así, por una virgen, fue liberado. La balanza está, pues, en el fiel; en un platillo, la desobediencia; la obediencia virginal en el otro. El pecado del primer hombre fue perdonado por el castigo que sufrió el Primogénito, y la sencillez de la paloma triunfó de la astucia de la serpiente, siendo liberados de las ataduras de la muerte con las que habíamos sido sujetados» [3]. ¿Ves lo que dice este

CAPUT III.—5. Sed tu qui tam crebro nobis Manichaeorum nomen opponis, quos et quales viros et quantos fidei catholicae defensores tam exsecrabili criminatione appetere audeas, si evigilas intuere. Non quidem omnium de hac re sententias, nec omnes eorum, quos commemorabo, me congregaturum esse polliceor; quia nimis longum est, et necesse esse non arbitror: sed ponam pauca paucorum, quibus tamen nostri contradictores cogantur erubescere et cedere; **[644]** si ullus in eis vel Dei timor, vel hominum pudor tantum malum pervicaciae superaverit. Irenaeus Lugdunensis episcopus non longe a temporibus Apostolorum fuit; iste ait: «Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatus a terra omnia traxit ad se, et vivificavit mortuos». Item idem ipse: «Quemadmodum adstrictum est», inquit, «morti genus humanum per virginem, solvatur per virginem, aequa lance disposita, virginalis inoboedientia per virginalem oboedientiam. Adhuc enim protoplasti peccato per correptionem primogeniti emendationem accipiente, serpentis prudentia devicta per simplicitatem columbae, vinculis illis resoluti sumus, per

[2] IRENEO, *Adv. haer.* 4,2,7: PG 7,679.
[3] IRENEO, *Adv. haer.* 5,19: PG 7,1175-1176.

hombre de Dios de la mordedura de la antigua serpiente? ¿Ves lo que dice de la semejanza de la carne de pecado, por la que somos curados de la herida que causó la serpiente en la carne de pecado? ¿Ves qué piensa del pecado del primer hombre, por el que nos encontrábamos encepados?

6. Con mayor claridad dice de esta misma fe el bienaventurado mártir y obispo Cipriano: «Si algún obstáculo impidiera a los hombres el logro de la gracia, los pecados más graves con mayor razón podrían impedirlo a los adultos y de edad avanzada. Además, si se concede también a los mayores pecadores y a los que han pecado mucho contra Dios cuando después han creído, si a nadie se excluye del bautismo ni de la gracia, ¿cuánto más no debe ser excluido el niño recién nacido, que aún no ha cometido pecado personal y sólo tiene el contagio de la muerte antigua, contraído por haber nacido de Adán según la carne, no se le podrá impedir recibir, con toda facilidad, el perdón de los pecados no propios, sino ajenos?» [4]

7. Reticio, obispo de Autún, de gran prestigio en la Iglesia, intervino durante su obispado, según rezan las actas eclesiásticas, con otros muchos, como juez, siendo obispo de la Sede Apostólica en Roma Melquiades, y condenó a Donato, primer corifeo del cisma donatista, y absolvió a Ceciliano, obispo de Cartago [5]. Al hablar del bautismo, se expresa con estas palabras: «A nadie se le oculta que éste es el gran perdón en

quae alligati eramus morti». Videsne antiquum hominem Dei, quid de antiqua serpentis plaga sentiat? quid de similitudine carnis peccati, per quam sanatur plaga serpentis in carne peccati? quid de protoplasti peccato, per quod alligati fueramus?

6. Multo autem apertius de eadem fide beatissimus martyr et episcopus Cyprianus: «Si homines», inquit, «impedire aliquid ad consecutionem gratiae posset, magis adultos et provectos et maiores natu possent impedire peccata graviora. Porro autem si gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea crediderint, remissa peccatorum datur, et a Baptismo atque gratia nemo prohibetur; quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit? Qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur, non propria, sed aliena peccata».

7. Reticium ab Augustoduno episcopum magnae fuisse auctoritatis in Ecclesia tempore episcopatus sui, gesta illa ecclesiastica nobis indicant, quando in urbe Roma Melchiade Apostolicae Sedis episcopo praesidente, cum aliis iudex interfuit, Donatumque damnavit, qui prior auctor Donatistarum schismatis fuit, et Caecilianum episcopum Ecclesiae Carthaginiensis absolvit. Is cum de Baptismo ageret, ita locutus est: «Hanc igitur

[4] *Ep.* 64,5: PL 3,1054.
[5] Cf. nota complementaria [19, 2.º] p.957.

la Iglesia, en la que abandonamos el enorme peso del antiguo pecado, y se nos borran los crímenes antiguos de nuestra ignorancia, y nos despojamos del hombre viejo con sus inveterados delitos» [6].

¿Le oyes hablar del peso de crímenes antiguos, de antiguos delitos, del hombre viejo con sus inveteradas maldades, y aún te atreves a levantar contra este testimonio la ruinosa fábrica de tu novedad?

8. Olimpio, obispo español, varón de gran renombre y autoridad en la Iglesia de Cristo, en un sermón eclesiástico dice: «Si la fe hubiera permanecido pura en la tierra y los hombres hubieran caminado por sus rutas, que abandonaron, nunca el primer hombre habría transmitido a sus descendientes el pecado, semilla de muerte, y el hombre no nacería en pecado» [7]. ¿Tienes algo que decir contra mí que no te veas forzado a decir contra este obispo o, mejor, contra todos los que acabo de mencionar? Una es, pues, la fe católica de todos los que afirman que el pecado *entró en el mundo por un hombre, y en él todos hemos pecado.* Y esto lo creen todos con indiviso corazón y lo confiesan con voz unánime, y así la antigüedad católica socava los muros de vuestras presuntuosas novedades.

9. Escucha aún algo que te puede conmover y turbar más, y ¡ojalá sea para mejorarte! ¿Quién ignora que Hilario, obispo

principalem esse in Ecclesia indulgentiam, neminem praeterit, in qua antiqui criminis omne pondus exponimus, et ignorantiae nostrae facinora prisca delemus, ubi et veterem hominem cum ingenitis sceleribus exuimus». Audis antiqui criminis pondus, audis prisca facinora, audis cum sceleribus ingenitis hominem veterem: et audes adversus haec ruinosam construere novitatem!

8. Olympius Hispanus episcopus, vir magnae in **[645]** Ecclesia et in Christo gloriae, in quodam sermone ecclesiastico: «Si fides», inquit, «unquam in terris incorrupta mansisset, ac vestigia defixa tenuisset, quae signata deseruit, nunquam protoplasti mortifera transgressione vitium sparsisset in germine, ut peccatum cum homine nasceretur». Habesne aliquid, quod adversus nos tibi dicere videaris, quod non etiam in istum dicere compellaris, vel potius in istos? Una est enim omnium catholica fides, qui per unum hominem peccatum intrasse in mundum, in quo omnes peccaverunt (cf. Rom 5,12), uno corde credunt, ore uno fatentur, et vestras novitias praesumptiones catholica antiquitate subvertunt.

9. Audi adhuc quod te possit amplius commovere, atque turbare, et utinam in melius commutare. Ecclesiae catholicae adversus haereticos

[6] La cita está tomada de una obra de Reticio, *Contra los novacianos,* hoy perdida. Cf. TILLEMON, *Mémoires* t.6 p.27-29.
[7] De Olimpo escribe el P. Flórez: «Quede, pues, recogido con la *España sagrada* un español tan sagrado como es Olimpo, aplaudido por el gran Padre Agustín; y quede Barcelona, mientras no ofrezca otra Iglesia mejores pruebas que las alegadas» (*España Sacra* XXIX [Madrid 1975] p.81). Del sermón utilizado por Agustín no hay rastro.

galo, fue en la Iglesia de Cristo un acérrimo luchador contra los herejes? Pon, pues, atención a sus palabras cuando habla de la carne de Cristo y dice: «Cuando fue enviado en semejanza de carne de pecado, tuvo carne, pero no tuvo pecado. Pero como toda carne trae su origen del pecado, esto es, del pecado de nuestro primer padre Adán, el Señor fue enviado en semejanza de carne de pecado, y en él existía no el pecado, sino la semejanza de la carne de pecado». Y en un comentario al salmo 18, al explicar las palabras: *Vive mi alma y alabará tus alabanzas,* dice el mismo santo: «Vivir en esta vida no es vida». Antes había dicho: *He sido concebido en iniquidad y pecador me concibió mi madre;* sabe, pues, que «nació en pecado original bajo la ley del pecado» [8]. ¿Tienes algo qué responder? Si en ti hay un resto de vergüenza, atrévete a refutar lo que dice acerca del pecado original este varón, insigne entre los obispos católicos y celebrado por la fama de su doctrina.

10. Escucha aún lo que dice un dispensador insigne de la palabra de Dios, al que venero como padre, pues me engendró en Cristo por el Evangelio y de sus manos, como ministro de Cristo, recibí el baño de la regeneración. Hablo del bienaventurado Ambrosio, de cuyos trabajos y peligros en defensa de la fe católica con sus escritos y discursos soy testigo, y conmigo no duda todo el imperio romano en proclamarlo. Este santo varón, al comentar las palabras del salmo 113,3: *Lo vio el Jordán y retrocedió,* y explicarlas en su obra sobre el evangelio de San Lucas, escribe: «El Jordán es un símbolo de los misterios futuros del bautismo de salvación, por los cuales los niños que son bautizados quedan libres de la culpa contraída en el origen de su naturaleza» [9]. Y en otro lugar de esta misma obra dice: «No por ayuntamiento con varón se abrió la matriz virginal de María, sino que por obra del Espíritu Santo fue depositada en su seno una semilla pura. El Señor Jesús, único entre los nacidos de mujer, quedó libre del contagio de la corrupción terrena merced a su nacimiento excepcional y milagroso» [10]. Y en la misma obra: *Todos morimos en Adán, porque por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, en el que todos pecaron. La culpa de Adán es la muerte de todos* [11]. Y en otro lugar del mismo evangelio: *Ten cuidado, no seas despojado, como Adán, al ser privado de la protección del precepto celestial y despojado del vestido de la fe, y así recibió una herida de muerte, capaz de matar a todo el género humano si el buen Samaritano, al descender del cielo, no curase sus llagas purulentas* [12]. Y en otro pasaje de la misma obra: *Existió Adán, y en él todos existimos; pereció Adán, y en él todos perecimos.*

He aquí cómo se explica también en la *Apología de David:* «Ya antes de nacer estábamos contaminados por el pecado y

acerrimum defensorem venerandum quis ignoret Hilarium episcopum Gallum? Qui cum de Christi carne ageret, attende quid dixerit: «Ergo cum missus est», inquit, «in similitudine carnis peccati (cf. ib., 8,3), non sicut carnem habuit, ita habuit et peccatum. Sed quia ex peccato omnis caro est, a peccato scilicet Adam parente deducta, in similitudine peccati carnis est missus, existente in eo non peccato, sed peccati carnis similitudine». Rursus idem ipse in Expositione centesimi duodevigesimi Psalmi, cum ad id venisset quod scriptum est: *Vivet anima mea et laudabit te* (Ps 118,175); «Vivere se», inquit, «in hac vita non reputat; quippe qui dixerat: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea* (Ps 50,7). Scit sub peccati origine et sub peccati lege esse se natum». Sentisne quid audias? Quaerisne quid dicas? Hunc virum tanta in episcopis catholicis laude praeclarum, tanta notitia famaque conspicuum, de peccato originali aude, si quid tibi frontis est, criminari.

10. Sed adhuc audi alium excellentem Dei dispensatorem, quem veneror ut patrem: in Christo enim Iesu per Evangelium ipse me genuit (cf. 1 Cor 4,15), et eo Christi ministro lavacrum regenerationis accepi. Beatum loquor Ambrosium, cuius pro catholica fide gratiam, constantiam, labores, pericula, sive operibus sive sermonibus, et ipse sum expertus, et mecum non dubitat orbis praedicare Romanus. Hic vir cum secundum Lucam exponeret Evangelium: *«Iordanis»,* inquit, *«conversus est retrorsum* (Ps 113,3); significavit salutaris lavacri futura mysteria, per quae in primordia naturae suae, qui baptizati fuerint parvuli, a malitia reformantur». Rursus idem ipse in eodem opere: «Non enim virilis coitus», inquit, «vulvae virginalis secreta reseravit; sed immaculatum semen inviolabili utero Spiritus sanctus infudit. Solus est enim per omnia ex natis de femina sanctus Dominus Iesus, qui terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit, et caelesti maiestate depulerit». Itemque **[646]** in eodem ipso: «Omnes», inquit, «in Adam morimur, quia *per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom 5,12). Illius igitur culpa, mors omnium est». Alio item loco in eodem Evangelio: «Cave ergo», inquit, «ne ante nuderis, sicut Adam nudatus est, mandati caelestis custodia destitutus, et exutus fidei vestimento, et sic lethale vulnus accepit, in quo omne genus occidisset humanum, nisi Samaritanus ille descendens vulnera eius acerba curasset». Rursus in opere ipso, alio loco: «Fuit», inquit, «Adam, et in illo fuimus omnes: periit Adam, et in illo omnes perierunt». Rursus idem ipse in Apologia prophetae David: «Antequam nascimur», inquit, «maculamur

[8] Cf. HILARIO, *In Ps.* 118 v.175: PL 9,641. Cf. A. CASAMASSA, *Appunti per lo studio del Tractatus super psalmos di s. Hilario de Poitiers* (Louvain 1965).

[9] AMBROSIO, *In Lc.* 1,37: PL 15,1625.
[10] ID., ibid., 2,56: PL 15,1654.
[11] ID., ibid., 4,67: PL 15,1806.
[12] ID., ibid., 7,234: PL 15,1852.

antes de ver la luz recibimos la tara de nuestro origen. Todos hemos sido concebidos en iniquidad. No aclara si esta iniquidad es nuestra o de nuestros padres, como cuando dice que todo hombre es concebido por su madre en pecado. Ni se expresa aquí si los pecados son de la madre o si el niño al nacer tiene ya pecado alguno. Acaso quiera dar a entender se trata de los dos. En efecto, el niño no puede estar exento de pecado, porque sus padres no están limpios de toda culpa. Y si ni el niño de un día puede estar sin pecado, con más razón es imposible que la madre permanezca sin pecado durante su preñez. En consecuencia, somos concebidos en el pecado de los padres y en sus pecados nacemos. El mismo parto tiene también sus inmundicias, y la naturaleza, más de una contaminación» [13].

Y en la exposición al libro de Tobías dice: «¿Quién es el que se aprovecha con usura del pecado sino el diablo, del que Eva tomó en préstamo el pecado, y dejó en deuda, con subido interés, a toda su descendencia, y endeudó así a todo el género humano?» [14] Y en el mismo libro: «Engañó el diablo a Eva, que había suplantado al varón, y así endeudó a todos sus descendientes» [15]. Y en el comentario al salmo 48 escribe: «Una es nuestra iniquidad y otra la de nuestro calcañar, en el que Adán fue por la serpiente mordido, y esta mordedura la dejó como herencia a toda su posteridad, y así todos cojeamos a causa de aquella herida».

contagio, et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus iniuriam, in iniquitate concipimur. Non expressit», inquit, «utrum parentum, an nostra. Et in delictis unumquemque generat mater sua. Nec hic declaravit, utrum in delictis suis mater pariat, an iam sint aliqua delicta nascentis. Sed vide ne utrumque intellegendum sit. Nec conceptus exsors iniquitatis est, quoniam et parentes non carent lapsu: et si nec unius diei infans sine peccato (cf. Iob 14,4 sec.LXX) multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum, et in delictis eorum nascimur (cf. Ps 50,7). Sed et ipse partus habet contagia sua, nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium». Idem ipse in Expositione libri Tobiae: «Quis iste», inquit, «peccati est fenerator, nisi diabolus, a quo Eva mutuata peccatum, obnoxiae successionis usuris omne genus defeneravit humanum»? Rursus in eodem: «Diabolus», inquit, «Evam decepit, ut supplantaret virum, obligaret hereditatem». Idem ipse in Expositione Psalmi quadragesimi octavi: «Alia est», inquit, «iniquitas nostra, alia, calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus, et obnoxiam hereditatem successionis humanae suo vulnere dereliquit, ut omnes illo vulnere claudicemus».

[13] *Apol. David* 11,56: PL 14,914-915.
[14] Id., ibid., 23,38: PL 14,830.
[15] Id., ibid., *Ennarrat. in Ps.* 48,8: PL 14,1214.

CAPITULO IV

Siguen los testimonios de la tradición

11. Ven tú ahora y enróstrame el pecado original; disimula no conocer a éstos, finge ignorar lo que dicen, deja a un lado, como si nunca hubieran existido, a tantos y tan eximios doctores de la santa Iglesia que, después de una vida ejemplar y haber combatido contra los errores de su tiempo antes que vosotros metieseis bulla, abandonaron llenos de méritos este mundo. Dirige contra mí tus ultrajes, como si ignorases que ellos, en mi persona, son insultados. Lo confieso, estuve tentado a creer el mal que causabas, y atribuía a tu imprudencia, no a tu petulancia, la saña con que atacabas a estas lumbreras de la Ciudad de Dios, de las que debieras mostrarte fiel seguidor. Lo repito, estuve tentado a creer que, sin saberlo, les hacías culpables de crimen tan odioso de no existir en el libro al que tú juzgas, o deseas se piense has respondido un testimonio muy convincente de San Ambrosio [16]. En él pudiste leer lo que el santo obispo insinúa al hablar del nacimiento de Cristo de una virgen. «Como hombre —escribe— fue en todo tentado, hecho semejante a los hombres, sufrió todas las miserias de la humanidad; mas, en cuanto nacido del Espíritu Santo, no tuvo pecado. *Todo hombre es mentiroso* [17]. Nadie, sino sólo Dios, está sin pecado. Ningún hombre nacido de varón y hembra, es decir,

Caput IV.—11. I nunc, et mihi obice originale peccatum: dissimula ab istis, finge te nescire quid dicant; et sanctae Ecclesiae tot tantisque doctoribus, qui vita optime gesta debellatisque suorum temporum erroribus, gloriosissime de hoc saeculo antequam vos ebulliretis exierunt, velut eis non visis, in me impetum faciens, et velut nesciens quod illi sub meo nomine lacerentur, tanquam securus insulta. Crederem te, fateor, quid mali facias ignorare, nec impudentiae, sed imprudentiae tuae tribuerem, quod haec lumina civitatis Dei audes hostiliter insectari, quae sectari fideliter debuisti: crederem te, inquam, hoc tantum nefas committere nescientem, nisi in eo libro, **[647]** cui te respondisse vel existimas, vel existimari cupis, apertissimum testimonium de sancti Ambrosii disputatione posuissem. An ibi non legisti, quod cum Christi nativitatem de virginis partu supra dictus insinuaret episcopus. «Ideo», inquit, «et quasi homo per universa tentatus est, et in similitudine hominum cuncta sustinuit, sed quasi de Spiritu natus abstinuit a peccato. Omnis enim homo mendax (cf. Ps 115,2), et nemo sine peccato nisi unus Deus. Servatum est igitur ut ex viro et muliere, id est, per illam corporum commixtio-

[16] Cf. *De nupt. et conc.* 1,35,40: CSEL 42,251-252 (PL 44,436).
[17] Sal 115,2. Cita de San Ambrosio.

del ayuntamiento de los cuerpos, está libre de pecado. El que esté inmune de pecado, libre está también de este modo de concepción»[18].

Y si no has leído estas palabras del venerable Ambrosio, ¿cómo impugnas mi obra, en la que se encuentran estas palabras? Y si las leíste, ¿por qué te enfureces contra mí, pues condenas en él lo que en mí incriminas? ¿Por qué ese empeño en manchar mi fama y hacer, silenciando su nombre, de Ambrosio un maniqueo?

12. ¿Ves en compañía de quiénes soporto tus injurias? ¿Ves con quiénes hago causa común? A estos hombres, sin miramiento alguno, atacas y calumnias. ¿No comprendes el peligro que corres al imputar a tan eminentes varones crímenes tan horrendos? Y, si lo comprendes, calla y medita. Una lengua pelagiana ha de permanecer muda ante tantas lenguas católicas, y una boca proterva quede cerrada ante tantas lenguas dignas de todo respeto. Y si, achispado como Polemón[19], te levantases de un banquete nocturno y entrases en el aula de Jenócrates, no debieras sentir más vergüenza que ante esta venerable asamblea. Y tanto mayor debe ser el respeto que merece una reunión de tal calidad cuanto más pura es la verdad que enseña. Y la presencia de obispos tan ilustres ha de imponer mayor respeto que la presencia de Jenócrates, porque es más sabio Cristo que Platón, maestro de Jenócrates.

nem nemo videatur expers esse delicti. Qui autem expers delicti, expers est etiam huiusmodi conceptionis». Si haec ibi verba venerandi Ambrosii non legisti, quomodo redarguendum librum, in quo ea sunt posita, suscepisti? Si autem legisti, quid adversum me furis, et illum in me primitus carpis? Quid nomen dilaniare niteris meum, et Ambrosium facis tacito eius nomine Manichaeum?

12. Cernis nempe cum quibus tua maledicta sustineam, cernis cum quibus mihi sit causa communis, quam nulla consideratione sobria pulsare calumniis et expugnare conaris? Cernis quam tibi perniciosum sit, tam horribile crimen obicere talibus; et quam mihi gloriosum, quodlibet crimen audire cum talibus? Si cernis, cerne, et tandem tace: Pelagianam linguam tot linguis catholicis deprime, tot venerandis oribus proterva ora submitte. Si scholam Xenocratis sicut Polemo ex antelucano convivio temulentus intrasses, non tanta quanta in isto coetu tot sanctorum deberes verecundia coerceri. Hic enim certe tanto maior debet esse verecundia, quanto verior addiscitur sapientia. Tanto amplius reverendi sunt tot memorabilium episcoporum quam unius Xenocratis vultus, quanto Platone Xenocratis doctore doctor istorum maior est Christus. Ego certe

[18] *In Is.*
[19] Polemón, tras una juventud borrascosa, se convirtió en un insigne filósofo. Cf. VALERIO MÁXIMO, 1.6 c.9; LAERCIO DIÓGENES, *De vita philosophorum* 1.4. Cita de los Maurinos en PL 44,647.

Y no puedo olvidar a tu padre Memorio, de feliz recuerdo, con el que me unió una entrañable amistad en la república de las letras y me inspiró un gran cariño hacia ti; de manera que cuando te vi, no como Polemón, lleno de vapores de vino en una bacanal prolongada hasta las primeras luces del alba, sino como un joven atolondrado, amante de meter bulla, te he querido introducir no en el aula de un filósofo cualquiera, sino en una asamblea de santos Padres digna de toda veneración y respeto. Y si por todo esto merezco tu aprecio, te pido, por favor, contemples a estos santos personajes como si tuvieran su mirada fija en ti y te dijeran dulcemente: «¿Es verdad, Juliano, que somos maniqueos?». ¿Qué les podrás, te ruego, responder? ¿Cómo podrías sostener su mirada? ¿Qué razones podrías darles? ¿Recurrirías a las *Categorías* de Aristóteles, que parece has estudiado, para atacarme con la habilidad de un dialéctico? ¿Qué armas te atreverías a esgrimir contra ellos tomadas del arsenal de tus argumentos? ¿Las que son frágiles con punta de cristal o las pesadas como puñales de plomo? ¿No temes quedar pronto desarmado e indefenso? ¿Acaso dirás que a ninguno de ellos has nombrado ni achacado este crimen? Pero ¿qué harás cuando te digan que es más tolerable ser infamados con tus calumnias que verte atacar su fe, pues, por defenderla, sus nombres están escritos en el cielo? ¿Acaso les podrás responder que no has atacado su fe? Mas ¿cómo te atreverás a sostener esto con plena lucidez, cuando afirmas que tiene sabor maniqueo declarar que los niños en su nacimiento tienen pecado original? ¿No es esto, en efecto, lo que estos santos Padres

beatae memoriae Memoris patris tui non immemor, qui mecum non parvam inierat amicitiam colloquio litterarum, teque ipsum mihi carissimum fecerat, cum te viderem in libris tuis non antelucano convivio temulentum, sed insano convicio turbulentum, introduxi te sedandum atque sanandum, non in alicuius philosophi auditorium, sed in sanctorum patrum pacificum honorandumque conventum. Sit operae pretium, obsecro te, aspice illos quodammodo aspicientes te, et mansuete ac leniter dicentes tibi: Itane nos, fili Iuliane, Manichaei sumus? Rogo, quid respondebis? Quibus eos oculis intueberis? Quae tibi argumenta succurrent? Quae Aristotelis categoriae, quibus, ut in nos velut artifex disputator insilias, videri appetis elimatus? Quae tuorum argumentorum vel acies vitrea, vel plumbei pugiones in illorum conspectu exseri audebunt? Quae abs te arma non fugient nudumque destituent? An forte dicturus **[648]** es, neminem illorum te in isto crimine nominasse? Et quid facies, cum tibi dixerint: Tolerabilius dente maledico nomina concideres nostra, quam fidem nostram, cuius merito in caelo nomina ipsa scripta sunt nostra? An forte dices eis: Nec fidem vestram ullo tali crimine violavi? Sed qua confidentia id dicere audebis, homo qui dicis Manichaeum esse sensum, confiteri ex Adam trahere nascentes originale peccatum; quod isti

han confesado y hecho profesión de creer, lo que aprendieron en la Iglesia de Cristo siendo aún catecúmenos, lo que han enseñado elevados ya a la dignidad de obispos, habiendo perdonado multitud de pecados a los bautizados, borrando en los niños la mancha del pecado original? De nuevo te lo ruego, te lo suplico: contempla a tantos y tan insignes defensores y doctores de la Iglesia católica, medita a quiénes haces objeto de tus graves y odiosas calumnias.

13. ¿Piensas acaso que éstos son despreciables por pertenecer todos a la Iglesia latina, ya que no hice mención de ningún obispo oriental? ¿Qué hacer si ellos son griegos y nosotros latinos? Creo debiera ser para ti suficiente conocer la pureza de la fe en esta parte del mundo donde el Señor quiso coronar con la palma del martirio al primero de sus apóstoles. Ha tiempo te hubieras librado de las redes del pelagianismo, en las que se dejó prender tu juventud, de haber escuchado al bienaventurado Inocencio, jefe de la Iglesia de Occidente. ¿Qué podía contestar este varón santo a los sínodos africanos sino lo que desde antiguo, con perseverancia irrompible, confiesa la Sede Apostólica romana con todas las Iglesias? Sin embargo, acusas de prevaricación a su sucesor, Zósimo [20], porque no quiso oponerse a la doctrina de su inmediato predecesor en la Sede Apostólica.

confessi atque professi sunt quod in Christi Ecclesia suorum rudimentorum tempore didicerunt, quod Christi Ecclesiam suorum honorum tempore docuerunt, qui per Spiritum sanctum tam multa peccata omnibus quos baptizare potuerunt, tam multis parvulis sola originalia remiserunt? Iterum te admoneo, iterum rogo, aspice tot ac tales Ecclesiae catholicae defensores atque doctores: vide quibus tam gravem tamque nefariam irrogaris iniuriam.

13. An ideo contemnendos putas, quia occidentalis Ecclesiae sunt omnes, nec ullus est in eis commenmoratus a nobis Orientis episcopus? Quid ergo faciemus, cum illi Graeci sint, nos Latini? Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare. Cui Ecclesiae praesidentem beatum Innocentium si audire voluisses, iam tunc periculosam iuventutem tuam Pelagianis laqueis exuisses. Quid enim potuit ille vir sanctus Africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus Apostolica Sedes et Romana cum ceteris tenet perseveranter Ecclesia? Et tamen eius successorem (Zosimum) crimine praevaricationis accusas, quia doctrinae apostolicae et sui decessoris sententiae noluit refragari. Sed de hoc interim

[20] Zósimo, griego de origen, en un principio favorable a Pelagio y Celestio, termina por anatematizar a los dos herejes en su célebre *Tractoria*. Fragmentos en PL 20,693-695. La fecha se fija en la primavera del 418.
La *Tractoria* fue suscrita por todos los obispos del orbe, nos dice Mario Mercator: «subscritionibus Patrum est roborata». Cf. M. MERCATOR, *Commonitorium super nomine Caelestii* 3,1: PL 48,93. La resistencia brota en el norte de Italia. Entra en escena Juliano, el adversario más correoso de Agustín.

Pero ahora prefiero guardar silencio sobre este punto para no irritar tu ánimo, que deseo curar, y no ulcerarte con mis alabanzas al que te condenó. Medita lo que vas a responder al santo Inocencio, que en esta materia no tiene otro sentir que el de aquellos en cuya asamblea te presenté con vistas a tu interés. Entre ellos toma asiento Inocencio, que, aunque posterior en el tiempo, ocupa la presidencia. Con ellos y con todos los cristianos cree que los niños han de ser liberados, por la gracia de Cristo, del pecado original, heredado de Adán. Enseña, en efecto, que Cristo, por el agua del bautismo, borra el antiguo pecado heredado del primer hombre, quien por un mal uso del libre albedrío se precipitó en el abismo. Y declara también que los niños no pueden tener vida en sí si no comen la carne del Hijo del hombre» [21].

Responde, pues, a Inocencio, y mejor, al Señor en persona, cuyas palabras reprodujo el santo obispo, y di: ¿Cómo puede un niño, imagen de Dios, ser castigado a suplicio tan horrendo como es ser privado de la vida, si es que el niño no contrae en su nacimiento pecado original? ¿Qué puedes responder o decir? Aunque te atrevas a llamar maniqueo a Inocencio, ¿te atreverás a llamárselo a Cristo?

14. No hay, pues, por qué apelar a los obispos de Oriente, porque ellos también son cristianos y en las dos partes del mundo tenemos una misma fe, la cristiana; y a ti te engendró la Iglesia de Occidente y la Iglesia occidental te regeneró. ¿Por

taceo, ne animum tuum, quem sanare potius cupio quam irritare, laudibus tui damnatoris exulcerem. Sancto Innocentio vide quid respondeas, qui nihil aliud de hac re sapit, quam quod isti in quorum te conventum, si tamen prodest aliquid, introduxi: cum his etiam ipse considet, etsi posterior tempore, prior loco. De miseris parvulis ab originali malo, quod trahitur ex Adam, per Christi gratiam liberandis, unam cum eis tenet christianam veramque sententiam: qui omne praeteritum vitium, primi scilicet hominis, qui libero arbitrio est in profunda demersus, Christum dixit sui lavacro purgasse Baptismatis; qui denique parvulos definivit, nisi manducaverint carnem Filii hominis, vitam prorsus habere non posse (cf. Io 6,54). Huic responde, immo ipsi Domino, cuius ille antistes usus est testimonio, et dic unde imago Dei tam capitali supplicio puniatur, ut vita privetur, si peccatum a nascentibus originale non trahitur. Sed quid dicas, aut quid respondeas; qui etiam si beatum audeas Innocentium, non audebis tamen Christum dicere Manichaeum?

14. Non est ergo cur provoces ad Orientis antisti**[649]**tes; quia et ipsi utique christiani sunt, et utriusque partis terrarum fides ista una est; quia et fides ista christiana est: et te certe occidentalis terra generavit, occidentalis regeneravit Ecclesia. Quid ei quaeris inferre, quod in ea

[21] Carta de Inocencio I a los Padres del concilio de Milevi (a.417). Inter augustinianas, *Ep.* 182,5: PL 33,784.

qué intentas introducir en ella lo que en ella no encontraste cuando eras uno de sus miembros? O mejor, ¿por qué tratas ahora de arrebatarle lo que en ella recibiste? Porque el pecado original, que, para ruina de estos niños, niegas existir, en cualquier edad que hayas sido bautizado, o se te perdonó o aún permanece en ti. Mas si es verdad, como hemos oído decir, que fuiste bautizado en la niñez, aunque libre de pecados personales, sin embargo, como nacido de Adán según la carne, has contraído en tu primer nacimiento el contagio de la muerte antigua, y fuiste concebido en iniquidad, y sobre ti se pronunciaron los exorcismos y las insuflaciones para librarte del poder de las tinieblas y ser trasladado al reino de Cristo.

Hijo de Adán mal nacido, pero felizmente regenerado en Cristo, ¿cómo intentas robar a tu madre los sacramentos que te dieron nueva vida? ¿Era ella, acaso, maniquea cuando te engendró? ¿Por qué no quieres ahora que siga dando a luz, como si este nacimiento fuera un oprobio, y cierras a los demás las entrañas de caridad que te dieron a ti el ser? Divides el nombre de su esposo, y así, cuando regenera a los niños, es Cristo, y para los adultos es Cristo Jesús, pues Jesús se interpreta Salvador, y no quieres sea Salvador de los niños si, como enseñas, no tienen de qué ser salvados.

non invenisti, quando in eius membra venisti? Immo quid ei quaeris auferre, quod in ea tu quoque accepisti? Nam peccatum originale, quod in aliorum perniciem parvulorum negas, quacumque aetate sis baptizatus, aut ipsum tibi remissum est, aut et ipsum[a]. Sed si verum est, quod audivimus, te infantulum baptizatum, etiam tu quamvis a tuis propriis peccatis innocens, tamen quia ex Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquae prima nativitate traxisti: et in iniquitate conceptus es, profecto exorcizatus et exsufflatus es, ut a potestate erutus tenebrarum transferreris in regnum Christi (cf. Col 1,13). O fili male ex Adam nate, sed bene in Christo renate, Sacramenta quibus te peperit, tuae matri conaris auferre. Numquid Manichea fuit, quando isto modo te peperit, quo modo iam non vis ut pariat, et ingeris ei nativitatis opprobria, ut in ea ceteris claudas, ex quibus ipse natus es, viscera pietatis? Dividis ei nomen viri sui, ut ad regenerandos parvulos tantummodo Christus sit, ad maiores autem Christus Iesus; quia scilicet Iesus Salvator interpretatur: quod eum parvulis esse non vultis, qui nihil eos habere, unde illos salvos faciat, praedicatis.

a] aliquid deesse videtur.

CAPITULO V

Consenso de las Iglesias de Oriente y Occidente sobre el pecado original

15. Mas no te faltará un ilustre obispo del mundo oriental de fama incomparable, de gran renombre, de elocuente palabra, admirado en todo el mundo, cuyas obras han sido traducidas a la lengua del Lacio. Tome, pues, asiento con estos Padres San Gregorio[22] y comparta con ellos el veneno de tus vanos reproches, pues pronuncia sentencia medicinal con ellos contra tu pestilente novedad. Escucha: «Lave —dice— la imagen de Dios la mancha contraída por la unión con su cuerpo y eleve en sus alas el Verbo de Dios la carne que asumió. Mejor era para el hombre no necesitar de esta purificación y permanecer en su primera dignidad en la que fue creado por Dios, y que nosotros, por todos los medios, tratamos de purificar; y mejor le hubiera sido no haberse apartado del árbol de la vida, a causa del amargo bocado de su pecado. Sin embargo, en la situación en que nos encontramos, es mejor levantarse de la caída que perseverar en la iniquidad». Dice más: «Así como en Adán todos morimos, en Cristo todos seremos vivificados. Nacemos, pues, con Cristo; seamos con Cristo crucificados, consepultados con él en su muerte, para resucitar con él a una vida nueva. Es, pues, necesario sufrir estas alternativas muy provechosas, para que así como de los gozos de los bienes pasamos

Caput V.—15. Sed non tibi deerit magni nominis et fama celeberrima illustris episcopus etiam de partibus Orientis, cuius eloquia ingentis merito gratiae, etiam in linguam latinam translata usquequaque claruerunt. Sedeat ergo cum istis patribus etiam sanctus Gregorius, et cum eis tuae criminationis inanem patiatur invidiam: dum tamen cum eis contra novitiam pestem vestram, medicinalem proferat et ipse sententiam. Audi ergo quid dicat: «Imago», inquit, «Dei labem corporeae inundationis expurget, et coniunctam sibi carnem verbi Dei sublevet pennis. Et quamvis melius fuisset, ne egere quidem huiuscemodi expurgatione, sed in illa prima dignitate permansisse, ad quam et refestinamus, post praesentem emendationem, et melius fuisset non excidere a ligno vitae gustu amarissimo peccati; tamen in secundo loco expedit emendari et corrigi post lapsum, quam in nequitiis permanere». Itemque idem ipse: «Sicut in Adam omnes», inquit, «mortui sumus, ita et in Christo omnes vivificemur. Cum Christo ergo nascamur, et cum Christo crucifigamur, et consepeliamur ei in mortem, ut cum ipso etiam resurgamus ad vitam. Necesse est enim nos perpeti utilem hanc et necessariam vicissitudinem: ut sicut ex bonis ad tristia devoluti sumus, ita ex tristibus ad meliora

[22] Se refiere a San Gregorio de Nacianzo.

a la tristeza, así pasemos del dolor a la alegría. Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia; y los que condenó la gustación del fruto prohibido justifica, con gracia copiosa, la cruz de Cristo» [23]. Y de nuevo: «Venera el nacimiento por el cual eres desatado de los lazos de un nacimiento carnal. Honra la pequeña e insignificante Belén, que te hizo posible el regreso al paraíso» [24]. Y al hablar del bautismo dice en otro lugar: «Te debe convencer la palabra de Cristo cuando dice: *Nadie puede entrar en el reino de los cielos si no renace del agua y del Espíritu Santo.* Por el bautismo somos, en efecto, purificados de las manchas del primer nacimiento, porque hemos sido concebidos en iniquidad y en pecado nos engendraron nuestras madres» [25].

¿Vas a decir que estas palabras del santo doctor tienen tufillo maniqueo y trasudan veneno? Oyes cómo todos con sentir unánime, con una boca y una misma fe, afirman al unísono una verdad, la de la fe católica.

16. ¿Te parece irrelevante la autoridad de todos los obispos orientales, centrada en San Gregorio? Persona tan ponderada no hablaría de esta manera si no estuviera convencida de que sus palabras son un eco de la fe común a todos los cristianos; y jamás los orientales hubieran sentido tanta estima y reverencia por él si no reconociesen en su doctrina la archiconocida regla de la verdad.

Mas, si te place, sumaremos la doctrina de San Basilio a la del Nacianceno. O mejor, lo quieras o no, voy a citar su testi-

reparemur. Ubi enim abundavit peccatum, superabundavit gratia: ut quos gustus ligni vetiti condemnavit, **[650]** Christi crux gratia largiore iustificet». Idem rursus: «Venerare», inquit, «nativitatem, per quam terrenae nativitatis vinculis liberatus es. Honora Bethlehem pusillam et minimam, per quam tibi regressus ad paradisum patefactus est». Itemque alibi de Baptismo loquens: «Persuadeat», inquit, «tibi de hoc quoque sermo Christi dicentis, neminem posse introire in regnum caelorum, nisi renatus fuerit ex aqua et spiritu (cf. Io 3,5). Per hunc primae nativitatis maculae purgantur, per quas in iniquitatibus concipimur, et in delictis genuerunt nos matres nostrae». Numquid et istum Manichaei sapere vel iacere venena dicturus es? Audis omnes uno corde, uno ore, una fide idipsum dicere, et hanc esse catholicam fidem non dissonante contestatione firmatam.

16. An tibi parva in uno Gregorio episcoporum orientalium videtur auctoritas? Est quidem tanta persona, ut neque ille hoc nisi ex fide christiana omnibus notissima diceret, nec illi eum tam clarum haberent atque venerandum, nisi haec ab illo dicta ex regula notissimae veritatis agnoscerent. Sed si vis addimus huic et sanctum Basilium, immo velis nolis addendus est, maxime quia et tu de libro eius, quem scripsit

[23] Gregorio Nacianceno, *Or.* 38,4: PG 36,315.
[24] Id., ibid., 18: PG 36,330-331.
[25] Id., ibid., *Or.* 41,14: PG 36,447.

monio, teniendo en cuenta que en el cuarto volumen de tu obra te has servido de un texto de su libro para combatir a los maniqueos. Cierto que dicho pasaje, por ti citado, no tiene relación con el pecado original, que entró en el mundo por un hombre y pasó a todo el género humano. En el texto aducido quiere demostrar que el mal no es una sustancia, una especie de materia, como opinan los maniqueos. Dice: «El mal no es sustancia, sino un cambio que viene únicamente de la voluntad»; y no en aquellos que en un primer momento contrajeron el mal de la muerte antigua, sino «en aquellos que por voluntad propia se contaminaron con esta enfermedad»; es decir, en los adultos, que tienen ya uso de razón y libre querer. Dice más el Santo: «El cambio que proviene de una causa accidental puede ser, con facilidad suma, separado de la voluntad de los enfermos». Dice aún: «Si en nosotros surgiese un mal y su origen radicase en algo accidental, pero que no pudiera ser de nuestra voluntad separado, se podría con razón decir no que es un mal sustancial, pero sí que hay una sustancia que ya no puede existir sin el mal que le sobrevino. Y si es un accidente y no viene de la sustancia, sino de la voluntad, el mal puede con facilidad separarse de la sustancia, de manera que la voluntad acepte la sustancia pura sin que en ella exista algo que señale la presencia del mal» [26].

Esto que dice San Basilio se puede entender, con toda verdad, del mal que entró en el mundo por Adán y pasó a todos los hombres, pues es un mal que sobrevino a la naturaleza hu-

adversus Manichaeos, in quarto volumine huius operis tui aliquid putasti esse ponendum, quod ad causam peccati originalis per unum intrantis in mundum, et per omnes homines transeuntis omnino non pertinet. Ibi quippe agit, ne malum substantiale credatur, habens suam quamdam materiam, sicut sapiunt Manichaei. Dicit ergo: «non esse substantiam, sed conversationem, quae de sola voluntate contingat», non his qui contagium mortis antiquae prima nativitate traxerunt, sed «iis qui aegritudinem conversationis de voluntate propria collegerunt», id est, iam maioribus ratione utentibus et arbitrio voluntatis. «Hanc conversationem ex accidenti venientem facillime» dicit «posse ab aegrotantium voluntate separari». Dicit etiam: «si evenisset malum, ita ut non valeret ulterius a voluntate removeri, id est, quamvis accidisset, si ita accidisset ut separari ulterius a voluntate non valeret; merito dici posset, substantiale quidem malum non esse, sed ipsam substantiam sine malitia quae accidit, iam esse non posse. Si autem accessit», inquit, «et principium accessionis non substantiam habuit, sed voluntatem; facile potest malum a substantia separari, ut et subiecta voluntati substantia munda possit per omnia possideri, ita ut nullius mali vel signa remaneant». Ista ita recte dixit sanctus Basilius, ut etiam de ipso malo, quod per Adam intravit in mundum, et per omnes homines pertransiit, bene possit intel-

[26] Basilio, *Quod Deus non est auctor malorum* 5: PG 31,342.

mana de una manera accidental, porque no salió así de las manos del Creador, y el mal del pecado no viene de la sustancia, sino que tiene su origen en la voluntad, ya sea de la voluntad de la mujer, seducida por la serpiente, ya del hombre, que consintió en el pecado al ceder a los deseos de su esposa. Pero cuando dice que el mal «puede ser con facilidad separado de la voluntad o de la sustancia», se entiende que es fácil a la misericordia de Dios, no a la voluntad del hombre. Creo es suficiente esto para confundir a los maniqueos, que piensan es imposible cambiar el mal en bien. Por eso, San Basilio no dice que la voluntad, la sustancia o la naturaleza pueden alejar el mal que hay en ellas, sino que «puede con facilidad ser separado el mal». Pesa el santo doctor sus palabras, de suerte que refuta a los maniqueos a quienes combate, sin dar pretexto al orgullo humano para engreírse contra la gracia divina. El Todopoderoso, para el que, según el Evangelio, es fácil lo que para el hombre es imposible, puede destruir, con la abundancia de su gracia, el mal, que tiene su origen en el primer hombre o en nuestra propia voluntad; y la sustancia, sumisa a la voluntad, como dice San Basilio en el texto por ti citado, puede ser «perfectamente pura, sin tener nada que señale en ella la presencia del mal». Y esto llegará algún día; tal es la esperanza firme de los fieles. ¿Cuándo se cumplirá esta esperanza? La fe nos dice que esto sucederá en el instante en que se puede decir a la muerte: *¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?*

legi; quia et ipsum accessit naturae humanae. Non enim sic erat primitus condita; et principium accessionis non substantiam habuit, sed voluntatem, sive mulieris quae a serpente sedu**[651]**cta est, sive viri eius qui seductae ad peccandum consensit uxori. Sed quod ait: «facile posse malum a voluntate vel a substantia separari», non humanae facile est voluntati, sed misericordiae Dei. Quod adversus Manichaeos utique sufficit, qui putant esse impossibile mutari in bonum naturam mali. Ideo non ait sanctus Basilius, ipsam voluntatem hominis, sive substantiam vel naturam, malum a se posse facile separare; sed «ab ea posse facile separari»: sic verba sua librans, ut et Manichaeos, contra quos agebat, refelleret, et contra divinam gratiam humanam superbiam non extolleret. Ille quippe Omnipotens, cui secundum Evangelium facile est, quod hominibus impossibile est (Mt 19,26), malum quod nobis accidit, vel ex primi hominis, vel ex nostra insuper voluntate, ita suae gratiae largitate consumet, «ut subiecta substantia voluntati», quemadmodum commemorasti dixisse Basilium, «munda possit per omnia possideri, sic» omnino, «ut nullius mali vel signa remaneant». Fiet hoc, et ipsa spes est indubitata fidelium. Sed quando perficiatur, in promptu est catholicae fidei. Tunc enim dicetur novissimae inimicae morti: *Ubi est contentio tua? ubi est aculeus tuus?* (1 Cor 15,55).

17. Recuerdas que San Basilio dijo: «Si es una virtud la castidad y el cuerpo fuera sustancialmente malo, sería imposible encontrar un cuerpo casto, porque un cuerpo impuro no puede ser sede de la virtud. Pero, cuando es santificado, habita en él la virtud, y así la virtud se comunica al cuerpo, y el cuerpo participa de la virtud, por la cual se convierte en templo de Dios. Si todo cuerpo fuera cuerpo de fornicación, sería imposible encontrar un cuerpo casto, y entonces sí pudiéramos decir que el cuerpo, por naturaleza, era un mal sustancial. Si, por el contrario, el cuerpo ha podido elevarse a tan alto grado de virtud, de honor y de santidad que ha merecido ser templo de Dios y tálamo del Hijo, lugar que el Padre y el Hijo se dignaron elegir para morada, ¡cómo no tener por risible y execrable la doctrina de Manés! » [27].

¿Podía San Basilio hablar un lenguaje más conforme a la verdad y a la fe católica? Combatía, en efecto, la teoría de los maniqueos, que opinaban y sostenían traer los cuerpos su origen del príncipe de las tinieblas, que ellos consideran como una naturaleza mala, coeterna al Dios bueno, existente desde la eternidad; por eso concluyen que los cuerpos son inmutablemente malos; pero no habla Basilio contra aquellos que, fieles a la verdadera fe católica, creen que el cuerpo, tal como ahora es, corruptible, hace pesada el alma. Cierto que el primer hombre no fue creado así al ser plantado en el paraíso, ni en un futuro ignorado va a estar expuesto a la corrupción, porque llegará un

17. Item quod commemoras dixisse Basilium: «Si castitas virtus est, corpus vero substantialiter malum esset, impossibile erat castum corpus inveniri; quia corpus turpitudinis, virtutis non fieret corpus; cum autem sanctificatur, virtutis efficitur, et ita communicat virtus corpori corpusque virtuti, per quam et templum efficitur Dei. Unde si omne corpus fornicationis esset, impossibile utique erat castitatem in corporibus inveniri: tumque demum naturae corporum possemus malum substantiale deputare. Si vero usque eo corporis merita processerunt, tantoque honore decoratum est, ac tale indumentum pudicitiae suscepit, ut domus sui factoris esse mereretur, ac fieret thalamus Filii Dei, ut venientes Pater et Filius habitationem corporum eligere dignarentur; quomodo non exsecrabilis et ridendus Manichaei sermo convincitur?» quid potuit dici verius et catholicae regulae congruentius? Dictum est enim adversus Manichaeos, putantes atque affirmantes, de gente tenebrarum, quam malam naturam dicunt Deo bono coaeternam, habere originem corpora, et esse etiam ipsa immutabilia mala: non adversus eos, qui tenentes veram et vere christianam fidem, nunc quidem corruptibile esse corpus, et aggravare animam confitentur (cf. Sap 9,15); sed nec tale primitus conditum atque in paradiso constitutum, nec tale semper futurum, sed in-

[27] Cf. nt.38.

día en que se vista de inmortalidad. Ahora empieza ya a ser templo de Dios, adornado con la pureza virginal o conyugal y con la continencia de las viudas, y, aunque la carne lucha contra el espíritu, y el espíritu contra la carne, no permite al cuerpo ofrecer sus miembros como armas de injusticia al servicio del pecado.

18. Escucha algo que sí concierne a la cuestión presente y atiende a lo que, sin ambigüedad, dice San Basilio sobre el pecado del primer hombre, que a todos nos afectó. Y, aunque existen ya traducciones de este pasaje, quiero, no obstante, para mayor exactitud y verdad, traducirlo del griego palabra por palabra [28]. En un Sermón sobre el ayuno dice: «La ley del ayuno fue intimada en el Edén, pues el primer mandato que se dio a Adán fue: *Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comeréis.* Ayuno es *no comeréis;* principio normativo de toda ley. Y si Eva hubiera ayunado del fruto del árbol, no necesitaríamos nosotros ayunar, pues *no son los sanos los que necesitan médico, sino los enfermos.* Enfermamos por el pecado, sanemos por la penitencia. Penitencia sin ayuno es un mito. *Maldita sea la tierra; producirá espinas y abrojos.* Se nos manda vivir en tristeza; ¿acaso en delicias?» Y en el mismo sermón, poco después, dice el mismo santo: «Por no ayunar fuimos arrojados del paraíso; ayunemos para regresar a él» [29].

Si hubieras leído estos textos de San Basilio y otros parecidos, o, si leídos, los hubieras meditado en profundidad, nunca se te hubiera ocurrido tomar de sus escritos pasajes que pudieran esparcir cendales de oscuridad entre los ignorantes, ni poner en tus libros, ignoro con qué intención, cosas que no pertenecen a nuestro tema. Le has oído decir que no necesitaríamos ayunar si el hombre no hubiera quebrantado, en el paraíso de delicias, la ley del ayuno, y ¿niegas que los hombres nazcan expuestos a las consecuencias del pecado? ¿Oyes lo que añade: «los sanos no necesitan médico», y niegas que hayamos perdido la salud, en la que fuimos creados, por el pecado de los primeros hombres? Oíste la sentencia pronunciada contra el primer pecador: *Espinas y abrojos te producirá,* sentencia que a todos nos alcanza, y ¿niegas que cuantos gimen bajo el peso de esta sentencia hayan contraído mancha del primer pecado? Oyes que debemos regresar al paraíso del que salimos, y ¿niegas participemos en el pecado de nuestros padres, únicos moradores del Edén, y en los que estamos incluidos nosotros?

19. ¿Qué más? Mira si para ti no son suficientes los testimonios de estos dos insignes varones orientales, hermanos en santidad y, como se dice, también por sangre [30]. Di que no son número. Podemos citar catorce obispos de la Iglesia de Oriente: Eulogio, Juan de Jerusalén, Amoniano, Porfirio, Eutonio, otro Porfirio, Fido, Zonino, Zoboeno, Ninfidio, Cromacio, Jovino y Clemacio [31]; todos de una misma región, y a los que podemos

corruptione atque immortalitate mutandum, et nunc iam esse incipere templum Dei, coniugali, vel viduali, vel etiam virginali pudicitia decoratum: quando etsi caro concupiscit adversus spiritum, sic tamen spiritus concupiscit adversus carnem (cf Gal 5,17), **[652]** ut nec ipsius corporis membra exhibeat iniquitatis arma peccato (cf. Rom 6,13).

18. Sed audi quod ad rem praesentem spectat, quid de peccato primi hominis ad nos etiam pertinente dicat iste sanctus sine ulla ambiguitate Basilius. Quod etsi reperi interpretatum, tamen propter diligentiorem veri fidem, verbum e verbo malui transferre de graeco. In sermone de Ieiunio: «Ieiunium», inquit, «in paradiso lege constitutum est. Primum enim mandatum accepit Adam: *A ligno sciendi bonum et malum non manducabitis* (Gen 2,17). *Non manducabitis* autem, ieiunium est, et legis constitutionis initium. Si ieiunasset a ligno Eva, non isto indigeremus ieiunio. Non enim opus habent valentes medico, sed male habentes (cf. Mt 9,12). Aegrotavimus per peccatum, sanemur per paenitentiam. Paenitentia vero sine ieiunio vacua et. *Maledicta terra spinas et tribulos pariet* (Gen 3,17.18). Contristari ordinatus es, numquid deliciari?» Et paulo post in eodem sermone, idem ipse: «Quia non ieiunavimus», inquit, «decidimus de paradiso. Ieiunemus ergo, ut ad eum redeamus». Haec atque huiusmodi alia sancti Basilii si legisses, vel si lecta fideliter considerare voluisses, nunquam profecto de litteris eius ad offundendas nebulas ignorantibus, ea quae nihil ad quaestionem quae inter nos vertitur pertinent, in his tuis libris nescio qua mente posuisses. Audis quod isto non indigeremus ieiunio, si homo ieiunii legem non fuisset in paradisi felicitate transgressus; et negas peccato illorum hominum obnoxios ceteros nasci. Audis adiunctum: «Non enim sani indigent medico»; et negas nos sanitatem, in qua creati sumus, peccato illorum hominum perdidisse? Audis sententiam, quae prolata est in primum hominem peccatorem: *Spinas et tribulos terra pariet tibi* (ib.), ad nos etiam pertinere; et negas obnoxios esse peccato, quos eidem cernis obnoxios esse sententiae? Audis ad paradisum nos, unde decidimus, redire debere; et negas ad nos eorum peccatum, qui soli tunc homines in paradiso fuerant, in quibus et nos fuimus, pertinere?

19. Quid hinc plura? Vide iam utrum sufficiant tibi ex Orientis partibus duo isti tam insignes viri, et tam clara praediti sanctitate, et, sicut fertur, etiam carne germani. Sed dic non sufficere. Habemus alios orientales episcopus quattuordecim, Eulogium, Ioannem, Ammonianum, Porphyrium, Eutonium, Porphyrium, Fidum, Zoninum, Zoboennum, Nymphidium, Chromatium, Iovinum, Eleutherium, Clematium, quos uno

[28] Este pasaje resuelve afirmativamente la pretendida duda de algunos autores sobre si Agustín conocía bien el griego.
[29] BASILIO, *De ieiunio* hom.1,3-4: PG 31,167.

[30] El hermano de sangre de San Basilio es Gregorio de Nisa, no Gregorio de Nacianzo, del que habla Agustín.
[31] Son los nombres de los catorce obispos que asistieron al concilio de Dióspolis (Lydda), celebrado el 20 de diciembre del 415.

invitar a tomar asiento entre los obispos ya nombrados. Son los mismos jueces que, reunidos para juzgar a Pelagio, lo declararon católico, sin que ninguno de la parte opuesta presentase acusación. Habría sido condenado si en su presencia no anatematizase a los que afirman que «el pecado de Adán sólo a él perjudicó y no al género humano, y que los niños recién nacidos se encuentran en el mismo estado que Adán antes del pecado, y que los niños, aunque no hayan sido bautizados, pueden alcanzar la vida eterna».

¡De qué te sirven no sé qué asideros y garfios, introducidos por arte de ignoro qué confusión, para que lo sencillo no se manifieste y las cosas claras no se transparenten? ¿Quién no comprende cómo entendieron aquellos jueces la cuestión, pues, según la fe católica, en todas partes, mediante exorcismos e insuflaciones, los niños son arrancados del poder de las tinieblas, y no como vosotros exponéis estas cuestiones o, mejor, las amañáis? Sin embargo, después de esta declaración tan explícita de Pelagio, tú nos dices que el pecado de Adán hiere por imitación a todo el género humano y no por generación; y afirmas que los niños recién nacidos no se encuentran en el mismo estado que Adán antes del pecado, porque no son sujetos capaces de precepto, y el primer hombre sí lo era. Con estas ambiguas palabras creyó Pelagio poder eludir el juicio de los Padres, mientras vosotros, por vuestra parte, aprobáis de corazón doctrina tan herética y os reís con ganas porque tantos obispos se dejaron engañar por él. Mas ¿acaso podéis ocultar, con vuestras ambigüedades o con vuestras hojas de higuera, el sentido de esta proposición: «Los niños, aunque no sean bautizados, pueden conseguir la vida eterna»? Porque Pelagio, en presencia de sus jueces, se vio obligado a condenar esta proposición. Ante los hombres condenó esta doctrina, por temor a ser condenado por los hombres. Si así no sentís, estamos de acuerdo; pero, si no estáis de acuerdo con nosotros, es necesario que lo estéis con él. Por consiguiente, os condenan estos obispos de Oriente, ante los cuales Pelagio evitó su condena, pues negó con la boca lo que en su corazón guardaba.

Lo que anatematiza de viva voz se encuentra en sus escritos. Mas ahora no discuto con Pelagio; tú, con quien ahora disputo, ¿qué dices? Estamos en presencia de cierto número de jueces orientales; se leen las actas de lo que sucedió en la asamblea. Pelagio, se le objeta, ha dicho: «Los niños no bautizados pueden conseguir la vida eterna». Pelagio, como se lee en las actas, condenó a los que afirman esto, pues de otra manera no hubiera escapado a la condena de sus jueces. Ahora ¿qué dices tú? Los niños que abandonan esta vida antes de ser bautizados, ¿poseerán la vida eterna o no? Si respondes: «La poseerán», entonces te condenan las mismas palabras de Pelagio y las de todos los jueces por quienes él temía ser condenado. Si dijeres: «No la poseerán», te pregunto: ¿Por qué estos niños, imagen inocente de Dios, van a ser castigados con la privación de la vida, si es que no contraen pecado alguno mediante la propagación de la especie humana? Y si contraen pecado, ¿por qué llamar

loco simul inventos in istum consessum introducere valeamus; illos ipsos qui Pelagio iudices praesederunt, eumque ut homines, nullo **[653]** ex altera parte urgente adversario putantes catholicum, tanquam catholicum pronuntiarunt. Nisi enim in eorum conspectu audituque damnasset eos qui dicunt, «quod peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum; et quod infantes nuper nati in eo statu sint, in quo Adam fuit ante peccatum; et infantes etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam»; nullo modo inde nisi damnatus exisset. Quid enim vobis prodest, quod nescio quas ansas atque uncos, arte nescio cuius perplexitatis inseritis, ne simplicia pateant, et clara luceant? Quis enim non videat, quomodo ista illi iudices accipere potuerunt, scilicet secundum catholicam fidem, quae ubique parvulos exorcizando et exsufflando de potestate eruit tenebrarum; non sicut exponuntur, vel potius componuntur a vobis? Et tamen dicere potuistis: «Adae peccatum non propagatione, sed imitatione laesisse genus humanum; et infantes nuper natos non in eo statu esse, in quo fuit Adam ante peccatum, quod ille praecepti capax fuerit, isti adhuc non sint». His nebulis illud iudicium se putat illusisse Pelagius, vosque ad hoc nefas toto capite annuitis, et tot ab illo episcopos irrisos esse ridetis. Sed numquid, «infantes etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam», ulla calliditate in aliud detorquere, vel ullis foliis ficulneis operire potuistis? Eos enim qui hoc dicunt, non potuit apud catholicos iudices nisi damnare Pelagius: et quod sentiebat, damnavit coram hominibus, damnari metuens ab hominibus. Nam si hoc non sentitis, nobis utique consentitis. Sed quia nobis non consentitis, illud sine dubitatione sentitis. Ac per hoc orientales vos iudices damnant, a quibus Pelagius damnari timens, eos qui sentiunt ista damnavit, cum eis quos damnavit profecto damnandus, quia id quod negavit ore, corde servavit. Nam quod verbis eius anathematur, in litteris eius invenitur. Sed nunc cum illo non ago: tu quid dicis, cum quo mihi nunc res est? Ecce adsunt tot iudices orientales: leguntur gesta ecclesiastica, quae apud eos sunt habita. Legitur obiectum esse Pelagio: «quod dicat infantes etiam non baptizatos habere vitam aeternam». Legitur Pelagius eos damnasse, qui hoc dicunt: neque enim illos iudices aliter potuisset evadere. Nunc ipse quid dicis? Habebunt vitam aeternam parvuli, etiamsi non baptizati ex hac vita emigraverint, an non habebunt? Si dixeris: Habebunt; Pelagii tui te verba damnabunt, et illi omnes a quibus timuit ipse damnari. Si autem dixeris: Non habebunt; quaero qua causa innocens imago Dei vitae privatione punietur, si nullum peccatum ex humana pro-

maniqueos a todos los que esto creen, y por los que Pelagio hubiera sido ciertamente condenado de no haber fingido creer lo que ellos creían?

20. Estás, pues, en presencia de obispos no sólo de Occidente, sino también de Oriente. Cuando nos parecía no se podían encontrar, tenemos un número crecido de orientales. Todos creen que *por un hombre entró en el mundo el pecado, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, en quien todos pecaron.* Es decir, que todo hombre viene al mundo reo de pecado, el cometido por un solo hombre, el primero de todos. Si todo el que habla así es, según tú, maniqueo, echa una mirada a todos éstos, siente en su presencia sonrojo, perdónales, o mejor, ten piedad de ti mismo, no suceda que aquel que los juzga y es su Maestro no te perdone.

Y, si dices que no son maniqueos, no puedes tacharme a mí de tal, porque lo que ellos creyeron, creo; lo que ellos sostienen, sostengo; lo que enseñaron, enseño; lo que predicaron, predico; a saber, que todos los hombres están, por su nacimiento carnal, ligados al pecado del primer hombre, del que nadie puede ser desatado sino por un nacimiento espiritual. Cede a su autoridad y cesa de injuriarme; aprueba lo que dicen y te dejaré en paz.

Por último, si no quieres ser amigo mío por ellos, por favor, no te conviertas, por mi causa, en enemigo suyo. Pero ¿cómo no serlo si permaneces en el error? ¡Cuánto mejor te sería aproximarte a éstos y alejarte del error! ¡Tanta influencia ejercen sobre ti Pelagio y Celestio, que te atreves a abandonar, e incluso a tildar de maniqueos, a tantos y tan eximios doctores que, desde donde sale el sol hasta su ocaso, defendieron la fe católica, de los cuales algunos ya murieron y otros viven aún!

Me asombra que tus labios osen pronunciar lo que la maldad de tu error te obliga a proclamar; pero me sorprende ver que, a pesar de la distancia que existe en el rostro humano entre la frente y la lengua, no pueda, en esta causa, la frente poner freno a la lengua.

CAPITULO VI

Interpretación de un texto de San Juan Crisóstomo

21. Sé lo que entre dientes musitas. Dilo en alta voz para que lo oigamos. Al final de tu obra, es decir, al término del libro cuarto, escribes: «San Juan de Constantinopla niega exista en los niños pecado original». En una homilía a los neófitos dice: «Bendito sea Dios, único hacedor de maravillas, creador del universo y autor de todos los cambios en las criaturas. Gozan ahora de serena libertad los que poco ha estaban cautivos; y los que andaban errantes se convierten en ciudadanos de la Iglesia, y los que se encontraban en el desorden del pecado participan ahora de la felicidad de los justos, porque son libres; más aún, son santos; no sólo santos, sino también justos; no sólo justos, sino también hijos de Dios; no sólo hijos de Dios, sino también herederos; no sólo herederos, sino también her-

pagatione contrahitur. Si vero contrahitur, cur Manichaei dicuntur, qui hoc sentiunt, a quibus Pelagius damnatus fuisset, nisi hoc se sentire finxisset?

[654] 20. Tu interim habes in conspectu, non solum Occidentis, verum etiam Orientis episcopos. Nam qui nobis deesse videbantur, plures Orientis invenimus. Omnes uno eodemque modo credunt, per unum hominem peccatum intrasse in mundum, et per peccatum mortem, et ita in omnes homines pertransisse, in quo omnes peccaverunt (cf Rom 5,12): qui modus hic est, ut peccato illius unius hominis primi omnes nasci credantur obnoxii. Si hoc qui dicit, Manichaeus abs te dicitur: istos aspice, istis erubesce, istis parce, vel tibi potius, ne rector et habitator illorum tibi forte non parcat. Si autem istos Manichaeos esse non dicis, nec me poteris invenire cur dicas. Neque enim me ob aliud hoc esse dicis, nisi quia de peccato primi hominis, cui omnes carnalis nativitas obligavit, nec inde quemquam nisi spiritualis nativitas solvit, quod credunt credo, quod tenent teneo, quod docent doceo, quod praedicant praedico. Istis cede, et non me caedes: acquiesce istis, et quiesces a me. Postremo, si mihi per eos fieri non vis amicus, saltem peto, ne per me illorum efficiaris inimicus. Sed quomodo non efficieris, si in isto errore permanseris? Quanto ergo melius, ut his accedas, ab illo recedes. Tantumne apud te possunt Pelagius et Caelestius, ut a solis ortu usque ad occasum tot ac tantos catholicae fidei doctores et defensores, antiquos et nostrae aetati contiguos, dormientes et manentes, non solum deserere, verum etiam Manichaeos audeas appellare? Miror si hoc aliquando ex tuo poterit ore procedere, quod te tamen clamare pravitas tui compellit erroris. Sed mirum si in facie hominis tantum intervallum est inter frontem et linguam, ut in hac causa frons non comprimat linguam.

Caput VI.—21. Sed quid mussites, novi. Dic iam, dic, audiamus. In extremo tui operis de quo nunc agimus, id est, in quarti libri parte novissima, «Sanctus Ioannes», inquis, «Constantinopolitanus negat esse in parvulis originale peccatum. In ea quippe homilia, quam de baptizatis habuit: Benedictus, inquit, Deus qui fecit mirabilia solus, qui fecit universa, et convertit universa. Ecce libertatis serenitate perfruuntur qui tenebantur paulo ante captivi, et cives Ecclesiae sunt qui fuerunt in peregrinationis errore, et iustitiae in sorte versantur qui fuerunt in confusione peccati. Non enim tantum sunt liberi, sed et sancti: non tantum sancti, sed et iusti: non solum iusti, sed et filii: non solum filii, sed et

manos de Cristo; no sólo hermanos de Cristo, sino también coherederos; no sólo coherederos, sino también miembros; no sólo miembros, sino también templo; no sólo templo, sino también órganos del Espíritu. Ves cuántas son las gracias del bautismo. ¡Y algunos sostienen aún que la gracia divina de este sacramento consiste sólo en el perdón de los pecados! Nosotros hemos contado hasta diez beneficios. Por esta razón nosotros bautizamos a los niños, aunque no estén manchados por el pecado, para que sean enriquecidos con santidad, justicia, adopción, hermandad con Cristo, y sean miembros suyos» [32].

22. Te atreves a oponer estas palabras del santo obispo Juan a las de tantos y tan insignes colegas suyos y presentarlo como adversario y como miembro disidente de su compañía en la que reina la más perfecta armonía, ¡Dios no lo permita! ¡Lejos de nosotros decir o pensar tan gran mal de varón tan ilustre! Lejos de nosotros pensar que Juan de Constantinopla abrigue, sobre el bautismo de los niños y sobre la liberación por Cristo de su escritura paterna, sentimientos contrarios a los de tantos y tan eximios colegas suyos, en particular Inocencio de Roma, Cipriano de Cartago, Basilio de Capadocia, Gregorio de Nacianzo, Hilario de las Galias y Ambrosio de Milán. Existen, sí, otros temas sobre los cuales a veces discrepan estos doctísimos e invictos defensores de la fe católica, salva siempre la unidad en la fe, y uno puede decir algo más verídico y mejor que otro. Pero la materia que ahora tratamos pertenece a los

heredes: non solum heredes, sed et fratres Christi: nec tantum fratres Christi, sed et coheredes: non solum coheredes, sed et membra: non tantum membra, sed et templum: non tantum templum, sed et organa Spiritus. Vides quot sunt Baptismatis largitates: et nonnulli deputant caelestem gratiam in pec**[655]**catorum tantum remissione consistere: nos autem honores computavimus decem. Hac de causa etiam infantes baptizamus; cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, hereditas, fraternitas Christi, ut eius membra sint».

22. Itane ista verba sancti Ioannis episcopi audes tanquam e contrario tot taliumque sententiis collegarum eius opponere, eumque ab illorum concordissima societate seiungere, et eis adversarium constituere? Absit, absit hoc malum de tanto viro credere aut dicere. Absit, inquam, ut Constantinopolitanus Ioannes, de Baptismate parvulorum, eorumque a paterno chirographo liberatione per Christum, tot ac tantis coepiscopis suis, maximeque Romano Innocentio, Carthaginiensi Cypriano, Cappadoci Basilio, Nazianzeno Gregorio, Gallo Hilario, Mediolanensi resistat Ambrosio. Alia sunt, in quibus inter se aliquando etiam doctissimi atque optimi regulae catholicae defensores, salva fidei compage non consonant, et alius alio de una re melius aliquid dicit et verius. Hoc autem unde nunc

[32] CRISÓSTOMO, *Hom. ad neophytos.* Fragmento en SAN AGUSTÍN, *C. Iul.* 1,6,21.26: PL 44,654.654-658

fundamentos de la fe. Todo aquel que quiera, dentro de la fe cristiana, anular lo que está escrito, a saber, *que la muerte ha entrado en el mundo por un hombre, y por un hombre vino la resurrección de los muertos; y así como en Adán todos mueren, así en Cristo todos serán vivificados,* éste se esfuerza en arrancar nuestra fe en Cristo.

Cristo es el único salvador de los niños. Por él deben ser salvados, porque sin participar de su carne y de su sangre no pueden obtener la vida eterna. Esto es lo que Juan de Constantinopla pensó, creyó, aprendió y enseñó. Mas tú cambias sus palabras a favor de vuestro dogma. Dice, sí, que los niños no tienen pecados, pero *propios.* Con razón decimos que son inocentes, a tenor de las palabras del Apóstol: *Antes de haber nacido, nada bueno o malo habían hecho;* no en el sentido del pasaje donde dice: *Por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron constituidos pecadores.* Nuestro Cipriano pudo decir lo mismo que San Juan dice de los niños, pues afirma en cierto pasaje: *El niño recién nacido, en nada pecó; se le perdonan los pecados no propios, sino ajenos* [33]. En comparación con los adultos a quienes se les perdonan los pecados propios en el bautismo, afirma Juan que los niños no tienen pecados, y no como tú traduces: «No han sido manchados por el pecado», porque quieres se entienda que no han sido manchados por el pecado del primer hombre. Aunque esto no te lo achacaré a ti, sino al traductor; si bien en otros códices de la misma

agimus, ad ipsa fidei pertinet fundamenta. Quisquis in christiana fide vult labefactare quod scriptum est: *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum: sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* (1 Cor 15,21.22); totum quod in Christum credimus auferre molitur. Omnino et parvulorum salvator est Christus; omnino, nisi ab illo redimantur, peribunt, quoniam sine carne eius et sanguine vitam habere non possunt. Hoc sensit, hoc credidit, hoc didicit, hoc docuit et Ioannes. Sed tu eius verba in vestrum dogma convertis. Peccata dixit parvulos non habere, sed propria. Unde illos innocentes merito nuncupamus, secundum id quod ait Apostolus, nondum natos nihil egisse boni sive mali (cf Rom 9,11); non secundum id quod ait: *Per unius inoboedientiam peccatores constituti sunt multi* (ib., 5,19). Poterat etiam noster Cyprianus hoc dicere de parvulis quod Ioannes: quandoquidem ait, «quod infans natus nihil peccaverit, et quod ei remittantur non propria, sed aliena peccata». Comparans ergo eos Ioannes maioribus, quorum propria peccata dimittuntur in Baptismo, dixit illos «non habere peccata»; non sicut verba eius ipse posuisti, «non coinquinatos esse peccato», dum vis utique intellegi, non eos peccato primi hominis inquinatos. Verum hoc non tibi tribuerim, sed interpreti: quanquam in aliis codicibus eamdem interpretationem habentibus, non «pec-

[33] CIPRIANO, *Ep.* 64,5(59): PL 3,1034-1035.

versión se lee *pecados,* no *pecado.* Y no me admira si alguno de los vuestros ha preferido escribir *pecado,* en singular, para que se entienda del único pecado lo que dice el Apóstol: *Porque el juicio, partiendo de uno solo, lleva a la condenación; pero la gracia, partiendo de muchos, sirve para justificación.* Aquí el uno indica el delito, precisamente el que vosotros no queréis admitir en los niños. Por eso no decís que no tienen pecados, como dice San Juan, para que no se entiendan los pecados personales; o que no están manchados con pecados, según pone el traductor de las palabras del santo obispo en otros manuscritos. Vosotros preferís decir: «Los niños no tienen *pecado»,* para hacer creer que él trata únicamente del pecado del primer hombre.

Pero no tratemos de suposiciones, ni de un posible error del copista o de un matiz del traductor. Voy a citar las mismas palabras de Juan según se leen en el texto griego: «Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καὶ τοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα». Que se traduce: «Por eso bautizamos a los niños, aunque no tienen pecados». Ves con certeza que no dice: «Los niños no están manchados de pecados o de pecado», sino que no *tienen* pecados. Entiende personales, y no hay ya discusión posible.

¿Por qué, replicas, no dijo «propios»? La razón es sencilla, porque habla en el seno de la Iglesia católica, y creyó no sería interpretado en otro sentido al margen del que las palabras expresan; nadie había suscitado semejante discusión, y, al no estar en litigio esta verdad, él habla muy seguro.

23. ¿Quieres oír ahora lo que con meridiana claridad dice

cato», sed «peccatis» legatur. Unde miror si non aliquis ex numero vestro singularem maluit numerum scribere, ut illud acciperetur unum, unde dicit Apostolus: *Nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem* (Rom 5,16). Ibi **[656]** quippe unum, non nisi delictum vult intellegi; quo nolentes credi parvulos inquinatos, non eos peccata non habere, quod ait Ioannes, ne intellegerentur propria; vel peccatis, sicut habet in aliis codicibus eadem interpretatio, sed «peccato non inquinatos» dicere maluistis, ut unum primi hominis peccatum veniret in mentem. Sed suspicionibus non agamus, et hic vel scriptoris error, vel varietas putetur interpretis. Ego ipsa verba graeca quae a Ioanne dicta sunt ponam: «Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καὶ τοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα». quod est latine, «Ideo et infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes». Vides certe non ab eo dictum esse «parvulos non coinquinatos esse peccato», sive «peccatis»; sed, «non habere peccata»: intellege propria, et nulla contentio est. At inquies: Cur non ipse addidit, propria? Cur, putamus, nisi quia disputans in catholica Ecclesia, non se aliter intellegi arbitrabatur, tali quaestione nullius pulsabatur, vobis nondum litigantibus securius loquebatur?

23. Nam vis audire quid etiam ipse de hac re apertissime dixerit?

sobre esta materia? Lo sumo al número de los santos; lo coloco entre aquellos cuyo testimonio invoco; lo introduzco en la asamblea de nuestros jueces al que tú invocas como patrón de tu doctrina. Seguro que le vas a llamar maniqueo.

Entra, pues, Juan, por favor; toma asiento entre tus hermanos, de los que ningún argumento ni tentación te puede separar. Necesito conocer tu opinión, porque este joven —Juliano— pretende encontrar en tus escritos motivos para vaciar e invalidar la doctrina de tantos y tan insignes colegas en el episcopado. Y, si fuera verdad que ha encontrado en tus discursos algo de lo que pretende haber leído y fuese evidente que participaras de su sentir, permite te diga que jamás puedo anteponer el testimonio de uno solo al de tantos insignes doctores en una cuestión en que la fe cristiana y la fe de la Iglesia jamás han variado. Mas no permita Dios hayas albergado sentimientos contrarios a los de la Iglesia, en la que ocupas sitial preeminente. Haznos oír tu palabra. Di algo que confunda y avergüence a este joven, porque maquina mi infamia. Perdona si invoco tu autoridad, pues confío que, después que le pruebe sobre lo que en esta materia piensas, es posible infame tu nombre, como lo hizo con el mío. Afirma ser maniqueo todo aquel que diga que los niños necesitan del auxilio de Cristo Salvador para verse libres de la condena que hace pesar sobre ellos el pecado del primer hombre. En consecuencia, cuando conozca tu doctrina, o corrige su error pelagiano o te acusará de maniqueo. Mas hagámosle un beneficio auténtico, sin preocuparnos de su falsa acusación.

Ecce etiam ipsum numero illi adiungo sanctorum. Ecce inter meos testes, vel inter nostros constituo iudices, quem putasti patronum tuum. Ecce et ipsum dicturus es Manichaeum. Ingredere, sancte Ioannes, ingredere, et conside cum fratribus tuis, a quibus te nulla ratio et nulla tentatio separavit. Opus est et tua, et maxime tua sententia: quoniam in tuis litteris iste iuvenis invenisse se putat, unde tot tantorumque coepiscoporum tuorum se arbitratur percellere et evacuare sententias. Quod si vere tale aliquid invenisset, et quod ipse sentit, te sentire claruisset; nunquam te unum, pace tua dixerim, tot et talibus praeferre in ea causa possemus, de qua nunquam fides christiana et Ecclesia catholica variavit. Sed absit ut tu aliud saperes, et in ea tam praecipuus emineres. Dic ergo et tu aliquid, unde iste iuvenis confundatur et revereatur, quia quaerit maculam meam; et ignosce mihi, quia cum illi de hac re quid sentias demonstravero, quaesiturus est et tuam. Dicit enim sensum esse Manichaeum, credere parvulos indigentes esse Christi liberatoris auxilio, ut a damnatione liberentur, qua ex peccato primi hominis obligati sunt. Ac per hoc te hoc sentire cognoverit, aut ipse se corriget ab errore Pelagii, aut et tibi crimen obiciet Manichaei. Sed ut conferamus ei verum beneficium, falsum eius non curemus opprobrium.

24. Escucha ya, Juliano, qué es lo que dice Juan con otros doctores. Escribe a Olimpia y dice: «Cuando pecó Adán, su gran pecado entrañó condena para todo el género humano, y tuvo, con dolor, que expiar su culpa» [34]. Y en una homilía sobre la resurrección de Lázaro: «Lloró Cristo viendo que el hombre, después de caer de su estado de inmortalidad, amó las cosas perecederas de su mortalidad. Lloró Cristo al ver al diablo hacer mortales a los que podían ser inmortales».

¿Se puede decir algo más claro? ¿Qué respondes a esto? Si Adán, con su gran pecado, condenó a todo el género humano, ¿cómo va a estar el niño, al nacer, exento de este pecado si no es por Cristo? Si representa Lázaro a la humanidad caída de su estado de inmortalidad y queda obligado al amor de las cosas inferiores de su estado presente, ¿quién es el mortal que no se ve envuelto en la pena del pecado y en la caída por la cual el primer hombre perdió el don de la inmortalidad, que recibió por gracia y habría conservado si no pecara? Si el diablo hizo mortales a los que podían ser inmortales, ¿por qué mueren los niños, si no contraen el pecado del primer hombre? Y ¿por quién pueden ser liberados del reino de la muerte si no es por aquel por quien todos seremos vivificados?

25. En otra homilía plantea San Juan la siguiente cuestión: «¿Por qué las fieras matan o hieren a los hombres, cuando el Señor declaró que serían sometidas al dominio del hombre

24. Audi iam, Iuliane, quid etiam Ioannes cum ceteris catholicis doctoribus dicat. Ad Olympiam scribens: «Quando enim Adam peccavit», inquit, «illud grande peccatum, et omne genus hominum in commune damnavit, de maerore poenas luebat». Item de resuscitatione Lazari: «Flebat Christus», inquit, **[657]** «cur usque ad hoc mortalitas deliquisset, ut excussa de perennitatibus inferos adamaret. Flebat Christus, quod eos qui immortales esse poterant, diabolus fecit esse mortales». Quid dici posset expressius? Quid ad ista respondes? Si Adam grandi peccato suo omne genus humanum in commune damnavit, numquid nisi damnatus parvulus nascitur? Et per quem, nisi per Christum, ab ista damnatione liberatur? Si et in Lazaro dicitur excussa de perennitatibus mortalitas inferos adamasse; quis mortalium non ad istam culpam casumque pertineat, quo cecidit primus homo de vitae perennitate, quam si non peccaret acceperat? Si diabolus omnes qui immortales esse poterant, fecit esse mortales; unde etiam parvuli moriuntur, si obnoxii peccato primi illius hominis non sunt? Numquid ergo, nisi per eum in quo omnes vivificabuntur, etiam parvuli de regno mortis eruuntur?

25. Tractat idem Ioannes in sermone quodam huiusmodi quaestionem, cur bestiae vel laedant homines, vel interimant, cum sententia Domini manifesta sit, qua eas homini subdidit, ut earum habeat potesta-

[34] CRISÓSTOMO, *Ad Olympiam* 3,3: PG 52,574.

y éste ejercería sobre ellas su señorío?» Y resuelve la dificultad diciendo que, antes del pecado, todas las fieras estaban sujetas al hombre; el que ahora dañen al hombre es castigo del primer pecado. Trata extensamente el Santo esta cuestión, y no juzgo necesario insertarla entera en esta obra, pero sí creo ser útil citar algunos textos. «Tenemos —dice— miedo y sentimos pavor ante una fiera. No lo niego. Perdimos la supremacía. También lo afirmo. Pero ello no significa que la ley de Dios sea fulera. Al principio, las cosas no estaban ordenadas así, y las fieras temían, temblaban y estaban sometidas a su amo. Al perder la confianza en Dios, perdimos la dignidad del mando».

¿Cómo probar esto? Condujo Dios todas las fieras a presencia de Adán para ver qué nombre les ponía; y Adán no dio un salto por temor [35]. Y continúa poco después: «Esto es señal de que las fieras, al principio, no eran terribles para el hombre. Una segunda prueba, más evidente, es el diálogo de la serpiente con la mujer. Si los animales fueran temibles para el hombre, la mujer no hubiera permanecido tranquila a la vista de la serpiente, ni hubiera seguido su consejo, ni con tanta confianza hubiera charlado con ella, sino que al verla hubiera dado un salto, llena de temor; pero no teme y conversa con ella. No existía el terror de ahora; pero al entrar el pecado en este mundo le fueron arrebatados al hombre todos sus privilegios». Y un poco más abajo: «Mientras el hombre permanece fiel al Señor, era temible para los animales; pero, como le ofendió, teme ya hasta de las criaturas más abyectas que Dios había sometido a su dominio. Y si esto no es así, prueba que ya antes

tem (cf. Gen 1,28). Quam quaestionem sic solvit, ut dicat, ante peccatum omnes bestias homini fuisse subiectas; quod autem nunc hominibus nocent, poenam primi esse peccati. Prolixa tractatio est, ideo huic operi non a me inseritur: sed aliquid tamen inde oportet ut ponam. «Timemus», inquit, «bestias, et pavemus: non contradico. Et a principatu decidimus: et hoc dico ipse etiam. Sed non hoc ostendit legem Dei esse mendacem: ab initio enim non ita res erant dispositae; sed timebant, et tremebant, et subiciebantur domino. Et quoniam a fiducia decidimus, profecto et ab honore. Unde hoc manifestum est? Adduxit bestias ad Adam, videre quid eas vocaret, et non resiluit Adam tanquam timens». Et paulo post: «Hoc unum», inquit, «signum, quod non fuerint homini ab initio terribiles bestiae; secundum aliud isto manifestius, quae fuit ad mulierem per serpentem disputatio. Si enim essent terribiles hominibus bestiae, non utique mulier viso serpente mansisset; non accepisset consilium, non ei cum tanta sermocinaretur fiducia, sed statim ad ipsum et expavisset et resiluisset aspectum: nunc autem et disputat, et non timet. Nondum enim erat timor iste: sed quia peccatum ingressum est, ablata sunt ea quae honoris erant». Itemque post paululum: «Quamdiu quidem», inquit,

[35] CRISÓSTOMO, *In Gen. hom.* 9,4: PG 53,78-79.

del pecado los animales eran temibles para el hombre. Ni un solo testimonio encontrarás. Si el hombre, después de ofender a Dios, siente temor, es prueba de que aún vela sobre él el Señor; porque si, violado el precepto que Dios le dio, permaneciese en posesión de las prerrogativas que Dios había dado a su naturaleza, permanecería en una pasividad absoluta y no se hubiera levantado aún de su caída» [36].

Por todos estos razonamientos prueba San Juan con evidencia que el pecado entró en el mundo por un hombre, y es un pecado a todos común, porque el terror que los animales inspiran es común a todos y ni a los niños perdona, a los cuales, según argumenta Juan, no les harían daño ni les inspirarían temor de no estar también ellos incluidos en la deuda del antiguo pecado.

26. ¿Por qué vacilas? Di ya, Juliano, que este obispo es maniqueo, pues ha hecho una grave injuria a la naturaleza humana, cuya inocencia vosotros defendéis, mientras él sostiene la propagación de la condena a todo el género humano. Mas, si hay en ti un átomo de buen sentido, refrena tus arrebatos y corrígete; comprende en qué sentido pudo afirmar Juan que los niños no tienen pecados. No quiere decir que estén exentos del pecado de nuestros primeros padres, sino que no han cometido pecados personales. Y todo esto lo podías haber encontrado en la mencionada homilía si la hubieras leído toda. Y, si la leíste, no sé cómo se te pudo pasar inadvertido este texto; y,

«habebat ad Deum fiduciam, terribilis bestiis erat; sed quia offendit, extremos etiam conservorum suorum iam pavet. Quod si hoc non est», inquit; «tu mihi ostende, ante peccatum quod terribiles erant hominibus bestiae: sed non habebis. Si autem post tanta ingressus est timor; et hoc tutelae Domini est. Si enim mandato quod datum est, moto ab homine et soluto, honor qui ei datus erat a Deo, mansisset immobilis, non facile resurrexisset». **[658]** Nempe manifestum est, sanctum Ioannem hac disputatione monstrasse, *illud quod per unum hominem ingressum est*, commune omnibus factum esse peccatum, quandoquidem omnibus terror communis est bestiarum: quae utique nec infantibus parcunt; quos profecto, secundum istum tractatum Ioannis, nullo modo laederent, sive terrerent nisi essent veteris illius peccati obligatione constricti.

26. Dic, Iuliane, dic etiam istum (quid enim iam dubitas dicere?) Manichaeum, qui tantam naturae, cuius innocentiam defenditis, fecit iniuriam, et propagationem damnationis asseruit. Immo vero cohibe te *ipsum, si quid tibi est sanabilis mentis, et corrige*; et aliquando intellege, quomodo potuerit dicere Ioannes, parvulos non habere peccata; non quod peccato primorum hominum non teneantur obstricti, sed quod sua nulla commiserint. Et hoc quidem in eadem ipsa homilia, si totam legisses, invenire potuisti: aut si legisti, nescio quemadmodum te potuit prae-

[36] Ibid.

si no se te pasó inadvertido, me admira no te hayas corregido, si es que el testimonio de Juan tiene algún valor para ti. Y si, releída dicha homilía y conocidas y pesadas sus palabras, decides permanecer en tus trece, ¿por qué has insertado en tu obra ciertas expresiones de este sermón? ¿Es acaso para animarnos a leerlo entero y proporcionarnos un medio ideal para poner de manifiesto tu mala fe y convencernos de tus imposturas? ¿Qué expresión más clara que ésta: «Una vez sola vino Cristo al mundo, y nos encontró endeudados por la cédula de obligación firmada por Adán de su puño y letra. El contrajo esta obligación; nosotros aumentamos la deuda con nuestros pecados»? [37]

¿No oyes a este hombre docto, maestro de la fe católica, distinguir entre la deuda contraída por escritura paterna, que nos transmitió en herencia, y las deudas contraídas y aumentadas con nuestros pecados personales? No oyes lo que se les perdona a los niños en el bautismo, sin deuda personal alguna, y, sin embargo, deudores en virtud de una cédula paterna? He aquí las palabras de este santo doctor, tal como las leemos en el texto griego: «Ἔρχεται ἅπαξ ὁ Χριστὸς, εὗρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῶν, ὅ τι ἔγραφεν ὁ Ἀδαμ. Ἐκεῖνος τήν ἀρχὴν εἰσήγαγεν τοῦ χρείονς, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ηὐξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις».Traducido palabra por palabra, dice: «Vino Cristo una vez sola, y encontró nuestra cédula paterna, suscrita por Adán. Con él principió nuestra deuda, que hemos aumen-

terire: aut si praeterire non potuit, miror cur te non correxerit; si tamen aliquid apud te valet Ioannis auctoritas. Aut si illo sermone perlecto, eoque loco eius quem commemoraturus sum, cognito atque perspecto, in opinione tua manendum putasti; utquid inde verba quaelibet inseruisti operi tuo? An forte ut nos totum legere commoneres, et invenire unde tuas deprehenderemus et convinceremus insidias? Quid enim apertius, quam id quod ibi dixit: «Venit semel Christus, et paternis nos cautionibus invenit astrictos, quas conscripsit Adam. Ille *initium obligationis* ostendit, peccatis nostris fenus accrevit»? Audisne hominem in fide catholica et eruditum et erudientem, distinguentem debitum paterni chirographi, quod hereditarium nobis inhaesit, ab eis debitis, quorum per nostra peccata fenus accrevit? Audis quid parvulis in Baptismo relaxetur, qui nondum propria debita contraxerunt, nec tamen a paterno chirographo immunes esse potuerunt? Verba quippe eius non interpretata sic leguntur in graeco: «Ἔρχεται ἅπας ὁ Χριοτὸς, εὗρεν ἡμῶν χειρόγραψον πατρῶν ὅ τι ἔγραψεν ὁ Ἀδαμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰσήγαγεν τοῦ χρείονς, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ηὐςήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις». Quae verbum e verbo interpretata sic se habent: «Venit semel Christus, invenit nostrum chirographum paternum, quod scripsit Adam. Ille initium induxit debiti, nos fenus

[37] CRISÓSTOMO, *Ad Neoph.* Cf. AGUSTÍN, *C. Iul.* 1,6,26: PL 44,658. Cf. F. I. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne:* Revue des Etudes Byzantines 25 (1967) 189-218.

tado sin cesar con nuestros posteriores pecados». No se cotentó con mencionar «la cédula paterna», sino que añadió «nuestra». Y esto para que supiéramos que ya antes de que aumentáramos la deuda con nuestros pecados posteriores, ya nos había comprometido la cédula paterna.

27. Lee también la interpretación que este santo varón hace de esta escritura del Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo.* Es más claro que la luz, que se mueve en el marco auténtico de la fe católica. En gracia a la brevedad, sería muy extenso insertar todo el texto; citaré unas pocas sentencias. «Es manifiesto —dice— que no es el pecado que se comete cuando transgredimos una ley, sino el pecado de desobediencia de Adán el que lo contaminó todo» [38]. Y poco después: *Reinó la muerte desde Adán hasta Moisés, incluso en los que no han pecado con una transgresión semejante a la de Adán, figura del que había de venir.* Adán es, pues, figura de Cristo. ¿En qué sentido es figura? Porque así como Adán fue causa de muerte, efecto del bocado prohibido, para sus descendientes, aunque no hayan comido del árbol, así Cristo es mediador de justicia, que nos otorga, por los méritos de su cruz, a todos los que nacemos de él, aunque nada bueno hayamos hecho» [39].

Y en otro pasaje de este mismo sermón dice: «Cuando te pregunte un judío: '¿Cómo puede ser el mundo salvado por el poder de uno solo?', le puedes contestar: '¿Y cómo, por la

auximus posterioribus peccatis». Numquid contentus fuit dicere: «paternum chirographum»; nisi adderet: «nostrum»? Ut sciremus, antequam fenus peccatis nostris posterioribus augeremus, iam illius chirographi paterni ad nos debitum pertinere.

27. Lege etiam quemadmodum exponat idem ipse vir sanctus eumdem ipsum Apostoli locum, ubi scriptum est: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum.* Ibi enim luce clarius in huius fidei catho-**[659]**licae veritate versatur. Quod totum quia longum est huic operi intexere, pauca inde contingam. «Manifestum», inquit, «quoniam non ipsum peccatum, quod ex legis transgressione, sed illud peccatum quod ex Adae inoboedientia, hoc erat quod omnia contaminavit». Et paulo post: *«Regnavit,* inquit, *mors ab Adam usque ad Moysen, et in eos qui non peccaverunt.* Quomodo regnavit? *In similitudine transgressionis Adae, qui est forma futuri.* Propterea et forma est Christi Adam. Quomodo forma est, aiunt? Quoniam sicut ille ex semetipso nascentibus, quamvis non manducaverint de ligno, factus est causa mortis, quae per cibum inducta est: ita et Christus iis qui ex ipso sunt, tametsi nihil iuste egerint, factus est provisor iustitiae, quam per crucem nobis omnibus condonavit». Alio loco in eodem sermone: «Ut cum tibi dixerit Iudaeus», inquit, «quomodo unius virtute Christi mundus salvatus est? possis ei

[38] *Hom.* 10 *in ep. ad Rom* 1: PG 60,475.
[39] Id., ibid.

desobediencia de uno solo, pudo el mundo ser condenado?' Si bien es cierto que no hay paridad entre gracia y pecado, entre muerte y vida, entre Dios y el diablo» [40]. Y de nuevo: *No sucede en la gracia como en el delito. Si por el delito de uno solo murieron muchos, ¿cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, abundará en muchos?* Es, añade el santo doctor, como si dijera: «Si un pecado, el pecado de un solo hombre, tuvo tan funestas consecuencias, ¿cuánto más la gracia de Dios; y no sólo del Padre, sino también del Hijo, no ha de prevalecer sobre el pecado? Esto es mucho más razonable. Que uno sea condenado por el delito de otro, no parece muy puesto en razón; pero que uno sea salvado por otro es más aceptable y conveniente. Si lo primero es una realidad, mucho más esto» [41]. Y en otro lugar dice: *«El juicio, partiendo de uno, lleva a la condenación; y la gracia, partiendo de muchos delitos, aboca a la justificación.* Que es como decir: el pecado tuvo poder para introducir la muerte en el mundo; pero la gracia no sólo destruye aquel único pecado, sino todos los que después se han infiltrado» [42]. Y sobre el mismo tema, poco más adelante: «Nosotros hemos recibido muchos bienes, y el Apóstol, queriendo hacernos ver que no es sólo el pecado de Adán, sino todos los demás, dice: *La gracia parte de muchos delitos para justificación».* Y de nuevo: «Primero dijo San Pablo: si el pecado de uno es causa de muerte para

dicere: Quemadmodum uno inoboediente Adam mundus damnatus est. Quanquam non sint aequalia gratia atque peccatum, neque paria sint mors atque vita, non aequalis Deus ac diabolus». Item post paululum: *«Sed non quemadmodum delictum,* inquit, *ita et gratia. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in multos abundavit.* Quod enim dicit», inquit, «huiusmodi est: Si peccatum valuit, et peccatum unius hominis; gratia, et Dei gratia, et non solum Patris, sed etiam Filii, quemadmodum non amplius praevalebit? Multo enim hoc rationabilius. Nam alium pro alio damnari, non valde videtur habere rationem: alium autem pro alio salvari, et decentius magis et rationabilius apparet. Si igitur illud factum est, multo magis hoc». Itemque alibi in consequentibus: *«Iudicium,* inquit, *ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem»* (Rom 5,12-16). «Hoc idem est», inquit, «quod dicitur, quoniam quidem mortem et damnationem potuit peccatum inducere, gratia autem non unum illud tantummodo interfecit peccatum, sed etiam post illud introeuntia peccata». Et paulo post de hoc ipso: «Quoniam ergo», inquit, «plura introducta sunt bona, et non solum illud interfectum est peccatum, sed etiam omnia reliqua, ostendit dicens: *Gratia autem ex multis delictis in iustificationem».* Et post paululum ait: «Primo

[40] Id., ibid.
[41] Id., ibid.: PG 60,476.
[42] Id., ibid.

todos los hombres, la gracia de uno solo puede salvar a muchos más». Y a continuación añade: «La gracia no sólo destruye el primer pecado, sino todos los otros, y nos concede la justicia, y así Cristo nos beneficia infinitamente más que nos perjudicó Adán» [43]. Y en un tratado sobre el bautismo intercala estas palabras del Apóstol: *«¿Ignoráis, hermanos, que cuantos fuimos bautizados en Cristo fuimos sepultados en su muerte? Fuimos, pues, sepultados con él en su muerte.* ¿Qué significa *fuimos bautizados en su muerte?* Que nosotros, como él, debemos morir. El bautismo es la cruz. Lo que fue para Cristo la cruz y el sepulcro, es para nosotros el bautismo. Sin embargo, este misterio tiene una realización diferente. El murió y fue sepultado en la carne; nosotros, por el pecado, morimos en la carne y en el espíritu. Por esto no dijo: Hemos sido plantados juntamente con él en la muerte, sino que dice *en la semejanza de su muerte.* Muerte en unos y otros, pero no en el mismo sentido. Cristo murió en la carne, nosotros morimos al pecado. Muerte verdadera una y otra» [44].

28. ¿No está, pues, fuera de duda que el obispo Juan está tan alejado de vuestra doctrina como identificado con el sentir de la Iglesia católica? Cuanto dice para explicar el texto del Apóstol, es muy a propósito para la cuestión que entre ambos se ventila, y cuando dice que *el pecado entró en el mundo por*

enim dixit quoniam si unius peccatum interfecit omnes, multo magis et unius gratia poterit salvare. Post haec autem ostendit», inquit, «quoniam non illud solum interfectum est peccatum per gratiam, sed etiam omnia reliqua: et non solum peccata interfecta sunt, sed etiam et tributa iustitia est. Et non tantum solum profuit Christus, quantum nocuit Adam, sed multo amplius atque magis». Post haec in eodem cum de Baptismo ageret, interposuit verba Apostoli dicentis: *«An ignoratis,* inquit, *fratres, quoniam quicumque in* **[660]** *Christo baptizati sumus, in morte ipsius baptizati sumus? Consepulti ergo sumus illi per Baptismum in morte.* Quid est, *in morte illius baptizati sumus?* Ut et ipsi moriamur sicut et ille. Crux enim est Baptisma. Quod ergo crux Christo et sepulcrum, hoc nobis Baptisma factum est; tametsi non in eisdem ipsis. Ipse namque carne et mortuus est et sepultus: nos autem peccato in utroque. Quapropter non dixit: *Complantati* morti; sed: *similitudini mortis* (Rom 6,3-5). Mors namque et hoc et illud, sed non eidem ipsi subiacet: sed haec quidem carnis Christi, nostra autem peccati. Quemadmodum ergo illa vera, et haec».

28. Numquid dubitare iam poteris sanctum Ioannem tam longe esse a sensu vestro, quam non recedit a sensu catholico? Numquid in eius disputatione, qua exponit Apostoli locum huic quaestioni quae inter nos vertitur pernecessarium, ubi scriptum est: *Per unum hominem peccatum*

[43] Id., ibid.: PG 60,480.
[44] Id., ibid.: PG 60,480.

un hombre, y en todo lo que añade para desarrollar sus consecuencias, ¿hay acaso una sola palabra que se aproxime a lo que vosotros decís cuando pretendéis que el texto de la Escritura se ha de entender de un pecado de imitación y no de un pecado transmitido por nacimiento carnal? ¿No dice que todos quedamos tarados por el pecado de un solo hombre? ¿No distingue, acaso, este pecado de todos los cometidos después, y que también han entrado en este mundo; pecados que vosotros afirmáis haber entrado por imitación y no por generación, y que son uno y otros borrados por la gracia de Cristo? Y al explicar las palabras del Apóstol sobre el bautismo: *Cuantos fuimos bautizados en Cristo, en su muerte fuimos bautizados,* ¿no dice que el bautizado en Cristo muere al pecado como Cristo murió en la carne? ¿A qué pecado muere el niño, si no tiene pecado original? ¿Acaso los niños no han sido bautizados en la muerte de Cristo? Sin embargo, el Apóstol no dice «algunos», sino *todos* los que somos bautizados en Cristo, en su muerte somos bautizados. ¿O vais a decir que cuantos reciben el bautismo cristiano no son bautizados en la muerte de Cristo, para poder evitar así veros confundidos por la autoridad de este gran obispo Juan, que afirma paladinamente que el bautismo es para los bautizados lo que la cruz y el sepulcro fueron para Cristo, de manera que así como él murió en la carne, entendamos que los bautizados están muertos al pecado?

Y a este gran varón, a este santo defensor de la fe cristiana y del dogma católico, ¿queréis atribuir vuestra doctrina, como

intravit in mundum (Rom 5,12) et cetera quae conexa sunt, alicubi redolet quod vos dicitis, propter imitationem hoc esse dictum, non propter carnalem nativitatem? Nonne illo uno peccato contaminata dicit esse omnia, et sic illud distinguit a ceteris postea commissis introductisque peccatis, quae vos dicitis ad imitationem, non ad propaginem pertinere, ut non illa tantum, sed et hoc et illa per gratiam Christi dicat interfici? Nonne de Baptismate Apostoli verba, ubi ait: *Quicumque baptizati sumus in Christo, in morte illius baptizati sumus* (ib., 6,3); sic exponit, ut dicat ita eum peccato mori, qui baptizatur in Christo, sicut carne est mortuus Christus; quia in morte Christi baptizari nihil est aliud quam peccato mori? Cui ergo peccato parvulus moritur, si originale non traxit? An forte non in morte Christi parvuli baptizantur? cum Apostolus non dixerit: Quidam, sed: *Quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus.* An quando baptizantur Baptismate christiano, dicturi estis quod non baptizentur in Christo; ne vos episcopus Ioannes sua definitione suffocet, qui dicit hoc esse Baptismum eis qui baptizantur in Christo, quod crux et sepulcrum fuit Christo, ut quemadmodum ille mortuus est carne, sic et istos intellegamus mortuos esse peccato? Ecce cui viro, quam magno christianae fidei atque huius catholici dogmatis defensori,

si hubiera dicho: «Los niños no nacen con el pecado del primer hombre», cuando lo que afirma es «que no tienen pecados»; es decir, no tienen pecados personales, como lo declara en muchos pasajes de sus escritos?

CAPITULO VII

EN RESUMEN, LOS PADRES DE ORIENTE CONDENAN UNÁNIMES LA NOVEDAD HERÉTICA DE JULIANO

29. ¿De qué te sirvió el testimonio de Juan de Constantinopla, que invocas como favorable a tu error? ¿No has usado, con sutileza y astucia, de una palabra que él silenció con la intención de evitar un alud de textos que te aplastan con su contundencia? Has actuado con marcada imprevisión e imprudencia, porque en la misma homilía en la que apenas puedes encontrar un testimonio cuyo sentido, mal comprendido, te despistó y engañó, no ves lo que San Juan de Constantinopla con toda claridad expresó; a saber, que todos los hombres, amén de los propios pecados, son, ante Dios, culpables de la escritura de nuestro primer padre. No obstante, después de citar unas palabras suyas que juzgas favorables a tu opinión, añades: «Es evidente que ésta es la sana y verdadera doctrina, fundada, en primer lugar, en la razón, confirmada luego por la autoridad de la Escritura y celebrada por la sabiduría de santos varones; sin dar mayor peso a la verdad, de por sí evidente con su consenso, sino adquiriendo éstos gloria por la adhesión a su

voluisti vestrum dogma supponere, quasi dixerit: «parvulos primi hominis non inquinatos esse peccato»; cum dixerit: «eos non habere peccata»: quae non eum intellegi nisi propria voluisse, eius tam multa testimonia tamque manifesta declarant.

CAPUT VII.—29. Quid te igitur adiuvit, quod Ioannis Constantinopolitani, tanquam tibi suffragaretur, testimonium posuisti? An ut unum verbum quasi ab eo praetermissum, velut acuta calliditate captares, et tot **[661]** verborum eius quibus obruereris, tam ingentem tibi aggerem commoveres? in tantum improvidus et incautus, ut nec in ipsa homilia, ubi vix unum de quo male intellecto decepti deciperetis, testimonium reperire potuisti, adverteres sanctum Ioannem Constantinopolitanum satis evidenter expressisse, omnes homines exceptis debitis propriis paterni esse chirographi debitores. Et tamen posteaquam verba eius interposuisti, quibus intentionem tuam putasti aliquid adiuvari, sequeris et dicis: «Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam, quam primo loco ratio, deinde Scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de eius suscepere

testimonio, sin que pueda turbar al prudente la conspiración de hombres malvados».

¿Para qué sirven estas palabras tuyas sino para dar a conocer lo poco que te preocupas en averiguar en esta cuestión cuáles son los sentimientos y escritos de los doctores católicos; o si te preocupas por conocerlos, con qué mala fe tratas de engañar a los ignorantes? Porque, sin rozar ahora el argumento de razón o autoridad bíblica, ¿es que todos los santos varones del mundo cristiano no han enseñado siempre, contrariamente a vuestra doctrina, que los niños al nacer son culpables por el pecado del primer hombre? ¿No queda esto bien probado por el testimonio de todos los santos y sabios doctores ya citados? Creo reconoces ya cuánto te has engañado sobre tus sentimientos, si es que no obras con dolo y finges ignorar lo que sabías. Pero quiero tener de ti buena opinión, y si ahora, por vez primera, conoces lo que han aprendido y enseñado tantos santos, que es lo que nosotros hemos aprendido y enseñado también, sobre el pecado original, esto es, que los niños al nacer contraen la mancha del pecado, que sólo se puede borrar por la regeneración espiritual, cambia de parecer; sepulta en el olvido tu fatal error, o más bien furor, con el que tratas ignominiosamente de maniqueos a Padres tan ilustres de la Iglesia. Y si por ignorancia lo has hecho, ¿por qué no condenas tu ignorancia? Y si lo hiciste con todo conocimiento, ¿por qué no abjuras tu sacrílega audacia?

30. Quedas, pues, derrotado en todos los terrenos. Los

consortio, nullum prudentum conturbet conspiratio perditorum». Haec verba tua quo proficiunt, nisi ut appareat, vel quomodo de hac causa scire neglexeris catholicorum sententias sermonesque doctorum; vel si eos nosse curasti, qua fraude coneris circumvenire nescientes? Nam de ratione et de sanctarum Scripturarum auctoritate ut nunc interim taceam; hanccine sententiam, qua negatis peccato primi hominis obnoxios parvulos nasci, sanctorum virorum semper celebravit eruditio? Non hoc istis tot tantorumque sanctorum et eruditorum, quae commemoravi, testimoniis indicatur: immo e contrario puto quod iam videas, quantum te opinio ista fefellerit; si tamen non dolo agis atque id ante iam noveras. Sed ut melius de te credam; si nunc primum ista cognoscis, si de peccato primi hominis, quod eo sint obligati, qui carnaliter generantur infantes, nec eo nisi spirituali regeneratione solvuntur, nunc primum perspicis hoc didicisse et docuisse tot sanctos, quod et nos didicimus et docemus: muta iam istam mentem, obliviscere huius erroris, et propemodum furoris, quo in tot ac tales patres Manichaeum iacularis opprobrium. Si ne sciens hoc fecisti, cur non miseram respuis imperitiam? si sciens, cur non sacrilegam deponis audaciam?

30. Convinceris undique: luce clariora sunt testimonia tanta sancto-

numerosos testimonios de los santos son más claros que la luz. Medita en qué asamblea te he introducido. Este es Ambrosio, obispo de Milán, al que colmó de elogios tu maestro Pelagio cuando escribe: «En sus escritos brilla rutilante la fe romana, bella flor entre los escritores latinos, y al que ni sus mismos enemigos osan atacar en su fe y en su sentir ortodoxo al explicar las Escrituras» [45]. Este es Juan de Constantinopla, al que en esta obra que ahora refuto colocas en el catálogo de los santos y sabios. Este es Basilio, que aducido fuera de lugar, creías podía favorecerte. Y éstos son todos los demás, cuyo voto unánime debiera emocionarte y convencer.

No es ésta, como con lengua maldiciente dices, «una conspiración de hombres perversos». Todos han brillado en el cielo de la Iglesia por sus escritos, repletos de sana doctrina. Todos, vestidos con coraza espiritual, lucharon aguerridos contra la herejía. Cumplieron con fidelidad sus trabajos de siembra y se durmieron en el regazo de la paz. «Uno solo —dices—, y éste soy yo, se adelanta para sostener, en solitario, el peso del combate». Pero la verdad es que no estoy solo; todos estos santos e ilustres doctores te responden por mí y conmigo, en interés de tu salvación, si eres hombre sensato y sabio, y la de todos nosotros.

31. No te oponemos, como calumnias, sólo «el rumor del pueblo», si bien es cierto que el pueblo murmura de vosotros,

rum. In quorum conventum te introduxerim conspice. Hic est Mediolanensis Ambrosius, quem magister tuus Pelagius tanta praedicatione laudavit, ut diceret: «in libris eius praecipue fidem lucere Romanam, qui scriptorum inter Latinos flos quidam speciosus enituit, ita ut eius fidem et purissimum in Scripturis sensum reprehendere nec inimicus auderet». Hic est et Constantinopolitanus Ioannes, quem tu in numero eruditorum ac sanctorum excellentissimum in hac ipsa tua, cui respondeo, disputatione posuisti. Hic est Basilius, cuius te verbis ad id quod nunc agitur non pertinentibus, putasti aliquid adiuvari. Hic sunt et ceteri, quorum te movere debeat tanta consensio. Non est ista, sicut stilo maledico scribis, «conspiratio perditorum». In Ecclesia catholica doctrinae sanae studiis claruerunt; spiritualibus **[662]** armis muniti et accincti strenua contra haereticos bella gesserunt; perfuncti fideliter suae dispensationis laboribus in pacis gremio dormierunt. «Unum» dicis «egressum», me ipsum significans, «qui in se summam proelii sitam optat intellegi». Ecce non ego unus, sed tot ac tanti sancti eruditique doctores, tibi pro me vel mecum, proque omnium nostrum et tua ipsius, si sapis, salute respondent.

31. Non tibi, sicut calumniaris, «solum populi murmur opponimus»: quanquam et ipse populus adversus vos propterea murmuret, quia non

[45] Elogio que no deja Agustín de explotar contra Juliano. Cf. *De grat. Christi* 41,46: PL 44,409; *De pecc. orig.* 44,48: PL 44,410; *De nupt. et conc.* 1,35,40; 2,5,15: CSEL 42,252.268 (PL 44,436.445); *C. duas ep. Pelag.* 4,11,29: PL 44,632; *C. Iul. Op. imp.* 4,10; 4,67; 4,106; 4,118: PL 45,1378.1402.1412.

porque la cuestión que nos ocupa no escapa a su conocimiento. Ricos y pobres, señores y esclavos, doctos e indoctos, hombres y mujeres, todos saben qué es lo que se perdona en el sacramento del bautismo, en cualquier edad que se reciba. Por eso, las madres, en todos los cuadrantes del mundo, se apresuran a llevar a sus hijos no sólo a Cristo, es decir, al Ungido, sino a Cristo Jesús, esto es, a Cristo Salvador. Además, la asamblea de los santos en la que te he introducido no es una muchedumbre del pueblo, sino de hijos y Padres de la Iglesia. Son del número de aquellos de quienes se dice: *En lugar de padres, tendrás hijos; los harás príncipes sobre todo la tierra.* Son todos hijos de la Iglesia, de la que aprendieron estas verdades; y se hicieron padres para enseñarlas.

32. ¿Por qué te jactas gozoso de que esta verdad, que tú llamas error o que deseas se considere como tal, no encuentra defensor alguno «entre una gran multitud de hombres»? ¡Como si fuera cosa baladí el consenso de una multitud extendida por toda la tierra que reconoce esta verdad, fundada en el sólido y firme cimiento de la fe! Y si con insistencia exiges te cite autores, ilustres por su doctrina, que hayan consignado por escrito su saber, he aquí una junta memorable y digna de veneración de los defensores de la fe. San Ireneo afirma que por la fe y la cruz de Cristo se curan las heridas causadas por la serpiente y que todos estamos encordelados al pecado del primer hombre. Dice San Cipriano que el niño perece si no es bauti-

est talis quaestio, quae possit etiam cognitionem fugere popularem. Divites et pauperes, excelsi atque infimi, docti et indocti, mares et feminae noverunt quid cuique aetati in Baptismate remittatur. Unde etiam matres quotidie toto orbe terrarum non ad Christum tantum, id est, ad unctum; sed ad Christum Iesum, id est, etiam Salvatorem cum parvulis currunt. Sed ecce, quo te introduxi, conventus sanctorum istorum non est multitudo popularis: non solum filii, sed et patres Ecclesiae sunt. Ex illo numero sunt, de quibus praedictum est: *Pro patribus tuis nati sunt tibi filii; constitues eos principes super omnem terram* (Ps 44,17). Ex qua filii generati sunt, ut haec discerent; eius patres facti sunt, ut docerent.

32. Quid est quod vos gaudere iactas, quod ista veritas, quam tu errorem putas, vel putari cupis, «de tanta multitudine assertorem non potest invenire?» Quasi parva sit eius assertio, quod in hoc fidei firmissimo et antiquissimo fundamento ipsa toto orbe diffusa non a se discrepat multitudo. Si autem assertores eos flagitas, quorum aliquid etiam litterarum inveniri potest, illustrisque doctrina est; en adest assertorum eius memorabilis et venerabilis, consessus atque consensus. Sanctus Irenaeus dicit, antiquam serpentis plagam fide Christi et cruce sanari, et quod protoplasti peccato fuimus tanquam vinculis alligati. Sanctus Cyprianus

zado, aunque en el bautismo no se le perdonan pecados personales, sino ajenos. Y el bienaventurado Reticio habla de un despojarnos del hombre viejo por el baño de la regeneración, en el que no sólo se nos perdonan los pecados antiguos, sino también los que traemos al nacer. El pecado del primer hombre, dice San Olimpio, se comunica a sus descendientes, de suerte que, cuando venimos al mundo, traemos con nosotros el pecado. Es San Hilario el que afirma que toda carne viene del pecado, y sólo no tuvo pecado aquel que vino al mundo en semejanza de la carne de pecado. Y el que dijo: *He sido concebido en la iniquidad,* nació bajo la ley del pecado y es hijo del pecado. Los niños bautizados se ven, dice San Ambrosio, libres de mal y les restituye la dignidad de su primitiva naturaleza. Entre los nacidos de mujer, dice también, sólo el Señor Jesús quedó exento del contagio del pecado por su concepción inmaculada. Todos, añade, morimos en Adán, porque *por un hombre entró en el mundo el pecado,* y su culpa es muerte para nosotros. Todo el género humano, dice, habría muerto a consecuencias de esta herida letal si el divino Samaritano no hubiera descendido del cielo para curar sus llagas purulentas. Existió Adán, escribe, y en él todos los hombres existieron; pereció Adán, y en él todos perecieron. Afirma incluso que ya antes de nuestro nacimiento estamos contaminados con la lepra del pecado; y ni la concepción misma del hombre está exenta de pecado, pues somos concebidos en el delito de los padres y en su pecado nacemos. Hasta el parto, dice, tiene sus taras,

dicit, perire parvulum, nisi fuerit baptizatus, quamvis ei non propria dimittantur, sed aliena peccata. Sanctus Reticius dicit, veteris hominis, quo per lavacrum regenerationis exuimur, non tantum vetera, sed ingenita esse peccata. Sanctus Olympius dicit, vitium de protoplasto in germine sparsum, ut peccatum cum homine nasceretur. Sanctus Hilarius dicit, ex peccato esse omnem carnem, praeter illius, qui venit in similitudine carnis peccati sine peccato. Dicit, sub peccati origine et sub peccati lege natum esse, cuius vox est: *Ego in iniquitatibus conceptus sum* (Ps 50,7). Sanctus Ambrosius dicit, eos qui baptizati fuerint parvulos in primordia naturae suae a malitia reformari. Dicit, solum ex natis de femina sanctum Dominum Iesum, nulla terrena contagia corruptelae immaculati partus novitate sensisse. Dicit, quod in Adam omnes morimur, quia per unum hominem peccatum intravit in mundum, et illius culpa mors omnium est. Dicit, quod in eius vul**[663]**nere omne genus occidisset humanum, nisi Samaritanus ille descendens vulnera eius acerba curasset. Dicit, fuisse Adam, et in illo perisse omnes. Dicit, nos contagio maculari antequam nascimur, nec humanum conceptum esse iniquitatis exsortem, quia concipimur, inquit, in peccato parentum, et in delictis eorum nascimur; sed et ipse partus habet contagia sua, nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium. Dicit, diabolum feneratorem, a quo Eva maculata obnoxiae

pues la naturaleza adolece de multitud de males. El diablo, afirma, es un usurero, porque al seducir a Eva dejó exhausto, por las usuras de una deuda hereditaria, a todo el género humano. Eva, dice, engañada por el enemigo, suplantó al varón y encadenó a su descendencia. Y Adán fue herido por la mordedura de la serpiente, y por aquella herida todos cojeamos. En la unión carnal, dice, del hombre y la mujer nadie está libre de pecado; el único exento de pecado es el Señor Jesús, pues estuvo exento de semejante concepción.

Por el baño de la regeneración, dice San Inocencio, se nos perdonan todos los pecados que nos transmitió aquel que por un mal uso del libre albedrío cayó en el abismo, y con él todos fuimos precipitados en una sima profunda. Dice que, si no comen la carne del Señor y no beben su sangre, los niños no pueden tener vida en sí mismos.

Era mejor, dice San Gregorio, no verse privados del árbol de la vida por el amargo bocado; pero, una vez caídos, debemos levantarnos. Hemos pasado, dice, de la alegría del bien a la tristeza del mal, y pide volvamos de la tristeza al bien que hemos perdido; de suerte que a los que condenó el paladeo de la fruta vedada, justifique la gracia sobreabundante del árbol de la cruz de Cristo. Hemos de venerar, afirma, el nacimiento de aquel que vino a librarnos de las ataduras de nuestro nacimiento carnal. Por el bautismo de la regeneración, añade, y el Espíritu somos lavados de las inmundicias del primer nacimiento, que hacen seamos concebidos en iniquidad.

Hemos contraído, habla San Basilio, la enfermedad del pecado, porque Eva no quiso ayunar del árbol prohibido. Final-

successionis usuris omne genus defeneravit humanum. Dicit, a diabolo Evam deceptam, ut supplantaret virum, obligaret hereditatem. Dicit, Adam ita morsu vitiatum esse serpentis, ut omnes illo vulnere claudicemus. Dicit, per corporum viri et feminae commixtionem neminem expertem esse delicti; qui autem expers delicti est, id est Dominus Christus, etiam huiusmodi esse conceptionis expertem. Dicit tibi sanctus Innocentius, lavacro regenerationis praeteritum vitium omne purgari, quod per illum accidit, qui libero arbitrio cadens, in profunda demersus est. Dicit, nisi manducaverint carnem Domini, et sanguinem biberint, vitam parvulos habere non posse. Sanctus Gregorius dicit, melius fuisse non excidere a ligno vitae gustu amarissimo peccati, sed emendari nos debere post lapsum. Dicit, nos ex bonis ad tristia devolutos, et vult a tristibus ad meliora reparari; ut quos gustus ligni vetiti condemnavit, Christi crux gratia largiore iustificet. Dicit, venerandam esse nativitatem, per quam terrenae nativitatis vinculis liberamur. Dicit, regeneratione ex aqua et spiritu purgari maculas primae nativitatis, per quas in iniquitatibus concipimur. Dicit tibi sanctus Basilius, nos aegritudinem contraxisse peccati, quoniam Eva noluit a ligno prohibito ieiunare. Dicit postremo, nos de

mente, dice que fuimos arrojados del paraíso, y para entrar de nuevo en él nos manda ayunar.

Los santos obispos Eulogio, Juan, Amoniano, Porfirio, Eutonio, otro Porfirio, Fido, Zonino, Zoboeno, Ninfidio, Cromacio, Jovino, Eleuterio y Clemacio [46] claman con voz unánime: «Nosotros hemos declarado absuelto a Pelagio porque condenó a los que afirmaban que los niños, aunque no estuvieran bautizados, poseerían la vida eterna». Ahora responde: ¿puede un Dios justo privar de la vida eterna a una imagen suya que no es culpable de pecado?

33. Por último, el santo obispo Juan, del que tú has hablado con respeto, cuya santidad y ciencia alabas, cuyo honor y reputación sublimas por su adhesión a la verdad, este mismo obispo dice: «El pecado de Adán fue tan enorme que arrastró consigo a una ruina común a todo el género humano. Cristo —dice— lloró en la muerte de Lázaro al ver que el hombre, después de caer de su estado de inmortalidad, quedó reducido al amor de la miseria presente, e hizo el diablo mortales a los que podían gozar de la inmortalidad. Antes del pecado —dice—, los animales estaban sometidos al hombre, pero después del pecado empezó a tenerles miedo, como dando a entender que el pecado del primer hombre es herencia de todos los hombres». ¿Quién, en consecuencia, no ve que los niños no temerían daño alguno de los animales si, por su nacimiento carnal, no se vieran atenazados por el pecado del primer hombre? Y en el mismo sermón, del que te has querido servir para engañar a incautos, dice que Cristo, al venir al mundo, nos encontró endeudados por la escritura paterna y por nuestros delitos personales posteriores. Explica el texto del Apóstol, esencial para nuestra cuestión: *Por un hombre entró el pecado en el mundo*, etcétera. Perícopa que da pie para que el santo obispo desarrolle su pensamiento. Y en su extensa discusión no dice lo que vosotros decís; esto es, que este pecado se transmite a los hombres por imitación, no por generación. Demuestra él todo lo contrario, de acuerdo con todos sus colegas en el episcopado. En efecto, la naturaleza humana, dice, fue contaminada por el pecado del primer hombre; y para que no se piense que este pecado se contrae por imitación ética y no por generación carnal, añade que Adán fue llamado figura del que había de venir; porque así como el bocado prohibido fue causa de muerte para todos nosotros, sus descendientes, aunque no comamos del árbol vedado, así Cristo se hizo perdón y justicia para todos los suyos por su cruz, aunque nada bueno hayan hecho. Dice más. Si los judíos niegan que los hombres puedan ser salvados por un solo hombre, Cristo, se les puede responder que el mundo pudo ser salvado por el poder de uno, así como fue condenado por la desobediencia de uno solo. Y, aunque no parezca, dice, razonable que alguien sea condenado por el pecado

paradiso decidisse, quia non ieiunavimus, atque ut illo redeamus, praecipit ieiunemus. Dicunt tibi ore uno tot sancti episcopi, Eulogius, Ioannes, Ammonianus, Porphyrius, Eutonius, Porphyrius alius, Fidus, Zoninus, Zoboennus, Nymphidius, Chromatius, Iovinus, Eleutherius, Clematius: Nos Pelagium non absolvimus, nisi quia damnavit eos qui dicunt parvulos etiamsi non baptizentur habere vitam aeternam. Iam tu responde, utrum Deus iustus nulli obnoxiam peccato imaginem suam privare vita possit aeterna.

33. Postremo sanctus episcopus Ioannes dicit, quem tu honorabiliter commemorasti, quem tu sicut sanctum eruditumque laudasti, quem tu testimonium et gloriam de consortio veritatis suscepisse dixisti: etiam ipse dicit, Adam sic peccasse illud grande peccatum, ut omne genus humanum in commune damnaret. Dicit, in Lazari morte ideo flevisse Christum, quia de perennitatibus excussa mortalitas inferos adamavit; et quia eos qui immortales esse poterant, diabolus fecit esse mortales. Dicit, ante peccatum hominis omni modo bestias homini fuisse subiectas; **[664]** posteaquam vero peccatum illud intravit, coepisse a nobis bestias formidari: usque adeo peccatum illud primi hominis intellegi voluit ad omnes homines pertinere; ubi quis non videat esse consequens, ut nulla bestiarum parvulos laederet, nisi et ipsos illius peccati vinculo nativitas carnalis obstringeret? Dicit in eodem sermone, ex quo tu incautis obrepere voluisti, quod nos Christus invenerit, et paterno chirographo nostro quod scripsit Adam, et posterioribus propriis debitis obligatos. Exponit Apostoli locum in quo tota ista causa consistit, ubi scriptum est: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum* (Rom 5,12), et cetera huic sententiae cohaerentia. Nec in tam prolixa sua disputatione quod dicitis dicit, non propagatione generis hoc peccatum in omnes homines, sed imitatione transisse: immo e contrario quam se res aliter habeat a coepiscoporum suorum sententiis non dissentiendo demonstrat. Dicit enim, omnia peccato primi hominis esse contaminata: et ne hoc non generatione carnali, sed imitatione morali factum putetur; dicit, Adam propterea dictum formam futuri, quia sicut ille ex semetipso nascentibus, quamvis non manducaverint de ligno, factus est causa mortis, quae per cibum inducta est; ita et Christus iis qui ex ipso sunt, tametsi nihil iuste egerint, factus est provisor iustitiae, quam per crucem omnibus condonavit. Dicit, Iudaeum negantem virtute unius Christi mundum posse salvari, de ipsius primi hominis peccato refutandum, quo uno inoboediente damnatus est mundus. Dicit, non valde videri habere rationem, ut alius pro alio damnetur, et tamen

[46] Agustín, con las actas auténticas de este concilio de Lydda (a.415) y en su poder la obra de Pelagio *De natura,* procede a un examen del texto con la clarividencia de un experto. Al terminar el estudio, ve con claridad que con palabras ambiguas hay principios heréticos, y escribe: «Sine ulla dubitatione mihi claruit, quam esset christianae saluti venenum illum perversitatis inimicum» *(De gest. Pelag.* 23,47: PL 44,347). Cf. una recapitulación de estos errores en la misma obra (35,65: PL 44,357). Cf. FRANKFURTH, Hermann, *Augustin und die Synode zu Diospolis* (Berlín 1904).

de otro, y es precisamente lo que sucedió por el pecado de Adán, parece más puesto en razón que un hombre puede ser salvado por los méritos de otro, beneficio que ha lugar por la gracia de Cristo.

¿Quién no comprende que, si el pecado del primer hombre se transmitiera a todos los hombres por imitación y no por generación, nadie se condenaría por el pecado de otro, sino por el suyo propio, pues nadie, al engendrarlo, se lo ha transmitido, sino que él, por su propia voluntad, imitó al primer pecador? Por la gracia, dice aún, se perdona no sólo el pecado del primer hombre, sino también todos aquellos que después han entrado en el mundo. En estas palabras distingue entre pecados posteriores, que se cometen por imitación, y el primer pecado, que se transmite por generación; y prueba que uno y otros son lavados por la gracia, para hacer ver, según el pensamiento del Apóstol, que la regeneración nos proporciona mayores beneficios que males la generación. En este sentido explica el texto de Pablo a los Romanos: *No como el delito, así el don; porque la sentencia viene de uno para condenación, pero la gracia nos justifica de muchas transgresiones.* Con esta sentencia de Pablo el apóstol y el comentario de Juan de Constantinopla queda pulverizada vuestra teoría de la imitación, pues no es otra cosa que una nueva invención del error de Pelagio.

Al hablar del bautismo y comentar este texto del Apóstol: *Todos los que somos bautizados en Cristo somos bautizados en su muerte,* dice que morir al pecado, como Cristo murió en la

factum esse per Adam: unde magis persuadet esse credendum, quod decentius et rationabilius apparet, salvari alium pro alio; quod impletur in Christo. Quis autem non videat, si peccatum primi hominis non propagatione, sed imitatione per omnes homines pertransiit, neminem pro alio, sed suo damnari unumquemque peccato, quod non alius in eum generando transmisit, sed ipse imitando sua voluntate commisit? Dicit, per gratiam non illud unum tantummodo primi hominis, sed etiam post illud introeuntia interfecta esse peccata. Ubi satis utique distinguit peccata posteriora, quae dici possunt imitatione commissa, ab illo uno quod propagatione pertransiit: et ostendit utraque interfecta esse per gratiam, ut secundum Apostoli intentionem plus appareat profuisse regeneratio, quam nocuerat generatio. Sic enim exponit quod dictum est: *Et non sicut delictum, ita et donum: nam iudicium quidem ex uno in condemnationem; gratia autem ex multis delictis in iustificationem* (Rom 5,16). Qua sententia, imitatio illa vestra, quod est novitium Pelagiani erroris machinamentum, Paulo apostolo scribente, et Ioanne episcopo exponente subvertitur. Dicit etiam de ipso Baptismo, exponens quod ait Apostolus: *Quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus* (ib., 6,3), nihil esse aliud in morte Christi **[665]** baptizari, quam peccato

cruz, es ser bautizados en la muerte de Cristo. Un dilema se impone ahora: o los niños no son bautizados en Cristo, o, si son bautizados, son bautizados en su muerte; y, en consecuencia, mueren al pecado; pero como no tienen pecado alguno personal, son purificados de la suciedad del primer pecado; esto es, del pecado original, común a todos los hombres.

34. Arropado entre tantos santos y sabios varones, ¿seguirás pensando que no he podido encontrar, entre esta multitud, «ni uno solo que defienda mi causa»? ¿O es que llamas a este consentimiento de obispos católicos «una conspiración de hombres perversos»? Y, aunque San Jerónimo haya sido simple sacerdote, no lo desprecies, pues este santo varón fue experto en los idiomas griego, latino y hebreo; de la Iglesia occidental pasó a Oriente, y vivió hasta una edad muy avanzada en los Santos Lugares, entregado al estudio de las Sagradas Escrituras. Leyó todos o casi todos los comentarios que se escribieron sobre las materias que conciernen a la doctrina de la Iglesia y en nuestra materia no tuvo otro sentir. Al explicar un texto del profeta Jonás, dice de una manera muy clara: «Los mismos niños no están exentos del contagio del pecado de Adán» [47]. ¿Tan enamorado estás de tu error, en el que caíste por imprudencia, propia de la juventud, demasiado confiado en tus propias fuerzas, hasta separarte de estos sacerdotes, campeones de la unidad y de la verdad católicas, venidos de todas las partes del orbe y unidos entre ellos por unos mismos

mori, sicut ille mortuus est carne. Unde necesse est ut parvuli aut in Christo non baptizentur, aut si baptizantur, in morte eius baptizentur; ac sic peccato ipsi quoque moriantur, et quia non habent proprium, ab alieni illius, id est, originalis, quod omnium commune factum est, contaminatione mundentur.

34. His tot ac tantis molibus virorum sanctorum doctorumque vallatus, adhuc causam nostram putabis nullum assertorem de tanta multitudine invenire potuisse? An tantam consensionem sacerdotum catholicorum, conspirationem dicturus es perditorum? Nec sanctum Hieronymum, quia presbyter fuit, contemnendum arbitreris, qui graeco et latino, insuper et hebraeo, eruditus eloquio, ex occidentali ad orientalem transiens Ecclesiam, in locis sanctis atque in Litteris sacris, usque ad decrepitam vixit aetatem: omnesque vel pene omnes qui ante illum aliquid ex utraque parte orbis de doctrina ecclesiastica scripserant legit, nec aliam de hac re tenuit prompsitque sententiam. Qui cum exponeret Ionam prophetam, apertissime dixit, quod «etiam parvuli peccato offendentis Adam tenerentur obnoxii». Itane tuum sic amabis errorem, in quem iuvenili confidentia et humano lapsu incautius decidisti, ut ab istis catholicae unitatis et veritatis sacerdotibus, ex diversis orbis terrarum partibus tanta inter se

[47] JERÓNIMO, *In Ion.* 2,5: PL 25,1195.

sentimientos de fe en un punto tan esencial de la religión cristiana, e incluso osas llamarlos maniqueos? Y, si no lo haces, no lo puedes hacer con justicia conmigo, pues constatas que sigo con toda fidelidad sus pisadas en mis escritos, que tan ferozmente te irritan contra mí. Y si sólo a mí quieres rociar con tus ultrajes, porque pienso sobre el pecado del primer hombre lo mismo que ellos pensaron, y sostengo lo que ellos sostienen, y predico lo que ellos predicaron, ¿quién no ve que, al lanzar contra mí insultos tan manifiestos, en el fondo de tu pensar emites sobre ellos igual juicio que sobre mí? Considera, sin embargo, lo que el obispo Juan, omitiendo otras cosas, dice de la cédula paterna escrita por Adán; palabras que pienso has leído en el sermón del que citas lo que te plugo; o el pasaje en el que el obispo Ambrosio dice que ningún nacido de la unión carnal de hombre y mujer puede estar exento del contagio del pecado, pasaje que has leído en mi libro, pero que temiste poner en el tuyo. Y si ante los hombres eres un caradura, al menos ante Dios sienta tu alma rubor.

35. De verdad, por el amor que te profeso, si Dios me es propicio, no permita que ninguna injuria tuya te arranque de mi corazón. Quisiera, hijo mío Juliano, que, rendido a la razón, en una juventud más reflexiva y madura que la de tus verdes años, triunfases de ti mismo y que una verdadera y sincera piedad te hiciese renunciar a un deseo muy ambicioso y humano que te lleva a preferir tu sentir, sea el que sea, a la

fidei concordia congruentibus, in tam magna causa, ubi christianae religionis summa consistit, non solum dissentire, sed eos audeas Manichaeos insuper nuncupare? Quod si non facis, nec mihi hoc iuste facis, quem cernis in eadem causa disputationibus meis, quibus adversus me ferociter irritaris, illorum secutum fuisse vestigia. Si autem me solum tali aspergis opprobrio, non ob aliud, nisi quia de peccato primi hominis quod sentiunt sentio, quod tenent teneo, quod praedicant praedico; quis te non videat in me apertum iactare convicium, de illis occultum quidem, sed tamen simile habere iudicium? Et tamen consideratis, ut alia taceam, vel Ioannis episcopi verbis de nostro paterno chirographo quod scripsit Adam, quae verba in eo sermone, unde quod voluisti protulisti, invenisse te credo; vel episcopi Ambrosii, quod de commixtione maris et feminae nullus potest expers esse peccati, quae in meo libro legisti, sed in tuis attingere timuisti; etsi coram hominibus sit dura frons tua, erubescit coram Deo mens tua.

35. Ego quidem pro dilectione quae mihi est erga te, quam Deo propitio quibuslibet conviciis absit ut de medullis mei cordis exstirpes, mallem, fili Iuliane, ut iuventute meliore atque fortiore te vinceres, et animositatem (quid aliud quam humanam?), qua cupis tuam, qualiscumque sit, quoniam tua iam facta est, praevalere sententiam, potentiore

verdad. Imita el ejemplo de Polemón[48], que arranca de su cabeza una corona de lujuria, la arroja por tierra, pone su mano bajo el manto, toma un aire reservado y honesto y se entrega por entero como discípulo al maestro del que entró a reírse. Haz tú lo mismo, y ante tan venerables maestros y santos, y, sobre todo, ante el obispo Ambrosio, en el que reconoce y alaba tu falso y nocivo doctor la integridad de su fe católica, y ante la enseñanza de los piadosos obispos Juan y Basilio, que tú, con toda verdad y justicia, has colocado en el número de los santos, insignes por su sabiduría, te aconsejo arrojes lejos de ti, como bacanal corona, las alabanzas que te prodigan los pelagianos como si fueras el más esforzado paladín de su causa. No ocultes bajo una capa de pudor tu pluma injuriante, por no decir otra cosa; rómpela o cámbiala por otra más templada. Abre tu corazón, para llenarlo de la verdad, a las enseñanzas no de Jenócrates, el platónico, sino de las sanas doctrinas de estos sacerdotes cristianos, o mejor, de Cristo, el Señor, en persona. Escucha atento, no como un hombre que viene a ellos por vez primera, sino como uno que retorna después de haberse alejado. Y, si mi consejo no es de tu agrado, obra como quieras. Si te corriges, como es mi ardiente deseo, mi gozo será colmado. Si, por el contrario, no te enmiendas, y lo sentiría en el alma, y permaneces en tu perverso error, las injurias que me prodigas serán para mí fructíferas, pues aumentarán mi recom-

pietate supera**[666]**res; et sicut Polemo, luxuriae coronis sensim capite detractis eisque abiectis, manum pallio subdidit, os et vultum formavit ad verecundiam, ad extremum totum se illi, ad quem deridendum venerat, discipulum tradidit; sic et tu loquentibus tibi tot venerabilibus viris, maximeque episcopo Ambrosio in integritate catholicae fidei etiam tui mali doctoris et deceptoris ore laudato, et episcopis Basilio et Ioanne, quos tu quoque in sanctis eruditis veridica attestatione posuisti, tanquam coronas ebriosorum abiceres laudes Pelagianorum, quibus tanquam magnus eorum defensor extolleris; et stilum, ut mitius dixerim, contumeliosum, non tanquam pallio pudoris absconderes, sed tanquam manu emendatiore confringeres; tuumque pectus veritate complendum, non Platonico Xenocrati, sed istis sacerdotibus christianis, vel potius in eis ipsi Domino Christo, non velut qui nunc primum veneris, traderes, sed velut qui recesseras, redderes. Quod si tibi consilium meum displicet, age ut placet. Ego enim et si correctus fueris, quae maiora vota mea sunt, abundantius cumulatiusque gaudebo: et si, quod abominor, in hac

[48] Polemón, filósofo griego, nació en Atenas hacia el 340 a. de C. De una vida licenciosa, se convierte al estudio de la sabiduría al oír un día a Jenócrates hablar a sus discípulos de la prudencia y sobriedad en el episodio que narra Agustín. Murió en el 273 a. de C.

pensa en el cielo al sentir el aguijón de un dolor compasivo por ti.

CAPITULO VIII

Cumple Agustín su promesa, y demuestra cómo Juliano, al negar la existencia del pecado original, presta ayuda valiosa a los maniqueos

36. Queda probado que acusas falsamente de maniqueísmo a un gran número de varones, celosos y sabios defensores de la fe católica. Escucha ahora, breves momentos, cuánta es la ayuda que tu ignorante temeridad presta a los verdaderos maniqueos. Es lo que prometí demostrar en la segunda parte de este libro.

Los maniqueos, y tú has indicado que lo sabes muy bien, admiten, con verdad de su error sacrílego, dos naturalezas: una buena y otra mala, creadas por dos diferentes principios, los dos eternos y entre sí opuestos. Por el contrario, la fe católica reconoce una sola naturaleza, la de Díos, sumo y eterno Bien; es decir, la Trinidad inefable. Y este supremo e inconmutable Bien creó, como hemos dicho, todos los seres; y todas las naturalezas son buenas, aunque inferiores al Creador, pues han sido creadas de la nada, y, en consecuencia, mudables; de suerte que no existe naturaleza que no sea Dios o creada por Dios; y de esta manera, toda naturaleza, sea de la especie que sea, en cuanto naturaleza, es buena.

37. Nos preguntan los maniqueos: ¿De dónde viene el mal? Y respondemos: Del bien, pero no del Bien supremo e inconmutable. Nacen, pues, los males de los bienes perecederos, mudables e inferiores al sumo Bien. Cuando decimos que el mal no es una naturaleza, sino un simple defecto de la sustancia, reconocemos que el mal viene de una naturaleza y existe en la naturaleza, pues el mal es sólo un defecto que aleja de la bondad.

Pero ¿de quién es el defecto? Sin duda, de una naturaleza. Veamos; una mala voluntad es ciertamente voluntad de una naturaleza. El ángel y el hombre son naturalezas con voluntad propia, y para que exista voluntad tiene que existir una naturaleza. Y tal es la fuerza de la voluntad, que comunica a la naturaleza sus cualidades. Si preguntamos qué hemos de pensar de un ángel o de un hombre cuya voluntad es mala, se nos responderá, con razón, que es malo; y el calificativo le viene no de su naturaleza, que es buena, sino de su voluntad, que es mala. Porque la naturaleza es una sustancia capaz de bondad y de malicia. De bondad por la participación del Bien, su Creador. Y es capaz de malicia no porque participe del mal, sino porque se ve privada de un bien; es decir, no se hace mala porque se mezcle con una naturaleza mala en sí misma, porque ninguna naturaleza, en cuanto naturaleza, es mala, sino porque se aleja de la naturaleza Bien sumo e inconmutable. Es, pues, capaz de maldad porque ha sido hecha de la nada y no de esta naturaleza inconmutable. De otra suerte, si no fuera mudable, no podría tener mala voluntad, porque no sería naturaleza mudable si fuese una porción de la naturaleza di-

pravitate permanseris, ex opprobriis tuis fructuosum habebo, et pro me caelestis mercedis augmentum, et de te misericordis doloris aculeum.

Caput VIII.—36. Sed quoniam iam ostendi, quot et quales et quantos viros fidei catholicae defensores atque doctores falsos facias Manichaeos; audi iam parumper, inerudita temeritate quantum veros adiuves Manichaeos. Hoc enim me secundo loco disputationis meae demonstraturum esse promisi. Manichaei, quod etiam te satis nosse indicasti, duas naturas, unam boni, alteram mali, ex diversis atque inter se adversis coaeternisque principiis, vanitate sacrilega nefandi erroris inducunt. Contra quos catholica fides, Dei tantummodo sine initio naturam praedicat, summi scilicet atque incommutabilis boni, hoc est, illius ineffabilis Trinitatis: a quo summo, ut dictum est, atque incommutabili bono universam conditam dicit esse creaturam, naturasque omnes bonas, quamvis impares Creatori, quia ex nihilo creatas, ideoque mutabiles: ita ut omnino nulla natura sit, quae non aut ipse sit, aut ab ipso facta sit; ut quantacumque aut qualiscumque natura sit, in quantum natura est, bonum sit.

37. Quaerunt itaque a nobis, unde sit malum. Respondemus: Ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala. Quae mala licet intellegamus non esse naturas, sed vitia naturarum: tamen simul intellegimus ea, nisi ex aliquibus et in aliquibus naturis esse non posse; nec aliquid esse malum, nisi a bonitate defectum. Sed cuius defectum, nisi alicuius sine dubitatione naturae? Quia et ipsa voluntas mala, nonnisi alicuius voluntas est profecto naturae. Et angelus quippe et homo naturae sunt. Non enim potest esse **[667]** nullius voluntas, quando est voluntas. Et tantum valent eaedem voluntates, ut earum naturarum, quarum sunt, faciant qualitates. Nam si quaeratur, qualis sit angelus vel homo malae voluntatis: rectissime respondetur: Malus: magis accipiens qualitatis nomen ex voluntate mala, quam ex natura bona. Quoniam natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae capax: bonitatis capax est, participatione boni a quo facta est: malitiam vero capit non participatione mali, sed privatione boni, id est, non cum miscetur naturae quae aliquod malum est, quia nulla natura in quantum natura est, malum est; sed cum deficit a natura quae summum atque incommutabile est bonum; propterea quia non de illa, sed de nihilo facta est. Alioquin nec malam voluntatem habere posset, nisi mutabilis esset. Mutabilis porro natura non esset, si de Deo esset, et non

vina y no fuese creada por Dios de la nada. Dios es el autor del bien, porque es el Creador de todas las naturalezas; y estas naturalezas, alejándose voluntariamente del Bien, nos hacen ver no por quién fueron hechas, sino de dónde fueron tomadas. Y como este alejamiento del Bien en las naturalezas creadas no es algo positivo en sí, puesto que es la nada absoluta, no puede tener autor [49].

38. El maniqueo es adversario de la fe católica, es decir, se opone a la verdad de la fe y a la verdadera piedad cuando afirma que no es, al separarse del bien, como una naturaleza se hace mala, y, en consecuencia, que el alejamiento del bien no es un mal, sino que el mal es en sí una naturaleza mala; y lo que es el colmo de la insensatez es afirmar que esta naturaleza mala no tiene principio, pues es eterna; y la denomina materia y espíritu; materia en la que actúa el espíritu, espíritu que actúa por el cuerpo.

No se puede ponderar la ayuda que este enemigo de la fe recibe del que sostiene que el mal no puede venir de una naturaleza buena en sí misma, y en este sentido interpreta las palabras del Señor: *El árbol bueno no puede dar frutos malos.* Cuando Dios, maestro en el bien hacer, no ha querido designar, por este árbol frutal, la naturaleza, sino la buena o mala voluntad, cuyos frutos son las obras; obras que no pueden ser buenas si la voluntad es mala, ni malas cuando la voluntad es buena. Por eso dijo el Señor: *El árbol dañado no puede dar frutos buenos, ni el árbol bueno puede dar frutos malos* [50]. Como si dijera: Una voluntad mala no puede hacer obras buenas, ni una voluntad buena puede hacer obras malas. Y si investigamos el origen del árbol, esto es, de la voluntad, ¿de dónde viene, a no ser de la naturaleza, obra buena de Dios? De los buenos nacen los malos, pero las obras malas no son fruto de una voluntad buena, si bien una voluntad mala viene de una naturaleza buena. ¿Qué es lo que desea oír un maniqueo sino que los males no pueden venir de los bienes? Y como la existencia de males no se puede negar, resta únicamente que tengan su origen en el mal, si es que no pueden venir de una naturaleza buena.

En consecuencia, dicen, el mal trae su origen de una naturaleza mala, sin principio; y así existen dos naturalezas, una buena y otra mala. Luego es necesario o que no exista el mal o, de existir, que venga de una sustancia buena o de una sustancia mala. Si decimos que el mal no existe, en vano clamamos a Dios que «nos libre del mal». Si decimos que los males vienen de una sustancia mala, hacemos triunfar la fétida herejía de los maniqueos, y toda la obra de Dios quedaría arrasada al hacerla mudable y ser contaminada con la mezcla de una sustancia mala.

No queda otra solución que afirmar que el mal viene del bien, porque si esto negáramos, vendrían de las cosas malas y así el daríamos el voto a los maniqueos.

ab illo de nihilo facta esset. Quapropter bonorum auctor est Deus, dum auctor est naturarum: quarum spontaneus defectus a bono, non indicat a quo factae sunt, sed unde factae sunt. Et hoc non est aliquid, quoniam *penitus nihil* est; et ideo non potest auctorem habere quod nihil est.

38. Quapropter sicut adversatur catholicae fidei Manichaeus, hoc est, fidei veritatis veraeque pietatis, qui bonum et malum sic inter se dicit esse contraria, ut non naturam cum deficit a bono, dicat fieri malam, ipsumque defectum eius esse malum eius, sed potius ipsum malum dicat esse naturam, et, quod est insanius, sine initio sempiternam; eamque appellat corpus et spiritum; corpus videlicet unde spiritus operetur, spiritum vero qui operetur ex corpore: ita hunc adversarium fidei dici non potest quantum adiuvet, qui mala ex bonis oriri negat, et in eumdem sensum accipit quod ait Dominus: *Arbor bona fructus malos non facit:* cum ille magister Deus, non utique naturam constituat arborem, ex qua fructus de quo loquebatur, existat; sed voluntatem seu bonam seu malam, fructus autem opera, quae nec bona voluntatis malae, nec mala possunt esse voluntatis bonae. Hoc est enim quod ait: *Arbor mala fructus bonos non facit, et arbor bona fructus malos non facit* (Mt 7,18): tanquam diceret: Nec opera bona voluntas mala, nec mala opera facit voluntas bona. Nam ipsarum arborum, id est, ipsarum voluntatum si quaerantur origines; quae occurrunt, nisi naturae, quas bonas Deus condidit? Ac per hoc ex bonis orta sunt mala, non ex bonis voluntatibus opera mala, sed ex bonis naturis voluntates malae. Quid ergo sic optat audire Manichaeus, sicut ex bonis mala esse non posse, ut quoniam negari non potest esse mala, nihil restet nisi ut ex malo sint, si ex bonis naturis esse non possunt; ac sic sine initio habeant originem suam mala naturam mali, quae sine initio semper fuerit, et **[668]** sint duae naturae, una boni, altera mali? Necesse est enim ut aut nulla sint mala, aut ex bonis naturis sint, aut ex malis. Si dixerimus nulla esse mala, frustra dicimus Deo: *Libera nos a malo* (Mt 6,13). Si autem dixerimus, non oriri mala nisi ex malis, Manichaea pestilentia triumphabit, totumque vastabit, et ipsius Dei tanquam mutabilem naturam malae naturae commixtione violabit. Relinquitur ergo, ut mala ex bonis esse fateamur: quia si hoc negaverimus, ex malis erunt, et Manichaeis utique suffragabimur.

[49] *Penitus nihil,* dice Agustín. No se trata de un ser cuya existencia ha perdido algo de su intensidad óntica. *Nihil* es el no ser. La sustancia es un ser: *aliquid esse est.* Lo que no es sustancia no es: *nam quod nulla substantia est, nihil omnino est.* Los vicios, pues, no son sustancias. Cf. *Enarrat. in ps.68* serm.1,5: PL 36,844-846. Cf. GOULVEN MADEC, *«Nihil» cathare et «nihil» Augustinien:* Rev. d'Etud Augustiniennes 23 (1977) 92-112. En especial p.103ss.

[50] El pensamiento del Obispo de Hipona es transparente. Una naturaleza creada de la nada es obra de la naturaleza esencial. Es una constante en su fe católica. Cf. *De Gen. c. manich.* 1,6,10: PL 34,178; *De Gen. ad litt. lib. imp.* 2: PL 34,221; *De fid. et symb.* 2,2: PL 40,18; *C. Iul. op. imp.* 5,31,34: PL 45,1740.1480-1481; *De nupt. et conc.* 2,28,48: CSEL 42,303-304 (PL 44,464); *C. adv. Leg. et proph.* 1,8,11: PL 42,609.

39. Dices: «Es sentencia evangélica que el árbol se conoce por sus frutos; luego no se ha de escuchar al que afirma que el matrimonio es un bien del que procede un mal». Quieres que sea el matrimonio árbol bueno del cual no admites pueda venir un fruto malo, el hombre enlodado con las inmundicias del pecado original, y no te das cuenta que te hallas en la necesidad de reconocer como árbol malo el adulterio. En consecuencia, si lo que nace de un matrimonio es fruto del matrimonio, si no queremos, por consiguiente, que un árbol bueno dé fruto malo, no es pecado; y el que nace de un adulterio no puede nacer sin pecado; de lo contrario, un árbol malo producirá un fruto bueno. Porque el Señor, con autoridad divina, sentencia que un árbol bueno no puede producir frutos malos y un árbol malo no los puede producir buenos.

Para salir de este laberinto, si dices que el fruto de un adulterio viene al mundo sin pecado, dirás, sin duda, también que el adulterio no es un árbol malo, para que el nacido de una unión adulterina y, según tú, sin mancha de pecado no parezca, contra la palabra del Señor, que es un fruto bueno producido por un árbol malo. Niega, por consiguiente, que el matrimonio sea un árbol sano y confiesa que te has equivocado al afirmarlo. Es posible digas que el nacido de un adulterio no es fruto de un adulterio. Pero entonces, ¿de dónde viene? «De la naturaleza humana, respondes, y, en los mismos adúlteros, los niños son obra de Dios, no de los adúlteros». ¿Por qué no dices también que los niños nacidos de una unión legítima entre hombre

39. Tu itaque ubi dicis: «Cum secundum sententiam Evangelii, ex fructibus suis arbor debeat agnosci, hic audiendus putetur, qui dicit bonum esse coniugium, de quo nihil aliud quam malum prodire definit»: vis utique arborem bonam coniugium deputari, de qua velut fructum malum nasci non vis hominem contagio peccati originalis obstrictum; nec vides necesse tibi esse adulterium constituere arborem malam, si coniugium est arbor bona. Ac per hoc, si de coniugio qui nascitur, coniugii fructus est, et ideo debet esse sine vitio, ne fructus malus nascatur ex arbore bona; sequitur ut qui de adulterio nascitur, non debeat nasci sine vitio, ne fructus bonus nascatur ex arbore mala: quoniam Dominus nec a bona arbore fieri fructus malos, nec a mala bonos, divina auctoritate definit. Ut ergo hinc exeas, quia nec de adulterio dicis hominem nasci posse cum vitio, negabis adulterium esse arborem malam, ne ille qui secundum te sine vitio de adulterio nascitur, contra definitionem Domini bonus fructus nasci de mala arbore videatur. Nega ergo etiam coniugium esse arborem bonam, et errasse te ut hoc diceres confitere. Sed dicturus es, non de adulterio nasci hominem, qui per adulterium concubitum gignitur. Unde igitur? «De natura», inquis, «humana, quae in adulteris quoque Dei opus est, non ipsorum». Cur ergo eodem modo non intellegis, nec de coniugio nasci hominem, qui per concubitum gignitur

y mujer no son fruto del matrimonio, sino de la naturaleza humana, que en los esposos es obra de Dios y no de los mismos esposos? Y así no es preciso atribuir al matrimonio, bueno en sí, el pecado que los niños contraen al nacer de una naturaleza contaminada, como no es necesario atribuir al adulterio, que es un mal, el bien que los niños traen, al nacer, de la naturaleza, obra de Dios.

Pero tú no entiendes por árbol sano lo que Cristo quiso se entendiera, esto es, la buena voluntad del hombre; sino que entiendes la obra de Dios, es decir, el matrimonio o la naturaleza humana. Y como estas cosas, como obras que son de Dios, sólo pueden ser buenas, no es posible, según tú, que produzcan nada malo, porque un árbol sano no puede producir frutos dañados. Tu mismo razonamiento concluye contra ti y a favor del dogma de Manés, al que con tus palabras favoreces de tal manera que nada más grato puede escuchar que oírte decir que el mal no puede venir del bien. Reconocido este principio y aceptado, concluye contra ti y te dice: «Si el mal no puede venir del bien, ¿de dónde viene sino del mal? Porque el mal no puede producirse de golpe por sí mismo, sin tener autor». Tú afirmas que el mal no puede venir del bien para no estar en contradicción con el Evangelio, que nos dice: *Un árbol sano no puede producir frutos malos*. Resta, pues, concluir: la naturaleza del mal es eterna, y así puede producir frutos malos, porque de los árboles buenos, confiesas, no pueden provenir.

40. ¿Te place cambiar ya de opinión para no favorecer a los maniqueos, o al menos para que la imprudencia e irrefle-

coniugalem; sed de natura similiter humana, quae in coniugibus quoque Dei opus est, non ipsorum: atque ita bonitati non tribui nuptiarum, quod malum nascentes trahunt de vitio naturae; sicut non tribuitur iniquitati adulteriorum, quod bonum nascentes trahunt de institutione naturae? Tu autem intellegis arborem bonam, non quam Christus intellegi voluit, id est, hominis voluntatem bonam, sed ipsum opus Dei, id est, hominum vel nuptias, vel naturam. Et quia bona sunt haec opera Dei, malum inde non posse dicis existere, quia malum fructum bona arbor non potest facere. Ac sic adversus te ratiocinationem suam concludit pro suo dogmate Manichaeus, quem verbis istis tuis sic adiuvas, ut nihil magis optet audire, quam mala ex bonis esse non posse. Hoc enim accepto, infert et dicit tibi: Si malum esse non potest ex bono, unde erit, nisi ex malo? Neque enim mala per se ipsa repente auctore nullo existere potuerunt. Tu autem dicis malum ex bono esse non posse, ne contra Evangelii sententiam arbor bona faciat fructus malos. Re**[669]**manet, inquit, ut mali natura fuerit sempiterna, quae potuerit mala generare; quia ex bonis ea non posse fateris existere.

40. Placetne tibi iam mutare sententiam, quam non Manichaeis favendo, sed quid loquaris nesciendo, ad adiuvandam Manichaeorum

xión de tus palabras no den pie a su perniciosa herejía? ¿Cómo iba a poder decir Cristo a los hombres, sus criaturas: *O poned un árbol bueno, y bueno su fruto, o poned un árbol malo, y malo su fruto* [51], si la obra de Dios, siempre buena, es decir, el hombre, nada malo puede producir, porque, según tú, el árbol bueno representa la obra de Dios, que es buena, esto es, el matrimonio o la naturaleza humana? Al sentenciar tú que el mal no puede venir del bien, porque, si afirmamos que viene de una cosa buena, estaríamos, según tu sentir, en abierta contradicción con aquel que dijo: *Un árbol sano no puede producir frutos malos.* Y ¿no sabes que de la naturaleza buena del ángel o del hombre no nacido de padres manchados por el pecado, sino que es obra de un Dios esencialmente bueno, sin intervención de los padres, no es el fruto malo, pero sí fueron árboles malos que produjeron malos frutos?

Las palabras del Señor Jesús triunfan de Manés, pues un hombre, esto es, una sola naturaleza, puede producir un árbol bueno o malo; y triunfan de ti, porque de una naturaleza buena puede brotar un retoño malo. Todo esto nos hace ver la falsedad de tu afirmación en favor de los maniqueos al decir: «El mal no puede venir del bien»; porque esto es reconocer que el mal no puede venir sino de un principio malo o de una naturaleza mala, tal como la admiten, en su sacrílego error, los maniqueos.

41. No es sólo en este pasaje en el que recuerdas palabras

pestilentiam protulisti? Quomodo enim diceret Christus: *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum* (Mt 12,33) (quandoquidem hoc dicebat hominibus, quos ipse creaverat), si ex eius opere bono, quod est homo, malum non posset existere, sicut tu sapis, arborem bonam constituens bonum opus Dei, id est, nuptias hominum, vel naturam; et ideo dicens, malum inde nasci non posse, quia si ex bono malum nasci dixerimus, resistemus, ut putas, ei qui dixit: *Arbor bona fructus malos non facit* (Mt 7,18); cum scias ex angeli et hominis naturis bonis, quas nulli parentes mali genuerant, sed Deus summe bonus de nullis parentibus fecerat, non fructus malos, sed ipsas malas arbores exstitisse, ex quibus fructus nascerentur mali? Dominus autem Iesus et Manichaeos vincit, quia unus homo, hoc est, una natura potest utramque arborem facere; et te vincit, quia ex natura bona potest mala arbor existere. Ex quo falsum esse monstratur, quod in Manichaeorum suffragium dicis, «mala ex bonis esse non posse»; ut nisi ex natura mali, quam nefarius illorum error inducit, non putentur mala esse potuisse.

41. Neque enim uno tantum loco, ubi ex Evangelio arborem bonam

[51] Mt 12,33. Cf. WENZESLAS EBOROWICZ, *Quelques remarques sur le «Contra Iulianum», de saint Augustin:* Augustinus Strenas Augustinianas I (1967) 161-164.

del Evangelio sobre el árbol bueno, sino también en otros lugares de tu libro favoreces la doctrina perversa de los maniqueos. Por ejemplo, dices: «Es imposible que la obra del diablo pase por la obra de Dios». Te respondo: ¿Cómo puede permanecer la obra del diablo en la obra de Dios, si se le prohíbe el paso? ¿Quién duda que es peor permanecer en la obra de Dios que pasar de largo? Es posible te preguntes cómo puede la obra del diablo permanecer en la obra de Dios. No busques lejos, recuerda lo que es el diablo mismo. Es obra de Dios, naturaleza angélica; pero la envidia es obra del diablo, y su obra permanece en él. Es una futileza decir que «la obra del diablo no puede pasar por la obra de Dios», pues te es fácil comprobar que permanece. ¿No ves lo reconocidos que te deben de estar los maniqueos? ¿Aún no despiertas? Se afana el maniqueo en probar que el mal no puede venir de la obra de Dios, buena en sí, con la intención de hacer creíble que el mal sólo puede venir del mal. Tú, muy solícito, vienes en su ayuda cuando dices: «El mal no puede pasar por la obra de Dios». De ahí que Manés mismo, lógicamente, puede concluir: si el mal no puede pasar por la obra de Dios, menos podrá permanecer en ella.

commemorandam putasti, sed aliis etiam locis disputationis tuae, ista perversitate suffragatus es Manichaeis; sicuti est illud, ubi rursus dixisti: «Trahi peccatum per naturam non potest, quia per opus Dei opus diaboli transire non sinitur.» Ad quod tibi ego respondeo: Quomodo in opere Dei opus diaboli manere sinitur, si per opus Dei transire non sinitur? Quis enim dubitet peius esse ut illic maneat, quam ut illinc transeat? Quaeris fortasse, quomodo opus diaboli maneat in opere Dei. Noli alibi quaerere, ipsum diabolum recole. Opus Dei est, natura utique angelica: invidia vero opus est ipsius diaboli, quod opus et processit ex illo, et manet in illo. Vanum est igitur quod dixisti: «Opus diaboli per opus Dei non transire», ubi perspicis et manere. Manichaeus autem quantas tibi gratias agat, itane nondum respicis? nondum expergisceris? Laborat enim Manichaeus, ut ostendat, ex bono Dei opere malum oriri non posse, ut, quod ipse vult, malum nisi ex malo esse non posse credatur. Hic tu mirabilis eius adiutor, «Per opus», inquis, «Dei malum transire non sinitur»; ut ille tota facilitate concludat, multo minus inde oriri posse, per quod nec transire permittitur.

CAPITULO IX

EL PECADO, INCRUSTADO EN EL DON DE DIOS

42. Escucha algo más grave aún en favor de los maniqueos. «Se evaporó —dices— el pecado original, porque la raíz del mal no puede penetrar en lo que llamas don de Dios». Pon atención, y verás qué fácil es convencerte de lo contrario. ¿No es don de Dios el espíritu del hombre? Sin embargo, ¿no es el espíritu donde hundió el diablo, sembrador de todos los males, la raíz del pecado cuando, con viperina astucia, empujó al hombre al mal? Porque, si el mal no hubiera hundido entonces sus raíces en el espíritu del hombre, Adán no hubiera prestado oídos al perverso consejo que el diablo le dio. Y ¿qué decir de la avaricia, raíz de todos los males? ¿Dónde se aposenta sino en el alma? Y ¿qué es un alma humana sino un don de Dios? ¿Cómo, con tan menguado seso, afirmas «que la raíz del mal no puede profundizar en un don de Dios»? Escucha lo que Manés, cuyo error favoreces con tus meditadas palabras, te responde. Si es cierto que la criatura racional es don de Dios y si, por otra parte, tú afirmas que la raíz del mal no puede existir en un don de Dios, ¿cuánto más verosímil es que la raíz del mal no pueda brotar en un don de Dios? Y así te enrola Manés en las filas de su causa al sostener que el mal trae su origen no de una naturaleza creada por Dios, sino de una naturaleza mala y, como Dios, eterna. Porque si dices que el mal trae su origen del libre albedrío, naturaleza buena, obra

CAPUT IX.—42. Audi tale aliud, immo gravius, ubi Manichaeis identidem suffragaris. «Evanuit», inquis, «originale peccatum, quia non potest mali radix in eo **[670]** quod donum Dei vocas locari». Quod ego vide quam manifesta veritate convincam. Nonne sensus hominis donum Dei est? Et tamen ibi locavit inimicus ille seminator radicem mali, quando peccatum homini serpentina fraude persuasit (cf. Gen 3,1-6). Nisi enim radicem mali humanus tunc reciperet sensus, nullo modo male suadenti accommodaretur assensus. Quid dicam de radice omnium malorum avaritia? Et ubi est haec, nisi in hominis anima? et quid est hominis anima, nisi donum Dei? Quomodo ergo tu dicis, nisi non considerando quid dicas, «radicem mali locari non posse in dono Dei»? Sed Manichaeus, cui per istas inconsideratas sententias tuas plurimum suffragaris, quid tibi dicat attende. Si esse rationalem creaturam, Dei donum est, et dicis locari non posse radicem mali in dono Dei; quanto probabilius dicitur, oriri non posse radicem mali ex dono Dei? Ac sic te suffragatore introducit Manichaeus radicem mali ex illa quam non a Deo creatam, sed Deo coaeternam fingit naturam mali. Quoniam si dixeris, ex libero arbitrio naturae bonae a Deo creatae ortam mali radicem (quod catholica veritas dicit); illis verbis tuis te facillime superat, ubi ais, «radicem mali locari non posse in dono Dei»: quia et liberum arbitrium procul dubio est

de Dios, doctrina que la Iglesia católica enseña, Manés puede oponerte tus mismas palabras: «La raíz del mal no puede ubicarse en un don de Dios», pues todo el mundo reconoce que el libre albedrío es un don de Dios. Y, al decir que «la raíz del mal no puede encontrarse en un don que viene de Dios», prestas tus armas al maniqueo contra ti mismo. En efecto, si, como dices, es imposible que el mal se encuentre en lo que por naturaleza es bueno, es imposible mayor, como pretende Manés, que el mal traiga su origen del bien. Y concluirá: el mal sólo puede venir del mal. La victoria le pertenece, si no se refuta tu error y el suyo. Mas la verdad de la fe católica triunfa de Manés, que en tus palabras triunfa de ti mismo. Si no triunfara de ti la verdad cuando afirmas que «la raíz del mal no puede existir en un don de Dios», tampoco triunfaría de Manés cuando afirma que el mal no puede venir de un don del Creador. Pero de ambos sale triunfadora la verdad, pues enseña que el pecado sólo puede enraizar y permanecer en una naturaleza racional, y ser naturaleza racional es un don de Dios; pero como es naturaleza, aunque mudable, ha sido creada de la nada por el inmutable y Bien sumo, puede, digo, la naturaleza creada abandonar el Bien increado, y es entonces cuando el mal encuentra en ella terreno abonado donde hundir sus raíces y permanecer, porque el mal es sólo privación del bien.

43. Además, cuando dices: «La razón prohíbe admitir que el mal venga del bien, y la injusticia de la justicia», repites palabras de los maniqueos. Afirman que el mal sólo puede venir del mal. Y en esto consiste su abominable doctrina, porque se

donum Dei. Ac per hoc cum «mali radicem in dono Dei locari non posse» dixisti, Manichaeo quod contra te diceret, tu dedisti. Quia si non potest in bono locari malum, quod tu dicis mihi; multo minus potest oriri ex bono malum, quod ille dicit tibi. Ac sic concludet, non esse malum nisi ex malo: ubi victor videbitur sibi, et erit profecto, nisi et illi resistatur et tibi. Veritas ergo fidei catholicae in his verbis vestris ideo vincit Manichaeum, quia vincit et te ipsum. Nam si te non vinceret dicentem, «non posse in dono Dei locari radicem mali»; multo minus Manichaeum posset vincere dicentem, non posse ex dono Dei oriri radicem mali. Sed ut vincat ambos, nec aliunde oriri, nec alicubi esse posse dicit radicem mali, nisi ex natura et in natura rationali; cui esse naturam rationalem non est nisi donum Dei: sed quoniam a summo atque incommutabili bono de nihilo facta est, ut esset, quamvis mutabile, tamen bonum; deficere a bono a quo facta est, hoc est ex illa, vel in illa radix mali: quia nihil est aliud malum, nisi privatio boni.

43. Iam porro ubi dicis: «Rerum ratio non sinit ut de bono malum et de iusto iniquum aliquid proferatur»; prorsus Manichaeorum verba dicis. Hoc enim asserunt, non posse malum proferri nisi de malo; et ibi tota eorum nefanda secta consistit, quia prius contendunt malum

apoya, ante todo, en el principio de que el mal no puede nacer de un bien. Y si les concedemos, como tú, esta premisa, nos quedamos sin armas para poder combatirlos. Porque decir que la injusticia no puede venir de la justicia, equivale a sentar como cierto que el mal no puede venir del bien. Pero la fe católica, opuesta a su doctrina y a la tuya, enseña que el mal viene de una naturaleza buena; la injusticia, de una naturaleza justa; porque el ángel y el hombre, que dieron origen a la injusticia y al mal, fueron, en un principio, justos y buenos. No podemos vencer a los maniqueos si no te forzamos a confesar que los males nacen de los bienes y que el mal no es una sustancia, sino un vicio en la sustancia creada, que puede perder lo que de bueno recibió, pues es naturaleza mudable al ser creada de la nada. Tal es la salud de la doctrina católica que extirpa el virus de la pestilencia maniquea.

44. Mi doctor Ambrosio, ensalzado por boca de tu doctor impío, en su obra *De Isaac et de anima* [52] dice: «¿Qué es el mal sino indigencia de bien?» Y en otro lugar: «El mal viene del bien. No hay males sin indigencia de bienes. Las cosas malas hacen brillar más las buenas. Luego la carencia de lo bueno es raíz de todo lo malo» [53]. ¿Ves cómo el bienaventurado Ambrosio refuta, con la verdadera razón de la fe, a los maniqueos? ¿Ves cómo, sin nombrarlos siquiera en su obra, pone al descubierto, en breves palabras, y con toda la fuerza de la verdad, su doctrina? He aquí, pues, a un hombre de Dios a quien, en un momento de maldito furor, injustamente calificas de maniqueo, y todo porque defiende, con todo el orbe, la existencia del pecado original, y con sus palabras presta poderosa ayuda a los defensores de la fe católica para que puedan combatir la doctrina de los maniqueos, de la que tú eres decidido protector. Grita Ambrosio contra los maniqueos: «Los males nacen de los bienes»; y tú, contra él, clamas a favor de los maniqueos: «Preciso sea malo lo que produce frutos malos o los hace aparecer malos». Dices: «La obra del diablo no puede pasar por la obra de Dios». Clamas: «La razón no permite enraizar el mal en la obra de Dios». Dices: «La razón prohíbe admitir que el mal venga de una cosa buena, o la injusticia de la justicia». Todo esto es lo que en alta voz clamas en favor de los maniqueos y contra la verdad de la fe católica, proclamada por boca de un sacerdote de Dios. Si te escuchamos a ti, vencen los maniqueos, que, silenciando otras palabras, dirán: «Si no permite la razón admitir que el mal venga de una cosa buena, no es del bien, como afirma Ambrosio, sino de una naturaleza mala, como tú sostienes, de donde viene el mal». Este es el abismo en el que te precipitas al no entender las palabras del Señor: *Un árbol bueno no puede producir frutos malos*. Texto que aplicas a la naturaleza del hombre o al matrimonio, instituido por Dios, y ha de entenderse dicho de la buena voluntad del hombre, que no puede dar frutos macados.

45. Es posible que tú u otro cualquiera diga: «¿Cómo un árbol cuyo autor es el hombre, esto es, la buena voluntad del

proferri non posse de bono. Quod si eis te auctore concesserimus, nihil nobis penitus remanebit, unde illorum nefaria dogmata redarguere valeamus. Hoc est autem: Iniquum de iusto; quod est: Malum de bono. Catholica igitur fides, ut et tibi et illis resistat, hoc dicit, non prolatum esse malum nisi de bono, et iniquum nisi de iusto. Quia prius angelus et homo, de quibus ista prolata sunt, boni erant uti**[671]**que et iusti. Non igitur resistimus Manichaeis nisi et a te obtineamus, non esse mala orta nisi ex bonis: nec ea mala substantias esse, sed substantiarum vitia creatarum, quibus deficiunt a bono quoniam mutabiles sunt, eo quod ex nihilo factae sunt. Haec est doctrinae catholicae sanitas, qua Manichaeae pestilentiae virus expellitur.

44. Unde ille doctor meus, tui etiam mali doctoris ore laudatus Ambrosius, in eo libro quem de Isaac et Anima scripsit: «Quid ergo est», inquit, «malitia, nisi boni indigentia?» Et iterum ait: «Ex bonis igitur mala orta sunt. Non enim sunt mala, nisi quae privantur bonis: per mala tamen factum est ut bona eminerent. Ergo indigentia boni, radix malitiae est». Vides quam vera catholicae fidei ratione redarguat beatus Ambrosius Manichaeos? Vides quemadmodum eos, quamvis in eadem disputatione non nominaverit, tamen ista sententiarum veritate ac brevitate convicerit? Ecce cui homini Dei propter originale peccatum, quod catholicus catholice asseruit, obicis nomine Manichaeorum instinctu maledici furoris opprobrium, qui contra suffragium, quod eis tu praestas, tam invictum ad eos debellandos catholicis disputatoribus praebet auxilium. Ille quippe adversus Manichaeos clamat: «Ex bonis mala orta sunt»; et adversus eum pro Manichaeis tu reclamas: «Necesse est malum esse, ex quo et per quod malus fructus apparuit»; et: «Per opus Dei opus diaboli transire non sinitur»; et: «In dono Dei radix mali locari non potest»; et: «Rerum ratio non sinit ut de bono malum, ac de iusto iniquum aliquid proferatur». Haec clamas pro Manichaeis contra vocem catholicae veritatis per sacerdotem Dei prolatam; ut si tu audiaris, Manichaei vincant, dicentes, ut alia taceam: «Si rerum ratio non sinit ut de bono malum aliquid proferatur»; non ergo ex bonis, sicut dicit Ambrosius, sed, sicut nos dicimus, ex mali natura orta **[672]** sunt mala. Ecce in quantam voraginem decidisti male intellegendo Dominum dicentem: *Arbor bona fructus malos non facit* (Mt 7,18); cum hoc non sit dictum de natura, vel de nuptiis, quas instituit Deus, sed de voluntate hominis bona, a qua non fiunt opera mala.

45. Sed ne forte vel tu, vel quispiam dicat: Quomodo de arbore

52 AMBROSIO, *De Isaac et anima:* PL 14,501-535 (c. a.387). Las referencias a Isaac son escasas; es, más bien, un tratado sobre el alma. Cf. G. PICCOLO, *Per lo studio della spiritualità ambrosiana. I sermoni «De Isaac et anima»:* La Scuola Cattolica 98 (1970) 32-74.

53 *De Isaac et anima* c.7,60: PL 14,551.

hombre, no puede dar frutos malos, y la naturaleza, obra de Dios, puede dar nacimiento a un árbol que dé malos frutos? Una obra del hombre, de la que sólo pueden nacer frutos buenos, ¿sería mejor que la obra de Dios, de la que puede nacer un árbol malo?» Para no caer en este error, presta atención a estas palabras de Ambrosio: «¿Qué es —pregunta— el mal sino una carencia del bien?» Por estas palabras se comprende que un árbol malo es una mala voluntad, porque se aleja del Bien sumo, y así el bien creado se ve huérfano del Bien creador, y la raíz del mal en él no es otra cosa que indigencia de bien.

Y un árbol bueno es una voluntad buena, porque por ella se convierte el hombre al Bien sumo e inconmutable, se llena de este bien y puede producir frutos buenos. Dios es, pues, el autor de todos los bienes; esto es, de la naturaleza humana y de la buena voluntad, que no es obra del hombre, sino que Dios actúa en él; porque, como dice la Escritura, *es el Señor el que prepara la voluntad.*

46. A tenor del plan que me impuse, veo que he de cumplir, con la ayuda de Dios, lo que prometí en tercer lugar; esto es, citar los textos que pueda encontrar de cuantos obispos católicos existieron antes que nosotros, a propósito de nuestro tema, para destruir tus vanas sofisterías y frágiles argumentos, que te hacen creer que eres hombre de agudo y penetrante ingenio. Pongo, pues, fin a este ya extenso libro e inicio el prólogo del siguiente.

quam facit homo, id est, voluntate bona non fiunt fructus mali; et de natura quam facit Deus, ipsa quae faciat fructus malos, nascitur arbor mala: quasi aliquid melius faciat homo, unde non possit malus fructus existere; quam est illud quod facit Deus, unde possit mala arbor existere? ne quis ergo sic erret, audiat diligenter Ambrosium dicentem: «Quid est malitia, nisi boni indigentia? Non enim sunt mala nisi quae privantur bonis; quia indigentia boni, radix malitiae est». Et hinc intellegat ideo esse arborem malam, voluntatem malam; quia defectus est a summo bono, ubi bonum creatum bono creante privatur, ut sit in eo radix mali nihil aliud quam indigentia boni. Arbor autem bona ideo est voluntas bona, quia per ipsam convertitur homo ad summum atque incommutabile bonum, et impletur bono, ut faciat fructum bonum. Ac per hoc Deus auctor est omnium bonorum, hoc est et naturae bonae, et voluntatis bonae, quam nisi Deus in illo operetur, non facit homo: quia praeparatur voluntas a Domino (cf. Prov 8, sec.LXX).

46. Sed iam ordinem dispositionis meae video postulare, ut faciam Deo donante, quod tertio loco me facturum esse promisi, hoc est, ut catholicorum, qui fuerunt ante nos, episcoporum sententiis, quascumque rebus de quibus agitur congruentes potuero reperire, vitreas argutias tuas, et fragilia, quibus tibi multum videris acutus et nitidus, argumenta confringam. Quod ab alio aggrediemur exordio, hic istius libri prolixitate conclusa.

LIBRO II

RESUMEN.—*Refuta Agustín las objeciones de Juliano, fundado en el argumento de la tradición. Nombra diez astros que brillan en la Iglesia del Señor: los obispos Ireneo, Cipriano, Reticio de Autún, Hilario de Poitiers, Gregorio de Nacianzo, Ambrosio de Milán, Basilio de Capadocia, Juan de Constantinopla, Inocencio de Roma y el presbítero Jerónimo, varón santo y docto.*

CAPITULO I

PLAN DE ESTE LIBRO

1. Entro ya en la materia que, según mi plan, me propuse desarrollar en tercer lugar. Con la ayuda de Dios, confío, ¡oh Juliano!, destruir tus ardides mediante testimonios tomados de los escritos de egregios obispos que con gran competencia han comentado las Sagradas Escrituras. No pretendo ahora hacer ver que su pensamiento acerca del pecado de origen armoniza con la fe católica, porque ya en la primera parte de esta obra quedó esto bien probado y es patente a cuántos ilustres doctores de la Iglesia y santos das el odioso nombre de maniqueos.

Demostraré, pues, que, con perversa intención de perjudicar, acusas de herejes ante los indoctos a los que con gran celo han defendido la doctrina y la fe de la Iglesia católica contra

LIBER II

[PL 44,671]

CAPUT I.—1. Nunc iam mihi aggrediendum est, quod tertio loco posui dispositionis meae, ut sententiis episcoporum, qui Scripturas sanctas ingenti gloria tractaverunt, tua, Iuliane, Domino adiuvante, machinamenta subvertam. Non ut eos ostendam secundum catholicam fidem de originali sensisse peccato; hoc enim iam in primis huius operis partibus feci, ut inde monstrarem, quot et quantis viris, Ecclesiae sanctis clarisque doctoribus, Manichaeorum crimen impingas; et cum me cupis apud imperitorum decolorare iudicia, eos qui catholicam fidem contra haereticos defenderunt, haeresis nefariae nomine accuses. Sed nunc argumenta ipsa vestra, quibus agitis ne hominum prima nativitas originali peccato creda-

los heterodoxos. Mi objetivo actual es refutar con palabras de estos santos doctores todos los argumentos que aducís para no creer que el hombre al nacer está contaminado por el pecado original. Y no dudo que el pueblo cristiano prefiera adherirse al sentir de estos eximios varones y no a vuestras profanas novedades [1].

2. Estos son vuestros formidables argumentos básicos con los que atemorizáis a los débiles y a los poco versados en las Escrituras para que no puedan contestar a vuestros razonamientos. Decís que nosotros, al confesar el dogma del pecado original, «reconocemos al diablo como creador de los hombres; condenamos el matrimonio; no admitimos que en el bautismo se perdonen todos los pecados; acusamos a Dios de injusticia y quitamos a los hombres la esperanza de llegar a la perfección». Estas son las consecuencias que sacáis si nosotros creemos que los niños nacen con el pecado del primer hombre y bajo el poder del diablo si no son regenerados en Cristo.

Decís: «El creador de los niños es el diablo, si traen su origen de la herida que el diablo causó a la naturaleza humana en el momento de su creación. Se condena el matrimonio si se afirma que hay en él algo que hace culpables a los que nacen

tur obstricta, eloquiis sunt redarguenda sanctorum. Quos **[672]** oportet ut populi christiani vestris profanis novitatibus anteponant, eisque potius eligant adhaerere quam vobis.

2. Haec sunt certe velut capita argumentorum quasi formidanda vestrorum, quibus terretis infirmos, et minus quam contra vos expedit, sacris Litteris eruditos. Dicitis enim: «Nos asserendo originale peccatum, diabolum dicere hominum nascentium conditorem, damnare nuptias, negare in Baptismo dimitti universa peccata, Deum crimine iniquitatis arguere, desperationem perfectionis ingerere.» Haec quippe omnia consequentia esse contenditis, si credamus nasci parvulos peccato primi hominis obligatos, et ob hoc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo. «Diabolus enim creat», dicitis «si ex hoc **[673]** vulnere creantur, quod diabolus naturae, quae primum condita est, inflixit humanae: et damnantur nuptiae, si aliquid unde damnabiles generantur, habere creduntur: nec omnia peccata dimittuntur in Baptismo, si aliquod in baptizatis

[1] La autoridad de los Padres es para Agustín decisiva contra Juliano. La pureza de su doctrina, la ortodoxia de su fe, la unanimidad en confesar la existencia del pecado original, convencen a todo el que no se obstine en el error, como el joven obispo de Eclana. Cf. GERMÁN MARTIL, *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana* (Madrid 1943). A pesar del tiempo transcurrido, es actual.

Los Padres son la voz de la Iglesia. Lo que aprendieron enseñaron, lo que recibieron transmitieron. Los Padres hablan en público, los fieles asienten. La *Ecclesia docens* y la *Ecclesia discens*, de acuerdo. La fe de los romanos tiene peso específico. Cf. *De grat. Christ. et de pecc. orig.* 2,8,9: PL 44,389; TRAPE, A., *La «Sedes Petri» in santo Agostino:* Miscellanea Piolanti II. Lateranum (Romae 1964).

en él. No se perdonan todos los pecados en el bautismo, si en los esposos bautizados permanece un vicio que transmiten a sus hijos, fruto de su unión. Y ¿cómo no va a ser Dios injusto, si a los bautizados perdona sus pecados personales, si condena a un niño creado por él, porque contrae un pecado ajeno, que ni conoce ni quiere, al nacer de unos padres a quienes les han sido perdonados todos sus pecados personales? Ni la virtud, que se opone al vicio, puede llegar a la perfección, pues los vicios connaturales no pueden desaparecer; de manera que no pueden considerarse como vicios. No peca el que no puede ser sino como ha sido creado».

3. Si con fiel solicitud indagarais estas cosas y no impugnarais, con la audacia de un infiel, verdades admitidas en todos los tiempos por la fe católica, sostenido por la gracia de Cristo, podías llegar un día a penetrar en los misterios escondidos a sabios y prudentes, pero revelados a los pequeñuelos. Y, aunque el Señor no quiere privar a nadie de la abundancia de sus dulzuras, las reserva, sin embargo, para los que le temen, plenifica a los que ponen en él su esperanza y no en sí mismos.

Nosotros decimos lo que dice la fe, de la que está escrito: *Si no creéis, no entenderéis.* No es el diablo, sino el Dios verdadero, verdaderamente bueno, el Creador de los hombres y el que de una manera inefable sabe hacer de las inmundicias cosas puras; ningún hombre nace limpio, y ha de permanecer bajo el dominio del espíritu impuro hasta ser purificado por el Es-

coniugibus remanet malum, ex quo generentur mali. Quemadmodum autem non est iniquus Deus, qui cum baptizatis remittat peccata propria, parvulum damnat, quia cum ab illo crearetur, nesciens nec volens etiam ex illis parentibus, quibus remissa fuerant, traxit aliena? Nec virtus, cui vitiositas intellegitur esse contraria, posse creditur perfici; quia ingenerata vitia incredibile est posse consumi: quae iam nec vitia deputanda sunt. Non enim peccat, qui non potest aliud esse quam creatus est».

3. Haec si fideli diligentia quaereretis, nec ea quae catholicae fidei veritate atque antiquitate fundata sunt infideli oppugnaretis audacia; in ea quae abscondita sunt sapientibus et prudentibus, et revelata sunt parvulis (cf. Mt 11,25), nutriti Christi gratia veniretis. Multa enim multitudo dulcedinis Domini, quam profecto non invidit, et tamen abscondit timentibus eum, perfecit autem sperantibus, non in se ipsis, sed in eo (cf. Ps 30,20). Nos ergo dicimus quod ea fides habet, de qua scriptum est: *Nisi credideritis, non intellegetis* (Is 7,9, sec.LXX); nec diabolum, sed Deum verum et vere bonum, esse hominum conditorem, munda etiam de immundis ineffabiliter operantem; quamvis hominum nemo mundus nascatur, et ideo donec mundetur Spiritu Sancto, sub spiritu

píritu Santo. Afirmamos más: no hay crimen en el matrimonio, cualquiera que sea la contaminación de la naturaleza, porque el bien del matrimonio se distingue del vicio de la naturaleza. Decimos: no hay en Dios iniquidad cuando castiga como merecen ya sea el pecado original, ya sean los pecados personales; pero sí se mostraría injusto y débil si admitiéramos que los hijos de Adán no fueran culpables del pecado de origen ni de pecados personales, y, sin embargo, permitiese o hiciese pesar sobre ellos un yugo pesado *desde el día de su nacimiento hasta el día de su retorno al seno de la madre de todos.* Ni debemos desesperar de alcanzar la perfección en la virtud ayudados por la gracia del que puede cambiar, mejorándola, y sanar la naturaleza, viciada desde su origen.

CAPITULO II

COMBATE AMBROSIO EL ERROR PELAGIANO

4. Cumplo mi promesa. No es mi intención refutar, por el testimonio de los santos, vuestros cinco argumentos uno por uno, en los que resumís todo cuanto se refiere a la cuestión que nos ocupa, y en los que largamente discutís contra la fe católica [2]. Rechazaré vuestras objeciones con textos de obispos ca-

immundo esse cogatur. Nec quantamcumque immunditiam naturarum, ullum crimen esse nuptiarum: bonum quippe discernitur proprium nuptiarum a quolibet vitio naturarum. Nec ullius reatum remanere peccati, qui non ea quae in Christo fit regeneratione solvatur; quamvis infirmitas restet, contra quam in se ipso constitutam regeneratus si proficit pugnet. Nec iniquus est Deus, cum peccatis sive originalibus sive propriis digna retribuit: magisque iniquus aut infirmus ostenditur, si *iugum grave super filios Adam, a die,* sicut scriptum est, *nativitatis eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium* (Eccli 40,1), sub quo iugo imago eius atteritur, aut ipse nullo vel originali vel proprio praecedente peccato, aut quilibet alius ipso imponit invito. Nec perfectio est desperanda virtutis, per eius gratiam, qui ex origine vitiatam mutare potest et sanare naturam.

CAPUT II.—4. Aggrediar igitur implere pollicitationem meam. Nec ista quinque argumenta vestra, ex quibus cuncta conectitis, quae in hac quaestione adversus catholicam fidem multipliciter disputatis, singillatim testimoniis sanctorum refutanda suscipiam: sed quantum potuerit eorum percuti et deici, etiam cum a me de litteris catholicorum episcoporum

[2] La fe es surtidor de verdades, principio de vida en Dios. Contra Juliano, Agustín se precia de salir siempre en defensa de esta fe. Cf. *C. Iul.* 6,33: PL 44,841; *Opus imp. c. Iul.* 1,86; 3,18: PL 45,1105.1254; Pelagio, Celestio, Juliano, son enemigos de la fe y, en consecuencia, herejes. Cf. *C. Iul.* 6,23: PL 44,836; *C. duas ep. Pelag.* 4,32: PL 44,636; *De anim. et eius orig.* 1,35: PL 44,494.

tólicos, y, según la naturaleza de sus testimonios me lo permita, pienso demoler y arrasar uno por uno vuestros argumentos o el conjunto en bloque. Como, por ejemplo, este del bienaventurado Ambrosio, tomado de su libro *De arca Noé:* «Por uno, el Señor Jesús, vino la salvación a las naciones; el único justo, que no lo sería, en medio de la corrupción del género humano, de no nacer de una Virgen, y si por este nacimiento milagroso no estuviera exento de la condenación común a todos los hombres. *En iniquidades he sido concebido y en delitos me parió mi madre,* dice el hombre tenido por el más santo de todos. ¿A quién llamar justo sino al que siempre estuvo libre de ataduras vinculantes de la madre naturaleza? Todos los hombres gemimos bajo la ley del pecado. Después de Adán reinó la muerte en todos. Venga un solo justo a la presencia de Dios, del que no sólo se pueda decir sin reservas que *no pecó con sus labios,* sino sencillamente que *no pecó* [3].

Di ahora, si te atreves, que el bienaventurado Ambrosio tiene al diablo por creador de todos los hombres que nacen por ayuntamiento de los dos sexos porque enseña que, a excepción de Cristo, por su concepción en el seno de una Virgen, se vio libre de la común condena de los hombres; todos los demás nacidos de Adán vienen al mundo con la cédula del pecado, siembra del diablo en el mundo. Acúsale de condenar el matrimonio porque enseña que sólo el hijo nacido de una virgen

singula proferentur, tantum percutietur atque deicietur, sive unum eorum, sive duo, sive plura, sive omnia, sicut valuerit quod proferetur. Veluti est il**[674]**lud in libro quem de Arca Noe conscripsit beatus Ambrosius: «Per unum», inquit, «Dominum Iesum salus ventura nationibus declaratur, qui solus non potuit iustus esse, cum generatio omnis erraret, nisi natus ex virgine generationis obnoxiae privilegio minime teneretur. *Ecce,* inquit, *in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea* (Ps 50,7), dicit is qui iustus prae ceteris putabatur. Quem igitur iam iustum dixerim, nisi horum liberum vinculorum, quem naturae communis vincula non teneant? Omnes sub peccato, ab Adam in omnes regnabat mors. Veniat solus iustus in conspectu Dei, de quo iam non cum exceptione dicatur: *Non peccavit in labiis suis* (Iob 1,22); sed: *Peccatum non fecit*» (1 Petr 2,22). Huic dic, si audes, quod diabolum fecerit hominum conditorem, qui utriusque sexus commixtione nascuntur; quandoquidem solum Christum, quia sit natus ex virgine, a vinculis obnoxiae generationis excepit, omnibus ceteris ex Adam sub peccati obligatione nascentibus; quod utique peccatum diabolus seminavit. Hunc damnatorem redargue nuptiarum, qui sine peccato natum solum dicit virginis filium. Istum negatorem percipiendae criminare virtutis, qui

[3] 1 Pe 2,22. Este fragmento que Agustín inserta aquí y en *Contra duas epistulas Pelagianorum* (4,11,29: PL 44,632) creen los Maurinos debe insertarse al final del capítulo tercero.

está sin pecado. Acúsale de haber negado sea al hombre posible progresar en la virtud porque afirma que desde el instante de su concepción llevan los niños el germen de los vicios connaturales al hombre. Dile lo que piensas me has dicho a mí con delicada firmeza en el primero de tus libros. «No pecan —dices— los que nosotros afirmamos que pecan, porque cada uno, no importa por quién sea creado, se encuentra en la necesidad de vivir según la condición en que fue creado, y nadie puede actuar contra su naturaleza». Di todo esto al bienaventurado Ambrosio, o di, junto con él, lo que con tanto orgullo y en términos tan injuriosos, procaces y petulantes has dicho de mí. Quizá se puede decir de Ambrosio que en sus palabras no infama el sacramento del bautismo, como si no hubiera en él plena remisión de pecados; ni acusa a Dios de injusticia, como si castigase en los hijos pecados ajenos, ya en los padres perdonados, porque en este pasaje no habla de los hijos de los bautizados.

Es cierto, Ambrosio no dice nunca que el diablo sea el creador del hombre, ni condena el matrimonio, ni cree que la naturaleza humana sea incapaz de progresar en la virtud; al contrario, reconoce y confiesa que existe un Dios supremo, soberanamente bueno, creador del hombre entero; esto es, alma y cuerpo; y honra el matrimonio en lo que tiene en sí de bueno y no arrebata al hombre la esperanza de alcanzar la perfección de la justicia. Quedan, pues, anulados vuestros tres argumentos por la autoridad de varón tan ilustre, y no puedes ya reprocharme por decir sobre el pecado original lo que él dice,

asserit ingenerari vitia generi humano in ipso conceptionis exordio. Et dic ei, quod adversus me in primo tuo volumine videris tibi satis apte acuteque dixisse: «Nec peccare eos omnino, qui peccare dicuntur: siquidem a quocumque creati sunt, secundum id quod creati sunt, necesse habent vivere, nec suae repugnare naturae.» Haec omnia dic Ambrosio, sive de Ambrosio, quae mihi tam superbe, tam contumeliose, tam promaciter et petulanter obiectas. (Nam his verbis suis infamare etiam Baptismatis sacramentum, quod in eo plena non fiat remissio peccatorum; et iniquum Deum facere, qui peccata in filiis damnat aliena, quae in parentibus relaxavit; fortasse non potest dici: quoniam cum haec loqueretur, non de baptizatorum propagine loquebatur.) Porro si sanctus Ambrosius non ex his erat, qui diabolum faciunt hominum creatorem, vel nuptias damnant, vel incapacem virtutis naturam opinantur humanam; sed ex his potius, qui Deum summum ac summe bonum totius hominis, id est, totius animae totiusque corporis agnoscunt et confitentur auctorem, et honorant in sui gradus bonitate coniugia, nec hominem perfecte iustificari posse desperant: haec interim tria vestra argumenta tanti illius **[675]** viri auctoritate subversa sunt, nec ulterius obicienda sunt nobis, qui de

sin atribuir al diablo la creación del hombre, ni condenar el matrimonio, ni considerar un imposible que el hombre alcance la perfección de la justicia.

CAPITULO III

Testimonios de Cipriano y Gregorio de Nacianzo

5. En relación con vuestros dos argumentos que se refieren al bautismo, vamos a ver en seguida qué dice este santo varón y cómo os aplasta con el ingente peso de su autoridad. Dice en su libro contra los novacianos [4]: «Todos los hombres nacemos en pecado y nadie es concebido sin pecado, como lo vemos por las palabras de David: *He sido concebido en iniquidades y en delitos me alumbró mi madre*. Por eso, la carne de Pablo era un cuerpo de muerte, como el mismo declara: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?* Pero la carne de Cristo no conoció pecado, y lo crucificó en su muerte para que de nuestra carne, degradada antes por la culpa, surgiese la justificación por la gracia» [5].

Bastan estas palabras para desarbolar de un golpe todos vuestros argumentos. Si todos, en efecto, en cuanto hombres, nacemos en pecado y nadie es concebido sin pecado, ¿por qué me acusas como si yo dijera que el diablo es creador del hom-

originali peccato ea dicimus, quae dixit ille, qui neque hominis creationem diabolo attribuit, neque nuptias condemnavit, neque iustitiae perfectionem in natura hominis desperavit.

Caput III.—5. De duobus vero residuis argumentis vestris, quae ad Baptismum pertinent, mox videbimus quid ille vir senserit, et quomodo vos ingenti mole auctoritatis obtriverit. Dicit enim in libro contra Novatianos: «Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, sicut habes lectum, dicente David: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea* (Ps 50,7). Ideo Pauli caro corpus mortis erat, sicut ipse ait: *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* (Rom 7,24). Christi autem caro damnavit peccatum, quod nascendo non sensit, quod moriendo crucifixit; ut in carne nostra esset iustificatio per gratiam, ubi erat ante colluvio per culpam». Hic sane omnia simul vestra argumenta subversa sunt. Si enim omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est: cur mihi ex hoc obicis, quod dicam diabolum hominum creatorem, cum hoc dicere me videas, quod ille dixit, qui hominum creatorem diabolum esse non dixit? Si

[4] La obra se titula *De paenitentia* (PL 16,485-546). Combate en dos libros la doctrina de los novacianos acerca del poder de la Iglesia de perdonar todos los pecados. Cf. R. Marchioro, *La prassi penitenziale nel IV secolo a Milano secondo s. Ambrogio* (Roma 1975).

[5] Ambrosio, *De paen.* 1,2,13: PL 16,490-491.

bre, si no he dicho otra cosa que lo que dice este doctor, que ni por sueños piensa en la posibilidad de que sea el diablo el creador del hombre? Si, pues, todo hombre viene al mundo bajo la ley del pecado, y David lo proclama cuando dice que *ha sido concebido en iniquidades y en delitos lo parió su madre,* y estas palabras no condenan el matrimonio, ¿por qué entonces me acusas de condenar el matrimonio y no te atreves a decirlo de Ambrosio? En consecuencia, si todos nacemos en pecado y nuestra misma concepción está viciada, con razón llama Pablo a su carne cuerpo de muerte, según sus palabras: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?* ¿Ves cómo Pablo quiere ser incluido en estas palabras? Su hombre interior se adeliciaba en la ley de Dios, pero en sus miembros sentía otra ley que luchaba contra la ley de su espíritu, y por eso llamaba a su carne «cuerpo de muerte». No habitaba el bien en su carne, y por eso, no obraba el bien que quería, sino que hacía el mal que odiaba. He aquí triturada vuestra causa, y, arrebatada como tamo que lleva el viento sobre haz de la tierra, desaparecerá de los corazones, que habíais empezado a deslumbrar, si es que quieren renunciar a todo espíritu de tozudez y controversia.

¿Es que Pablo no estaba bautizado? ¿O es que aún quedaba en él un resto de pecado original o de pecados personales cometidos por ignorancia o con plena advertencia, y no le habían sido perdonados del todo? ¿Por qué, pues, este lenguaje sino porque lo que yo escribí en mi libro, que te jactas de haber

quoniam hominis ortus in vitio est, ideo dicit David: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea* (Ps 50,7); nec accusat vox ista nuptiale consortium, sed originale peccatum: cur me damnatorem dicis esse nuptiarum, quod dicere non audebis Ambrosium? Si quoniam omnes homines sub peccato nascimur, et ipse ortus noster in vitio est, ideo Pauli caro corpus mortis erat, sicut ipse ait: *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* (Rom 7,24) iam tandem perspicis etiam se ipsum in his suis verbis voluisse intellegi Apostolum? Ipsius ergo interior homo cum condelectaretur legi Dei, videbat aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae, et propterea carnem suam corpus mortis esse dicebat. In ipsius ergo carne non habitabat bonum, propter quod non quod volebat, faciebat bonum; sed malum quod oderat, hoc agebat (cf. Rom 7,15-24). En tota vestra causa impulsa, prostrata, contrita, et sicut pulvis quem proicit ventus a facie terrae (cf. Ps 1,4), sic a cordibus eorum quos decipere coeperatis, si haec voluerint deposito studio contentionis cogitare, proiecta est. Numquid enim Paulus apostolus non erat baptizatus? aut aliquid ei vel originalium, vel propriorum, vel ignorantiae, vel scientiae remissum non fuerat peccatorum? Unde ergo talia loquebatur, nisi quia id quod dixi in libro meo, cui te respondisse gloria-

impugnado, es la verdad? La ley del pecado habita, en efecto, en los miembros de este cuerpo de muerte; se nos perdonan, sí, los pecados en el sacramento de nuestra regeneración espiritual, pero habita siempre en nuestro cuerpo de muerte; la mancha que nos hacía reos queda lavada en el sacramento, que confiere nueva vida a los fieles; pero permanece en nosotros y azuza las pasiones, contra las que han de combatir los fieles.

Esta doctrina arrasa hasta los cimientos vuestra herejía. Y esto hasta tal punto lo veis y teméis que para escapar al bloqueo de estas palabras del Apóstol ponéis sumo empeño en probar que no se trata en esta perícopa de la persona del Apóstol, sino de un judío cualquiera que vive aún bajo el imperio de la ley, no de la gracia, y, en consecuencia, ha de luchar contra las inveteradas costumbres de una vida licenciosa; como si la misma violencia de la costumbre desapareciese en el bautismo y los bautizados no tuvieran que luchar contra ella, y con tanto más ardor y coraje cuanto más agradables desean ser a los ojos de aquel que con su gracia les ayuda a salir vencedores del combate que han de sostener. Si con atención y sin contumacia consideras esta verdad, descubrirías en la misma fuerza de la costumbre cómo la concupiscencia no se nos imputa a pecado aunque permanezca en nosotros [6]. No se puede decir que no pasa nada en el hombre cuando se sienten los alfilerazos de su concupiscencia, aunque la voluntad no consienta en sus ape-

ris, omnino verum est? Lex quippe ista peccati, quae in membris est corporis mortis huius, et remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali: remissa scilicet, quia reatus eius solutus est Sacramento, quo renascuntur fideles; manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant et fideles. Hoc est omnino **[676]** quod funditus subruit haeresim vestram. Quod usque adeo videtis et timetis, ut non aliter ex his apostolicis vocibus exire conemini, nisi quanta potestis contentione asseveretis, non illic ipsius Apostoli accipiendam esse personam, sed adhuc sub lege, nondum sub gratia positi cuiuspiam Iudaei, contra quem suae malae conversationis consuetudo pugnaret: quasi vis ipsa consuetudinis deponatur in Baptismo, et non adversus eam confligant etiam baptizati, tanto fortius atque vehementius, quanto magis placere student oculis eius, cuius gratia adiuvantur, ne in tali certamine superentur. Quod si attente sine pervicacia considerare voluisses, profecto in ipsa etiam vi consuetudinis invenires, quomodo concupiscentia remittatur in reatu, et maneat in actu. Neque enim nihil in homine agitur, quando concu-

[6] Distingue Agustín entre *reato* y *acto.* ¿Que es reato? Obligación de sufrir un castigo. Pero el castigo supone culpa. En el bautismo se perdona la culpa *—transit reatu, manet actu—.* La concupiscencia permanece, como lo prueba la experiencia. Cf. *De nupt. et conc.* 1,32,37: CSEL 42,248-249 (PL 44,434); *C. duas ep. Pelag.* 1,13,26: PL 44,562; *De pecc. orig.* 39,44: PL 44,407; *Ench.* 42: PL 40,253; *De pecc. mer. et rem.* 1,26,39: PL 44,131. Cf. ORBE, R., *San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico:* RET (1941) 313ss.

tencias. Pero no es la fuerza de la costumbre lo que hace llamar San Pablo cuerpo de muerte a su carne, sino, como muy bien comprendió Ambrosio, porque todos nacemos en pecado y la misma concepción está viciada. En verdad que no duda el Apóstol le haya sido perdonado el pecado original en el bautismo; pero, al combatir contra los movimientos de la concupiscencia, y primero, temiendo sucumbir, luego no combatir tanto tiempo contra el enemigo aunque saliera triunfador, exclama: *¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor.* Sabía él que no podíamos ser curados de estos movimientos de la concupiscencia si no es por aquel que nos sanó por la regeneración espiritual del pecado de origen. Es innegable que la sienten todos los que combaten con vigor la libido, no sus panegiristas impúdicos.

6. En su tratado *De dominica oratione* escribe el gran triunfador Cipriano: «Pedimos se cumpla la voluntad de Dios en el cielo y en la tierra. Ambas peticiones pertenecen a la perfección de nuestra incolumidad y salud. Porque tenemos un cuerpo, que viene de la tierra, y un espíritu, que viene del cielo. Por eso pedimos a Dios se cumpla su voluntad en uno y otro, es decir, en el cuerpo y en el espíritu. Existe lucha sin cuartel entre la carne y el espíritu; la concordia cotidiana es una mutua discordancia, y así no podemos hacer lo que queremos, porque mientras el espíritu busca las cosas celestes y divinas, la carne codicia las terrenas y perecederas. Por eso pedimos a Dios restablezca, con su gracia y ayuda, la paz y la concordia entre estas dos partes de nuestro ser, para que la voluntad de Dios tenga cabal cumplimiento en la carne y en el espíritu, y así el alma conserve su vigor de regenerada. Es lo que abiertamente declara el Apóstol cuando dice: *La carne codicia contra el espíritu y el espíritu codicia contra la carne; los dos son entre sí contrarios, de suerte que no hacéis lo que queréis»* [7].

¿Ves cómo instruye al pueblo de bautizados este eximio doctor? ¿Qué cristiano ignora que la oración dominical es la plegaria de un bautizado? Con estas palabras se quiere dar a entender que para la conservación y salud de la naturaleza humana no es necesario que la carne sea separada del espíritu, como si estas dos partes, una vez curado el hombre del vicio de la discordia, no pudieran coexistir en paz, como Manés necea. Esto significa ser librado de este cuerpo de muerte: para que lo que antes era cuerpo de muerte, se convierta en cuerpo de vida por la muerte, que pone fin a la discordia, no a la naturaleza. Por eso se puede clamar con el Apóstol: *¿Dónde está, muerte, tu guerrear?*

No es en esta vida cuando se llega a la perfección, como lo declara el mismo mártir en su carta sobre la muerte. El Apóstol, dice, deseaba verse libre de las ataduras del cuerpo para estar con Cristo y no estar expuesto al pecado y a los vicios de la carne [8]. ¡Con qué cuidado habla en esta oración dominical con-

piscentiarum suarum, etiam quibus non consentit, stimulis inquietatur. Sed tamen non propter vim consuetudinis appellabat carnem suam corpus mortis Apostolus; sed propter quod rectissime intellexit Ambrosius, quia omnes sub peccato nascimur, et ipse ortus in vitio est. Huius vitii reatum iam sibi in Baptismate fuisse dimissum dubitare non poterat, sed contra eius inquietudinem pugnans, primum ab eo vinci subiugarique metuebat; deinde licet invicte, non diu pugnare, sed hostem non habere malebat, quando dicebat: *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum* (Rom 7,24-25): sciens eius gratia nos sanari ab isto concupiscentiali motu, qui nos ab eius originali reatu spirituali regeneratione sanavit. Hoc bellum quod in nobis ipsis adversum nos ipsos gerendum suscepimus, experiuntur in se, neque negare possunt, libidinis acerrimi expugnatores, non impudentissimi laudatores.

6. Denique dicit etiam victoriosissimus Cyprianus in epistola sua de Oratione dominica: «Fieri autem petimus voluntatem Dei in caelo et in terra: quod utrumque ad consummationem nostrae incolumitatis pertinet et salutis. Nam cum corpus e terra, et spiritum possideamus e caelo, ipsi terra et caelum sumus, et in utroque, id est in corpore et in spiritu, ut Dei voluntas fiat oramus. Est enim inter carnem et spiritum colluctatio, et discordantibus adversus se invicem quotidiana congressio, ut non quae volumus ipsa faciamus; dum spiritus caelestia et divina quaerit, caro terrena et saecularia concupiscit. Et ideo petimus inter duo ista ope et auxilio Dei concordiam fieri, ut dum et in spiritu et in carne voluntas Dei geritur, quae per eum renata est anima servetur. Quod aperte atque manifeste apostolus Paulus sua voce declarat: *Caro,* inquit, *concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem: haec enim invicem adversantur sibi; ut non quae vultis illa faciatis»* (Gal 5,17). Vide quemadmodum instruat baptizatum populum doctor egregius: (quod ad baptizatum enim pertineat oratio dominica, quis christianus ignoret?) ut humanam **[677]** incolumitatem salutemque naturae in hoc esse intellegant constitutam, non ut caro et spiritus, tanquam inter se naturaliter inimica, sicut Manichaeus desipit, separentur; sed potius tanquam ex vitio discordiae sanata concordent. Hoc est enim liberari a corpore mortis huius, ut vitae fiat, quod modo corpus est mortis, ipsa in eo morte moriente; fine discordiae, non naturae. Unde dicetur etiam illud: *Ubi est, mors, contentio tua?* (1 Cor 15,55). Quod non in hac vita perfici, idem quoque testis est Martyr in epistola de Mortalitate, ubi apostolum Paulum propterea dicit concupiscere dissolvi et esse cum Christo (cf. Phil 1,23), ut nullis iam fieret peccatis et vitiis carnis obnoxius. Quam vero

[7] CIPRIANO, *De dominica oratione* 16: PL 4,529-530.
[8] *De mortalit.:* PL 4,585.

tra vuestro dogma, porque en vuestra fuerza ponéis vuestra confianza! Oíd cómo se expresa: «En vez de confiar en nosotros mismos, pidamos a Dios haga reinar, con su divina gracia, la concordia entre carne y espíritu» [9]. Rima con lo que dice el Apóstol: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor.*

7. De estas verdades da testimonio San Gregorio (Nacianceno): «El alma —dice— se encuentra en trabajos y dificultades; y, cuando es hostilmente acosada por la carne, se refugia en Dios, pues sabe bien a quién debe pedir ayuda» [10]. Y para que nadie sospeche del obispo Gregorio en estas palabras sobre la hostilidad de la carne una naturaleza mala, según la absurda doctrina de los maniqueos, ve cómo sus sentimientos concuerdan en todos sus números con los de sus hermanos y colegas en el episcopado. Enseña, en efecto, que, si la carne codicia contra el espíritu, es para que una y otro se reúnan, al final de los tiempos, con su Creador después de librar rudos combates en la tierra; combates de los que ni los santos estuvieron inmunes durante su existencia.

Y en su *Apologético* escribe: «No menciono los combates que en nosotros libran nuestros propios vicios y pasiones, porque día y noche nos vemos asaeteados por rejones de fuego que

vigilanter adversus illud dogma vestrum, quo in vestra virtute confiditis, hoc in Oratione dominica exponit? Sic enim docet: «petendum id potius a Domino, quam de propriis viribus praesumendum, ut inter carnem ac spiritum non humana virtus, sed gratia faciat divina concordiam»: consonans omnino Apostolo dicenti: *Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum* (Rom 7,24-25).

7. His et sanctus Gregorius attestatur dicens: «Anima namque cum in laboribus fuerit et in angustiis, cum hostiliter urgetur a carne, tunc ad Deum refugit, et cognoscit unde debeat auxilium poscere». Ac ne quisquam in his verbis episcopi Gregorii hostiliter urgentem carnem, tanquam ex contraria natura mali, secundum Manichaeorum insaniam suspicetur; etiam ipse vide quemadmodum suis fratribus et condoctoribus concinat, docens non ob aliud adversus carnem spiritum concupiscere, nisi ut suo utrumque revocetur auctori post gravissimum in hac vita rei utriusque conflictum, in quo laborat omnium vita sanctorum. In libro quippe Apologetico: «Illorum vero», inquit, «verberum nondum facio mentionem, quibus intra nosmetipsos propriis vitiis ac passionibus impugnamur, et die noctuque ignitis stimulis corporis humilitatis huius et corporis

[9] *De orat. dom.* 16: PL 4,530.
[10] Cf. Gregorio Nacianceno, *Or.* 17,5,2: CSEL 46 p.199. La única diferencia entre la traducción de Rufino y la de Agustín es el verbo *agnoscit*, en el primero, y *cognoscit*, en el Obispo de Hipona. La identificación se debe a W. Ebowicz en *Identification de deux citations augustiniennes Contra Iulianum 2,2,7; Grégoire de Naziance, Or. 18,5:* ibid., VI XI 35; Cicerón, *Pro Caelio* 3,8: RETA 12 (1966) 261; Testard, M., *Saint Augustin et Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de s. Augustin* II: Répertoires des textes (París 1958).

atormentan nuestro cuerpo miserable; cuerpo de muerte ora de una manera solapada, ora a cara descubierta, cuando por todas partes nos incitan y encienden los halagos de las cosas visibles, y la viscosidad nos imana y como un hedor de estiércol circula por nuestras venas. Suma la ley del pecado, que habita en nuestros miembros y guerrea contra la ley del espíritu para esclavizar la imagen real que está dentro de nosotros con el fin de desvestirnos de nuestra primitiva condición divina. Por esto, apenas si se encontrará alguien que, a pesar de una conducta ajustada, durante largo tiempo, a los preceptos de una austera filosofía y por el conocimiento adquirido poco a poco sobre la nobleza del alma, enfoque los rayos de la luz que hay en él, unida ahora con el lodo y las tinieblas de su cuerpo, y los proyecte y refleje hacia Dios. Pero si, con la ayuda y la gracia de Dios, camina por la senda del bien, un día su cuerpo y su alma quedarán reunidos en su Creador; pues, tras larga y asidua meditación, se acostumbrará a elevar sus ojos al cielo y a despegarse de esta materia, a la que está fuertemente adherido y lo curva a las cosas de la tierra» [11].

Reconoce, Juliano, hijo mío, el consenso que reina en este lenguaje católico y no quieras desafinar en este concierto. Cuando dice San Gregorio: «Somos combatidos dentro de nosotros mismos por nuestros propios vicios y pasiones; noche y día nos asaetean rejones de fuego que atormentan este cuerpo miserable, cuerpo de muerte», habla un bautizado de los que están bautizados. Y cuando dice: «La ley del pecado que habita en nuestros miembros combate la ley del espíritu», habla un bau-

mortis urgemur, nunc latenter, nunc etiam palam provocantibus ubique et irritantibus rerum visibilium illecebris, luto hoc faecis cui inhaesimus, caeni sui fetorem venis capacioribus exhalante; sed et lege peccati, quae est in membris nostris, legi spiritus repugnante; dum imaginem regiam, quae intra nos est, captivam ducere studet: ut spoliis eius cedat, quidquid illud est quod in nos beneficio divinae ac primae illius condicionis influxit: unde vix aliquis fortasse longa se et districta regens philosophia, et paulatim nobilitatem animae suae recolens, naturam lucis quae in se est humili huic et tenebroso luto coniuncta, revocet ac reflectat ad Deum: vel si certe propitio Deo agat, utrumque pariter revocabit; si tamen longa et assidua meditatione insuescat sursum semper aspicere, et deorsum male trahentem ac degravantem materiam sibimet astrictam frenis arctioribus sublevare». **[678]** Agnosce, fili Iuliane, consonas catholicas voces, et ab eis desine dissonare. Cum dicit beatus Gregorius: «Intra nosmetipsos propriis vitiis ac passionibus impugnamur, et die noctuque ignitis stimulis corporis humilitatis huius et corporis mortis urgemur»; baptizatus loquitur, de baptizatis loquitur. Cum dicit: «lege peccati quae est in membris nostris legi spiritus repugnante» (cf. Rom 7,23); baptizatus loquitur, de

[11] Gregorio Nacianceno, *Or. Apol.* 2,91: PG 35,494. Utiliza la versión de Rufino.

tizado y a los bautizados. Lucha es ésta de fieles cristianos, no de infieles judíos.

Si no luchas, cree; si luchas, reconócelo; ataca con valor la rebelde soberbia del error pelagiano. ¿No ves, no distingues, no reconoces que en el bautismo se perdonan todos los pecados, pero que en los bautizados permanecen aún deseos que se han de combatir, como si existiese una especie de guerra civil que se ha de sostener contra los vicios? Vicios, cierto, que no se pueden imputar como pecados si no arrastran el espíritu a ilícitas acciones y no le hacen concebir y parir el pecado. Se deben hacer todos los esfuerzos para triunfar de estos enemigos que no cesan de combatirnos. No están fuera de nosotros; son vicios nuestros, pasiones nuestras que hemos de frenar, encadenar, sanar; pero, mientras se curan, males nuestros son. Y, si pierden virulencia a medida que progresamos en la virtud, no desaparecen del todo mientras vivimos en la tierra. Cesarán, sí, por completo cuando el alma piadosa parta de este mundo, y ya no revivirán en un cuerpo resucitado.

CAPITULO IV

Retorno a San Ambrosio

8. Retornemos a San Ambrosio. «La carne —dice— de Pablo era cuerpo de muerte, como él mismo lo grita: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?*» Así lo entendieron también Ambrosio, Cipriano, Gregorio, sin mencionar otros doctores de no menor autoridad. A esta muerte se le podrá decir

baptizatis loquitur. Christianorum est ista pugna fidelium, non infidelium Iudaeorum. Crede, si non pugnas; agnosce, si pugnas, et ista pugna rebellem quoque superbiam Pelagiani erroris expugna. Iamne discernis, iamne perspicis, iamne resipiscis, et in Baptismate fieri omnium remissionem peccatorum, et cum baptizatis quasi civile bellum interiorum remanere vitiorum? Non enim talia sunt vitia, quae iam peccata dicenda sint, si ad illicita opera spiritum concupiscentia non trahat et concipiat pariatque peccatum. Nec tamen extra nos sunt, quibus vincendis, cum in hoc certamine proficienter laboramus, instandum est; nostra sunt, passiones sunt, vitia sunt, frenanda, cohibenda, sananda sunt: sed dum curantur infesta sunt. Et si nobis ad meliora proficientibus, magis magisque minuuntur; tamen dum hic vivitur, esse non desinunt. Discedente hinc anima pia peribunt, in resurgente corpore non redibunt.

Caput IV.—8. Ergo ad beatum redeamus Ambrosium. «Etiam Pauli caro, inquit, corpus mortis erat, sicut ipse ait: *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* (Rom 7,24). Ita intellexit Ambrosius, ita Cyprianus, ita Gregorius, ut de aliis interim taceam simili praeditis auctoritate

al final de los tiempos: *¿Dónde está, muerte, tu agresividad?* Pero ésta es la gracia de los regenerados, no la de los engendrados. Porque, como añade San Ambrosio, «la carne de Cristo condenó el pecado, que él no pudo cometer en su nacimiento y muriendo crucificó». Al nacer no lo sintió en sí, al morir lo crucificó en nosotros. Por eso, la ley del pecado, en guerra contra la ley del espíritu, habitaba en los miembros del gran apóstol Pablo y se perdona en el bautismo, no desaparece. El cuerpo de Cristo estuvo exento de esta ley de la carne que codicia contra la ley del espíritu, porque la Virgen concibió sin estar sujeta a dicha ley. Pero, a excepción de María, ninguna otra mujer ha concebido sin estar sometida a esta ley, y, por eso, ningún hombre, excepto Cristo, está exento, en su primer nacimiento, de esta ley de la carne que combate contra la ley del espíritu.

Por esta razón, el venerable Hilario no tiene reparo en decir: «Toda carne viene del pecado». ¿Niega por esto que sea Dios autor de esta carne? Cuando decimos que la carne viene de la carne y que la carne viene del hombre, ¿negamos que venga de Dios? Viene, sí, de Dios, porque Dios la creó; viene del hombre, porque el hombre la engendra; viene del pecado, porque el pecado la corrompió. Mas Dios, que engendró un Hijo a él coeterno, pues *en el principio existía ya la Palabra,* por la que creó todo lo que no existía, creó, en la persona de su Hijo, al hombre sin defecto, haciéndole nacer en el seno de una virgen, sin concurso de varón. Por él es el hombre regenerado

doctoribus. Huic morti dicetur in fine: *Ubi est, mors, contentio tua?* (1 Cor 15,55). Sed regeneratorum est haec gratia, non generatorum. «Christi enim caro», quod adiungit Ambrosius, «damnant peccatum, quod nascendo non sensit, quod moriendo crucifixit»: nascendo non sensit in se, moriendo crucifixit in nobis. Lex itaque peccati repugnans legi mentis, quae in tanti quoque apostoli membris erat, remittitur in Baptismate, non finitur. Ex hac lege carnis repugnante legi mentis nihil Christi corpus attraxit; quia non ex illa Virgo concepit. Ex hac lege carnis repugnante legi mentis eamdem legem prima nativitate nemo non traxit; quia nisi ex illa mulier nulla concepit. Et ideo venerandus Hilarius, ex peccato esse omnem carnem non cunctatus est dicere: sed numquid ideo negavit ex Deo? Quomodo dicimus, et ex carne carnem, et ex homine carnem; numquid etiam sic negamus ex Deo? Ergo et ex Deo, quia creat; et ex homine, quia generat; et ex peccato, quia vitiat. Sed Deus qui genuit Filium sibi coaeternum, quod in principio Verbum erat, per quod creavit omne quod non erat, etiam ipsum creavit hominem sine vitio, non ex semine hominis per virgi**[679]**nem natum, in quo regenerat hominem generatum, sanatque vitiatum, a

después de su nacimiento; sana las heridas que le hacían culpable y, paulatinamente, la flaqueza que le queda.

Contra esta flaqueza del hombre regenerado, si tiene ya uso de razón, ha de luchar sin desmayo, como en combate que sostiene bajo la mirada y protección del Señor, porque *la fuerza brilla en la debilidad.* Y esto acaece cuando lo que en nosotros se aparta de la justicia es combatido por lo que en nosotros progresa hacia la justicia; para que en sucesivos avances, al triunfar, nuestro ser se mejore y no se deje, derrotado, resbalar por la pendiente del pecado. El niño, como aún no tiene uso de razón, no puede tomar parte, por propia iniciativa, ni en el bien ni en el mal; sus pensamientos no se inclinan a una u otra parte.

La razón, bien natural, y el mal del pecado de origen están en ellos como adormecidos; pero, a medida que los años avanzan y la razón se despierta, viene el mandato y revive el pecado. Y es entonces cuando, si son vencidos en el combate, serán condenados, y, si triunfan, serán salvos. No quiere esto decir que estarán libres de toda pena, aunque el niño abandone esta vida antes de despertarse el mal en él agazapado, porque el reato de este mal se contrae por generación y lo hace criminal, a no ser que por el sacramento de la regeneración se le perdone. Por esta causa son bautizados los niños, y no sólo para que puedan disfrutar de los bienes del reino de Cristo, sino para verse libres del reino de la muerte. Y eso sólo es posible «por aquel que en su carne condenó el pecado y en él no hizo presa al nacer, mas con su muerte lo crucificó; y así,

reatu statim, ab infirmitate paulatim. Contra quam regeneratus, si iam ratione utitur, illo spectante atque adiuvante velut in agone confligit: quia virtus in infirmitate perficitur (cf. 2 Cor 12,9), dum contra hoc nostrum quod a iustitia deficit, illo nostro quod ad iustitiam proficit dimicatur; ut vincente profectu totum surgat in melius, non vincente defectu totum vergat in peius. Parvulus vero, in quo adhuc rationis nullus est usus, voluntate quidem propria nec in bono est, nec in malo; quia nullam in alterutrum cogitationem versat, sed utrumque in illo consopitum vacat, et bonum naturale rationis, et malum originale peccati: sed annis accedentibus, evigilante ratione, venit mandatum, et reviviscit peccatum: quod adversus crescentem cum pugnare coeperit, tunc apparebit quid in infante latuerit, et aut vincit, et damnabitur; aut vincitur, et sanabitur. Non tamen ideo malum hoc nihil nocuisset, etiamsi priusquam in illo aparere coepisset, parvulus hac exisset e vita: quia reatus eiusdem mali, non quo reum malum est, sed quo reum facit in quo est, sicut generatione contrahitur, ita nisi regeneratione non solvitur. Hoc est propter quod parvuli baptizantur, ut non solum regni Christi fruantur bono, verum et a malo regni mortis eruantur. Neque hoc fieri potest, nisi per eum, qui «peccatum sua carne damnavit, quod

por gracia, hizo florecer en nuestra carne la justicia, donde antes, por el pecado, reinaba la inmundicia» [12].

9. En estas palabras de San Ambrosio vemos claro que el diablo no creó al hombre por bondad, pero sí lo vició con su malicia; que el mal de la concupiscencia no priva de su bondad al matrimonio; que en el sacramento del bautismo no queda sin lavar mancha alguna; que Dios no es injusto si, por ley de justicia, condena al que es culpable por ley del pecado, aunque esta ley, bajo cuyo imperio nace el hombre, no pueda hacer culpables a los renacidos en Cristo. Y, si es verdad que la virtud se perfecciona en la flaqueza, no podemos perder la esperanza de alcanzarla, pues la carne de Cristo, que condena y crucifica en su muerte lo que él no conoció, nos comunica, por gracia, la justicia, y en una carne donde antes reinaba el pecado.

Vuestros cinco argumentos no atemorizarán ya a los hombres, ni turbarán sus conciencias, ni os engañarán a vosotros mismos si prestáis fe a los obispos Ambrosio, Cipriano, Gregorio y a todos los santos e ilustres doctores de la Iglesia católica. Vosotros mismos sentís la ley del pecado que existe en los miembros del hombre carnal; ley que inspira a la carne apetencias contrarias a la ley del espíritu e impone, incluso a los santos bautizados, la necesidad de combatirlas sin tregua. ¿Contra qué luchar, si el mal no existe? Pero el mal no es sustancia, sino un defecto en la sustancia; mal no imputable a los que han sido regenerados por la gracia de Dios; mal que la gracia

nascendo non sensit, quod moriendo crucifixit; ut in carne nostra esset iustificatio per gratiam, ubi erat ante colluvio per culpam».

9. His itaque beati Ambrosii verbis, nec diabolus bonitate hominem creavit, sed hominem malignitate vitiavit: nec concupiscentiae malum nuptiarum abstulit bonum: nec in Baptismatis sacramento peccati alicuius reatus relinquitur insolutus: nec iniustus est Deus, qui cum damnat lege iustitiae, qui peccati lege fit reus, etiamsi ex illa natus est, quae parentem eius propterea iam reum facere non potest, quia renatus est. Virtus porro, quae in infirmitate perficitur, quare, si haec vera sunt, desperanda est; cum per carnem Christi, quae damnat peccatum quod nascendo non sensit, quod moriendo crucifixit, fiat etiam in carne nostra iustificatio per gratiam, in qua erat ante colluvio per culpam? Ac per hoc quinque ista vestra, in quibus maxime terretis homines, argumenta, nec alios poterunt perturbare, nec vos, si credatis Ambrosio, Cypriano, Gregorio, aliisque catholicis sanctis clarisque doctoribus, immo vero etiam vobis ipsis, legem peccati, quae inest hominis membris repugnans legi mentis (cf. Rom 7,23), **[680]** qua caro concupiscit adversum spiritum (cf. Gal 5,17), etiam baptizatis sanctis ingerere pugnandi necessitatem, contra quid nisi contra malum? non substantiam, sed substantiae vitium,

[12] AMBROSIO, *De paenit.* 1,3.13: PL 16,490-491.

nos ayuda a frenar; mal del que, por el don del Dios remunerador, hemos de ser definitivamente curados.

CAPITULO V

CONTINÚA AMBROSIO EN EL USO DE LA PALABRA

10. Acaso digas: «Si los bautizados tienen aún que sostener combates, es contra los malos hábitos contraídos en su vida anterior y no contra el mal que traen de su nacimiento». Si esto afirmas, sin duda ves ya y concedes que existe en el hombre algo malo que no ha desaparecido, sino sólo en su reato, que hace al hombre culpable y se borra en el bautismo. Mas como esto apenas influye en la solución de nuestra causa, a no ser que se demuestre que este mal en nosotros innato es una consecuencia del pecado del primer hombre, escucha lo que dice con toda claridad Ambrosio en su *Tratado sobre el evangelio de San Lucas,* al explicar, en formas muy diversas, estas palabras de Cristo: *En una misma casa estarán divididos tres contra dos y dos contra tres.* Escribe: «Se pueden entender estas palabras del alma y de la carne separadas del gusto, del tacto y del regodeo de la lujuria, los cuales, en una misma casa, están en lucha contra los vicios y pasiones que les asaltan, y así cuerpo y alma se someten a la ley de Dios y se apartan de la ley del pecado. Aunque la discordia haya sido introducida en nuestra naturaleza por la prevaricación del primer hombre, de suerte que, si cada uno ama sus apetencias, no pueden caminar juntos

Dei gratia nos regenerante non imputandum, Dei gratia iuvante frenandum, Dei gratia remunerante sanandum?

CAPUT V.—10. Sed ne forte dicas, contra hoc potius pugnare baptizatos, quod sibi ipsi prioris vitae mala consuetudine fecerunt, non contra id cum quo nati sunt: quanquam si hoc dicis, iam procul dubio cernis atque concedis, esse in homine aliquid mali, quod non ipsum, sed reatus qui ex illo contractus fuerat, auferatur in Baptismo: tamen quia parum est ad huius quaestionis absolutionem, nisi nobis ex peccato primi hominis ingeneratum esse monstretur, audi quid inde in alio loco expressius dicat sanctus Ambrosius in expositione Evangelii secundum Lucam, cum diversis modis, ab una tamen regula fidei non abhorrentibus, tractaret illum locum, ubi Dominus ait, in una domo dividi tres adversus duos, et duos adversus tres (cf. Lc 12,52). «Possunt etiam videri», inquit, «caro atque anima ab odore, tactu, gustuque luxuriae separatae in una domo se adversus incursantia vitia dividentes, subicientes se legi Dei, removentes se a lege peccati: quorum licet dissensio per praevaricationem primi hominis in naturam verterit, ut nequaquam sibi paribus ad virtutem studiis convenirent, tamen per crucem Domini Salvatoris, tam inimicitiis

hacia la virtud. Sin embargo, Cristo, nuestro salvador, nuestra paz, al descender del cielo, es para que abandonemos nuestras discordias y la ley cargada de preceptos, y por su cruz restableció la unión y concordia social e hizo de dos uno» [13].

Y en otro pasaje de la misma obra, cuando habla de un manjar espiritual e incorruptible, dice: «La sabiduría es alimento del alma de exquisita dulzura, pues no causa pesadez al cuerpo ni excita torpes movimientos, sino que la transforma en ornato de la naturaleza; y lo que antes era posada de todos los vicios, se convierte en santuario de virtudes. Esto sucede cuando la carne, recobrado el vigor primitivo de su naturaleza, renuncia a toda rebelión contra el espíritu y se deja gobernar a voluntad del alma que la gobierna. Tal era la carne cuando Dios le dio por morada la soledad secreta del paraíso; hasta que, infatuada por el veneno de la serpiente maligna, causa de su ruina, sintió hambre sacrílega, se olvidó de los preceptos divinos, grabados en su corazón por mano de Dios, y se apegó a sus voraces deseos. Por esto, el pecado debe su nacimiento al cuerpo y al alma, pues ambos son sus progenitores. Cuando el cuerpo fue tentado, sintió el alma una morbosa compasión. Si hubiese frenado el apetito de su cuerpo, hubiese, en su nacimiento, ahogado el pecado, que se comunicó, como por un acto de virilidad corporal, al alma, y, debilitado su vigor, quedó empreñada y parió pesadas cargas para los demás» [14].

quam etiam mandatorum lege vacuatis, in societatis concordiam congruerunt, posteaquam Christus e caelo pax nostra descendens fecit utraque unum» (cf. Eph 2,14). Rursus in eodem opere, cum de spirituali atque incorruptibili loqueretur cibo: «Etenim ratio cibus mentis est», inquit, «praeclaraque alimonia suavitatis, quae membra non oneret, neque in naturae pudenda, sed ornamenta convertat, cum libidinum volutabrum commutatur in Dei templum, diversoriumque vitiorum sacrarium incipit esse virtutum. Quod utique tunc facit, cum caro in naturam regressa vigoris sui agnoscit altricem, atque ausu deposito contumaciae, moderantis animae coniugatur arbitrio: qualis fuit cum inhabitanda paradisi secreta suscepit, antequam veneno pestiferi serpentis infecta sacrilegam famem sciret, divinorumque memoriam praeceptorum animae sensi[681]bus inhaerentem edacitatis studio praeteriret. Hinc peccatum manasse proditur, tanquam corpore animaque genitoribus, dum corporis natura tentatur, anima male sanae compatitur. Quae si appetentiam corporis refrenasset, in ipso ortu esset extincta origo peccati; quam velut virilis infusam corporis motu male feta anima, etiam sui vigore corrupto, alienis gravis oneribus parturivit».

[13] AMBROSIO, *In Lc.* 7,14: PL 15,1825.
[14] ID., *In Lc.* 7,142: PL 15,1826; P. ROLLERO, *L'influsso dell' «Expositio in Lucam» di Ambrogio nell'esegesi agostiniana:* Augustinus Magister II (París 1954) p.211-220; ID., *La «Expositio Evangelii secundum Lucam», di Ambrogio, come fonte dell'esegesi agostiniana* (Torino 1958).

11. En este pasaje, el doctor San Ambrosio, del que tu doctor hace grandes elogios, declara con toda nitidez y hasta la saciedad la naturaleza y origen del pecado original. ¿De dónde viene esta confusión primera y esta rebelión causadas contra el espíritu? Por la desobediencia de la carne, discordia que sólo la gracia de Dios puede sanar por Jesucristo nuestro Señor. Ves cómo la carne codicia contra el espíritu; ves de dónde viene esa ley que habita en nuestros miembros y lucha contra la ley del espíritu; ves cómo esta discordia entre carne y espíritu se ha convertido, por decirlo así, en una segunda naturaleza, cómo estas enemistades entre las dos partes de nuestro ser son fuente de todas las miserias que nos consumen, y a las que sólo la misericordia de Dios puede poner fin. No te opongas a mí, porque, si lo haces, considera a quién y a quiénes te opones. De mí has dicho «que todos mis esfuerzos tienden a no hacerme comprender»; y en algunos pasajes interpretas a tu talante mis palabras, abusando de los mermados de luces, y contestas a un breve opúsculo mío con la mole de tus cuatro libros.

Ambrosio derrama claridad, como un surtidor de luz, sobre todas estas cuestiones; no hay en sus palabras duda alguna para el lector, nieblas para el que escucha. Con toda claridad afirma que cuando grita el Apóstol: *¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?,* es porque todos nacemos en pecado y nuestra misma concepción está viciada. Dice muy claro que Cristo, el Señor, no tuvo pecado, porque al nacer de una virgen quedó libre de las ataduras de la esclavitud, común a la naturaleza humana; pecado que condenó en su nacimiento, sin contraer sus inmundicias. Dice muy claro que la discordia entre alma y cuerpo, consecuencia de la prevaricación del primer hombre, es como una segunda naturaleza. Dice muy claro que la carne, pocilga de lujuria, mesón de vicios inconfesable, se transforma en templo de Dios y santuario de virtudes cuando, retornando a la naturaleza y vigor perdidos, reconoce su dignidad, renuncia a toda lucha contra su espíritu, se deja dirigir con agrado por el alma que la gobierna y dice que así era el cuerpo cuando Dios le dio por morada la deliciosa soledad del paraíso hasta el día que se dejó babear por la serpiente, causa de su ruina. ¿Por qué andar cavilando en los libros que vas a escribir contra mí? Mira y atrévete a decir algo con el que, ya antes de nacer vuestra venenosa herejía, preparó la tisana con que neutralizar el veneno. Y, si todo lo dicho no es suficiente, escucha lo que escribe en el libro *De Isaac et anima:*

12. «Un buen jinete sabe frenar y retener los caballos indómitos y animar a los dóciles. Cuatro son los buenos alazanes: prudencia, templanza, justicia y fortaleza. Los salvajes son: ira, concupiscencia, temor e iniquidad» [15]. ¿Dice, por ventura, que un buen jinete sólo tiene caballos dóciles y ninguno salvaje? No. Dice: «Un buen jinete frena y retiene los indómitos y anima a los dóciles». ¿De dónde vienen los salvajes? Si decimos o creemos que son sustancias malas, favorecemos y nos adherimos a la locura de los maniqueos. ¡Lo que Dios no permita!

11. Hic certe apertissime atque satiatissime ille tam excellenter tui doctoris ore laudatus doctor Ambrosius declaravit, et quid esset, et unde esset originale peccatum, et unde contigerit illa prima confusio, quae inoboedientia carnis fuit dissentientis ab anima, quam discordiam sanat Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum. Vides unde caro concupiscat adversus spiritum, vides unde sit lex in membris repugnans legi mentis. Vides vertisse in naturam, animae carnisque discordiam, et per has inimicitias nobis abundare miserias, non nisi Dei misericordia finiendas. Noli iam mihi adversari: nam si adhuc facis, cui vel quibus simul adverseris, advertis. «Me» nempe «dixisti nihil magis laborare, quam ut non intellegar». Et in quibusdam locis sensus meos ad tuum potius interpretaris arbitrium, abutens tardiusculis cordibus hominum, qui te non intellegunt tacere potius noluisse, quam respondere potuissse uni meo, quattuor voluminibus tuis. Ecce fundit eloquentiae lucidum ac perspicuum flumen Ambrosius: non est ubi haereat lector, ubi caliget auditor. Manifestissime dicit Apostolum ideo dixisse: *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* (Rom 7,24). quia omnes sub peccato nascimur, et ipse ortus in vitio est. Manifestissime dicit, Dominum Christum propterea fuisse sine peccato, quod natus ex virgine vinculis obnoxiae generationis naturaeque communis minime teneretur, et damnasse peccatum quod nascendo non sensit. Apertissime dicit, quod dissensio carnis et animae per praevaricationem primi hominis in naturam verterit. Apertissime dicit, carnem libidinum volutabrum diversoriumque vitiorum tunc mutari in Dei templum sacrariumque virtutum, cum in naturam regressa vigoris sui agnoscit altricem, atque ausu deposito contumaciae, moderantis animae coniugatur arbitrio: qualis fuit cum inhabitanda paradisi secreta suscepit, antequam esset veneno pestiferi serpentis infecta. Quid adhuc adversus me quos libros moliaris, inquiris? Illum aspice, adversus illum aliquid aude, qui haeresis vestrae venenis antequam nascerentur, occurrit, et unde possent expelli, haec antidota praeparavit. Quae si satis non sunt, adhuc audi.

12. In libro de Isaac et Anima idem dicit: «Bonus ergo rector malos equos restringit et revocat, bonos incitat. Boni equi sunt quattuor: prudentia, temperan**[682]**tia, fortitudo, iustitia; mali equi: iracundia, concupiscentia, timor, iniquitas». Numquid ait: Bonus rector bonos equos habet, malos non habet? Sed ait: «Bonos incitat, malos restringit et revocat». Unde isti sunt equi? Nempe si eos substantias dicimus vel putamus, Manichaeorum favemus vel haeremus insaniae: quod ut absit

[15] AMBROSIO, *De Isaac et anim.* c.8,65: PL 14,553.

Si sentimos en católico, estos caballos salvajes son nuestros vicios y pasiones, rebeldes a la ley del espíritu por la ley del pecado. Vicios que habitan en nosotros y no podemos despojarnos de ellos y subsistirán en esta vida; cuando estén totalmente curados dejarán de existir. ¿Por qué no desaparecen en el bautismo? ¿No reconoces aún que la culpa pasa, la enfermedad permanece? No digo que después del bautismo no permanezca algo malo en nosotros, porque las pasiones que nos arrastran a obras malas son algo malo. Y no es porque permanezca en nosotros la flaqueza, como en las enfermedades que afligen a los caballos. Nuestra flaqueza es nuestra dolencia. Y no creamos que, al referirse a los caballos salvajes, haya querido Ambrosio dar a entender que la iniquidad no se perdona en el bautismo; porque esta iniquidad no es otra cosa que la inmundicia del pecado, que nos hace culpables desde el momento de cometer el pecado, pero que nos es perdonado y ya no existe, y la culpa permanece cuando se peca y pasa la acción. Da Ambrosio el nombre de iniquidad a esta ley de pecado, cuya inmundicia, que nos hacía ser criminales, es lavada en la fuente del bautismo; y la llama iniquidad porque es inicuo que la carne codicie contra el espíritu, aunque florezca con nuestra renovación la justicia, cuando lo justo es que el espíritu codicie contra la carne y no realicemos las obras de la carne. De esta justicia pretende hablar Ambrosio cuando menciona los caballos domesticados.

13. Escucha aún lo que escribe en su obra *El paraíso:* «Es posible haya dicho San Pablo que *oyó palabras arcanas que el*

a nobis, catholice istos equos intellegimus vitia nostra, quae legi mentis ex lege peccati resistunt. Non a nobis haec vitia separata, alicubi alibi erunt, sed in nobis sanata nusquam erunt. Verumtamen quare non in Baptismate perierunt? An nondum fateberis, quod reatus eorum perierit, infirmitas manserit: non reatus quo ipsa rea fuerant, sed quo nos reos fecerant in malis operibus, quo nos traxerant? Nec ita eorum mansit infirmitas, quasi aliqua sint animalia quae infirmantur: sed nostra infirmitas ipsa sunt. Nec in his equis malis iniquitatem nominasse putandus est illam, quae deletur in Baptismo: illa namque peccatorum quae fecimus, fuit, quae cuncta remissa sunt, atque omnino iam non sunt, quorum reatus manebat quando ipsa fiebant atque transibant. Istam vero legem peccati, cuius manentis reatus in sacro fonte remissus est, propterea vocavit iniquitatem, quia iniquum est ut caro concupiscat adversus spiritum: quamvis adsit in nostra renovatione iustitia; quia iustum est ut adversus carnem spiritus concupiscat, ut spiritu ambulemus, et concupiscentias carnis non perficiamus. Hanc quippe iustitiam nostram inter bonos equos invenimus nominatam.

13. Audi adhuc quid dicat in libro quem scripsit de Paradiso. «Fortasse», inquit, «ideo dixit Paulus: *Quae non licet homini loqui*» (2 Cor

hombre no puede expresar [16] porque vivía aún en su cuerpo, esto es, sentía las pasiones en su cuerpo y la ley de la carne, que combatía contra la ley de su espíritu». Y en otro lugar: «Cuando dice la Escritura que la serpiente era la más astuta entre todos los animales, ya sabes de quién habla; esto es, se trata de nuestro enemigo, que tiene la sabiduría de este mundo; porque la voluptuosidad y el amor de los placeres diversos se llaman sabiduría, pues *existe una sabiduría de la carne, enemiga de Dios»* [17]. «Y los que sueñan con los placeres son astutos en procurarse sensaciones venusinas diversas. Si se entiende, pues, por sabiduría de la carne el disfrute del placer, cierto, esta sabiduría es contraria a la ley de Dios y enemiga de nuestra alma. Esto hace decir a San Pablo: *Veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza a la ley del pecado»*. A qué placeres se refiere este doctor es claro; para que lo entendamos cita el testimonio del Apóstol: *Veo otra ley en mis miembros contraria a la ley de mi espíritu, que me esclaviza a la ley del pecado.* De esta concupiscencia haces tú grandes elogios, aunque condenas sus excesos. Y con tu actitud confiesas lo que es; pero con tantos rodeos, que la defiendes y alabas si es moderada, como si esta moderación constituyese su esencia, y no el espíritu, que lucha contra sus embestidas. Y contra esta concupiscencia, tu protegida, luchaba con virilidad aquel que gritó: *Veo otra ley en mis miembros*

12,4), «quia erat adhuc in corpore constitutus, hoc est, videbat istius corporis passiones, videbat legem carnis suae repugnantem legi mentis suae». Itemque in eodem: «Cum dicit», inquit, «sapientiorem serpentem (cf. Gen 3,1), intellegis quem loquatur, id est, illum adversarium nostrum, qui tamen habet sapientiam huis mundi. Sed et voluptas atque delectatio bene sapiens dicitur; quia et carnis appellatur sapientia; sicut habes: *Quia sapientia huius carnis inimica est Deo»* (Rom 8,7). «Et ad exquirenda delectationum genera astuti sunt, qui appetentes sunt voluptatum. Sive ergo», inquit, «delectationem intellegas, quaedam est divino adversa mandato, et inimica sensibus nostris. Unde sanctus Paulus ait: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati»* (ib., 7,23). Qualem voluptatem dicat hoc loco iste doctor, in promptu est, quia ut intellegeremus, adhibuit Apostoli testimonium dicentis: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati.* Haec est voluptas illa suscepta tua, quamvis et tu reprehendas eius excessum. Ubi qualis sit, plane fateris: sed tantis verborum ornamentis eam moderatam defendis et laudas, quasi istum modum sibi **[683]** ipsa constituerit, et non spiritus qui adversus eius impetum concupiscit. Adversus quem fortiter stabat ille, qui clamabat: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi*

[16] Ambrosio, *De paradiso* 13,53: PL 14,317.
[17] Id., ibid., 12,14: PL 14,318.

que lucha contra la ley de mi espíritu. Si no se pone cuidado en frenar sus rebeldes movimientos, ¿en qué inmundicias no acaba? ¿A qué precipicios no arrastra? Pero en lo que ahora insisto es que no se trata de un judío, como vosotros decís, sino del mismo Pablo, como afirma Ambrosio, cuando escribe: *Siento en los miembros de mi cuerpo otra ley que combate la ley de mi espíritu y me esclaviza a la ley del pecado.* Y en otro pasaje del mismo libro se expresa así el santo doctor: «Pablo ha de sostener rudos combates, y siente en los miembros de su cuerpo la ley de su carne, que lucha contra la ley de su espíritu y lo esclaviza bajo la ley del pecado». No presume de sus fuerzas; confía en la gracia de Cristo para verse libre de este cuerpo de muerte. ¿Cómo dices tú que un sabio no puede pecar? Pablo afirma: *No hago el bien que quiero, sino que hago el mal que no quiero.* Y ¿piensas que la ciencia puede ser útil al hombre, cuando, por el contrario, sólo hace aumentar el pecado?» [18]

En la misma obra se dirige a todos nosotros el santo doctor, y, tomando a su cargo la defensa común, dice: «Lucha la ley de la carne contra la ley del espíritu, y debemos trabajar y sudar para sujetar nuestro cuerpo y reducirlo a servidumbre y sembrar realidades del espíritu» [19].

14. Y en otro de sus libros, titulado *El sacramento de la regeneración* o *La filosofía* [20], escribe: «Muerte feliz que nos rescata del pecado para remodelarnos en Dios. *El que está muerto, justificado está del pecado».* ¿Querrá decir que aquel que muere está libre de pecado? De ninguna manera, porque quien muere en pecado permanece en pecado. Sólo queda justificado del pecado aquel a quien se le perdonan todas sus culpas por el bautismo.

¿Tienes algo que responder a esto? ¿No ves cómo se expresa este venerable varón cuando dice que en el bautismo ha lugar una muerte dichosa al perdonársele todos los pecados? Escucha aún algo que no te agradará oír. «Vimos —dice— cómo se muere místicamente; examinemos ahora cómo debe ser la sepultura; porque no basta que mueran los vicios; es preciso se marchite la lozanía del cuerpo, se desbarate el entramado de todas las ataduras carnales y se corte el nudo de todo uso corporal. Que nadie se jacte de haber reformado su conducta, de haber recibido místicos preceptos y de someter su espíritu a normas de continencia. No hacemos lo que queremos, sino que hacemos lo que odiamos. Muchos males obra en nosotros el pecado. *Contra nuestro querer, con frecuencia, resucitan,* pujantes los placeres. Hemos de luchar contra la carne. Contra ella lucha San Pablo cuando exclama: *Siento otra ley en mis miembros contraria a la ley de mi espíritu, que me esclaviza a la ley del pecado.* ¿Eres tú, acaso, más fuerte que Pablo? No confíes en tu carne amansada; da fe al Apóstol, que grita: *Sé que no habita en mí, esto es, en mi carne, el bien que quiero;*

mentis meae. Iste repugnantis impetus si laxetur, in quae declinabit immunda? in quae non pertrahet et praecipitabit abrupta? Verum nunc, quod potius instat, ecce non secundum vos quicumque Iudaeus, sed secundum beatum Ambrosium de se ipso Paulus apostolus dicit: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati.* Rursus in eodem opere alio loco idem doctor: «Impugnatur», inquit, «Paulus, et videt legem carnis suae repugnantem legi mentis suae, et captivantem se in lege peccati; nec de conscientia sua praesumit, sed per Christi gratiam confidit se a mortis corpore liberandum: et tu quemquam opinaris scientem non posse peccare? Paulus dicit: *Non enim quod volo facio bonum; sed quod nolo malum, hoc ago»* (Rom 7,19): «et tu arbitraris homini prodesse scientiam, quae delicti augeat invidiam?» Itemque in ipso opere idem ipse episcopus ad omnes nos referens eloquium, causamque communem sedulo agens: «Repugnat enim lex carnis», inquit, «legi mentis, et laborandum nobis est ac desudandum, ut castigemus corpus et servituti redigamus, et quae sunt spiritualia seminemus».

14. In alio quoque libro suo, de Sacramento regenerationis, vel de Philosophia quem scripsit, ita loquitur: «Beata igitur mors quae nos peccato eripit, ut reformet Deo. *Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato»* (Rom 6,7). «Numquid naturae fine», inquit, «iustificatur a peccato aliquis? Non utique: quoniam qui peccator moritur, in peccato manet; ille autem iustificatur a peccato, cui per Baptismum peccata omnia remittuntur». Habesne ad ista quod dicas? Videsne quemadmodum expresserit vir venerabilis, in Baptismo fieri hominis mortem beatam, ubi remittuntur peccata omnia? Sed attende aliud, attende quod non vis. «Advertimus», inquit, «cuiusmodi sit mors mystica: nunc consideremus cuiusmodi sepultura esse debeat. Non enim satis est ut moriantur vitia, *nisi marcescat corporis luxus, et omnium vinculorum carnalium compago* solvatur, omnis nodus corporei laxetur usus. Nemo sibi blandiatur, quod aliam figuram induerit, mystica praecepta acceperit, ad continentiae disciplinam applicuerit animum. Non quod volumus, hoc agimus; sed quod odio habemus, hoc facimus. Multa operatur in nobis peccatum. Nobis reluctantibus redivivae plerumque voluptates resurgunt. Luctandum nobis est adversus carnem. Luctatus est adversus eam Paulus; denique ait: *Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati.* Numquid tu», inquit, «fortior Paulo? Nec tanquam sedulae carni tuae confidas, et te ei credas, cum Apostolus clamitet: *Scio enim quia non habitat in me, id est in carne mea, bonum: nam velle adiacet mihi, perficere* **[684]** *autem bonum non*

[18] AMBROSIO, *De paradiso* c.12 n.60: PL 14,324.
[19] Ibid., c.15.
[20] AMBROSIO, *De sacramento regenerationis sive de Philosophia.* Obra perdida, conocida sólo por las citas de San Agustín. Cf. P. A. BALLERINI, *S. Ambrosii opera* t.4 (Milano 1879) p.247-337.

porque querer el bien está a mi alcance, pero no el realizarlo, pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Y, si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí».

¡Oh Juliano! Sea la que sea la obstinación de tu alma y tu contumacia en defender contra nosotros el error de Pelagio, el bienaventurado Ambrosio ha hecho brillar la verdad ante tus ojos con tanta nitidez, evidencia y autoridad que si ni la razón, ni la reflexión, ni otra cualquier consideración de índole religiosa, humanitaria o de piedad que debiera conmover tu espíritu no es capaz de hacerte abandonar tu pertinacia, te muestre, al menos, cómo uno de los mayores males del hombre es comprometerse en una causa en la que no es lícito permanecer y de la que se siente rubor en retractarse. Tal pienso debe ser la situación de tu espíritu. ¡Ojalá triunfe en tu corazón la paz de Cristo y una saludable penitencia lleve la palma sobre tu culpable pudor!

CAPITULO VI

Testimonios de Ambrosio, Crisóstomo y Cipriano

15. Presta, por favor, un poco de atención, y verás cómo de esta ley de pecado, cuyos embates el hombre mortal casto ha de sufrir y la continencia conyugal trata de moderar, y la concupiscencia de la carne y la voluptuosidad que alabas, lanza, cuando se excita, violentos ataques contra la fortaleza de la voluntad, aunque no consiga realizar acto alguno al verse frenada.

invenio. Non enim quod volo facio bonum; sed quod nolo malum, hoc ago. Si autem quod nolo, hoc ago; iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum» (Rom 7,23.18-20). Quantalibet feraris animi obstinatione, Iuliane, quantalibet adversus nos pervicacia pro Pelagiano errore consistas; tanta per beatum Ambrosium circumvallaris rerum evidentia, tanta verborum eius manifestatione contunderis, ut profecto, si nulla te ratio, cogitatio, consideratio religionis, pietatis, humanitatis, atque in te ipso advertendae veritatis a pertinaci intentione revocaverit, ostendas quantum in malis humanis valeat, eo quemquam fuisse progressum, ubi manere non libeat, unde redire iam pudeat. Sic enim credo te affici, cum ista legeris. Sed o si pax Christi in tuo corde vincat, et bona paenitentia de mala verecundia palmam ferat!

Caput VI.—15. Sed iam nunc parumper attende, quomodo ex ista lege peccati, cuius motum mortalitas etiam continentium cogitur ferre, cui modum castitas nuptiarum laborat imponere, ubi concupiscentia carnis, voluptasque, quam laudas, contra propositum voluntatis agit suos impetus, cum excitatur, etiamsi actus non peragit, cum frenatur: attende

Atiende un momento, y verás qué dice San Ambrosio en el mismo libro *Sobre el Sacramento de la regeneración* o *La filosofía,* en el que declara que todos los hombres, que son engendrados por esta ley del pecado, «la sabiduría —dice— construyó una casa con mesa bien abastecida de sacramentos celestiales, en la que el justo disfruta de un alimento de divinos deleites y paladea el vino generoso de la gracia si goza de la abundancia de sus buenas obras. Estos son los hijos que David anhelaba engendrar, mientras sentía horror a una unión carnal; y por eso desea ser purificado en las aguas de una fuente sagrada y lavar las manchas carnales y terrenas con la gracia espiritual. *He sido* —dijo— *concebido en iniquidades y en delitos me alumbró mi madre.* Al tener Eva un mal parto, dejó a las mujeres la triste herencia de concebir como ella; de suerte que todos los hombres, fruto de una concupiscencia voluptuosa, formados con sangre de iniquidad en el seno de sus madres, envueltos en amplia túnica de miserias, patrimonio común de todos, han contraído la mancha del pecado antes aún de respirar el aura vital» [21].

Si te queda un átomo de sentido común, debes comprender lo que sobre esta voluptuosidad concupiscente, de la que eres su panegirista, dice este venerable doctor San Ambrosio, a quien tu maestro le prodiga tan grandes elogios, cosa que no me canso de repetir. Todos los hombres, fruto del placer que acompaña a la concupiscencia, formados con sangre de iniqui-

ergo paulisper, quomodo ex hac lege peccati omnem generari hominem, et ideo trahere originale peccatum, sanctus eloquatur Ambrosius in eo ipso de Sacramento regenerationis, sive de Philosophia libro suo. «Est», inquit, «domus quam sapientia aedificat (cf. Prov 9,1), et mensa caelestibus referta sacramentis, in qua iustus cibum divinae voluptatis epulatur, suavem gratiae potum bibens, si perpetuorum meritorum uberi posteritate laetetur. Hos filios generans David partus illos corporeae commixtionis horrebat, et ideo mundari sacri fontis irriguo desiderabat, ut carnalem ac terrenam labem gratia spiritualis ablueret. *Ecce,* inquit, *in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea»* (Ps 50,7). «Male Eva parturivit, ut partus relinqueret mulieribus hereditatem, atque unusquisque concupiscentiae voluptate concretus, et genitalibus visceribus infusus, et coagulatus in sanguine, in pannis involutus, prius subiret, delictorum contagium, quam vitalis spiritus munus hauriret». Si te non deseruit qualiscumque saltem sensus humanus, vides quid de concupiscentiae voluptate, hac ipsa cui praebes impudentissimum patrocinium, pronuntiaverit, tui, quod saepe dicendum est, doctoris testimonio praedicatus, tam memorabilis doctor Ambrosius: quod ea quisque concretus, ea genitalibus visceribus infusus, ea coagulatus in sanguine; et in pannis, non utique laneis, aut lineis, aut huiuscemodi talibus, qualibus iam nati

[21] Cf. nt.20.

dad en el seno de sus madres, envueltos en pañales no de lino, lana o telas semejantes, en las que suelen ser envueltos los niños, sino en los amplios pliegues de una miseria común, han contraído la mancha del pecado antes aún de haber respirado el aura vital, que es como un manantial inmenso de alimento común y perpetuo en el que se abreva la vida, y los niños, después de vivir ocultos en el seno materno, empiezan a respirar y a llorar por el pecado contraído antes de su nacimiento. Luego, ¿no se ruborizarían aquellos hombres primeros al sentir despertarse en sus cuerpos el movimiento de esta concupiscencia carnal, que los evidenció culpables e hizo sufrir a sus hijos el castigo de sus padres? ¡Ojalá que así como ellos sintieron pudor al ver sus partes íntimas desnudas, partes en las que el movimiento de la carne se hace patente, así tú, obediente a los postulados de la fe católica, debieras sentir sonrojo por alabar lo que causa rubor!

16. Advierte lo que en su libro *El Paraíso* escribe este santo doctor a propósito del vestido tejido con hojas de higuera: «Lo que es más grave —dice— es que Adán, en vez de taparse con hojas, debió cubrirse con el peto de la castidad. Se dice que los riñones, en torno a los cuales ponemos ceñidor, contiene ciertas semillas aptas para la generación. Fue, pues, inútil que Adán se ciñera ciertas partes con hojas, porque indicaba así no el fruto venidero de una futura generación, sino cierta especie de pecados» [22].

Estas palabras del santo varón anulan tus estudiados razonamientos, muy extensos, con los que pretendes hacernos creer

obvolvuntur infantes, sed pannis vitiatae originis tanquam hereditariis involutus, prius subeat contagium delictorum, quam vitalis huius aeris auram spirando percipiat: in quem velut immensum fontem communis et non desistentis alimenti, post occulta spiramenta viscerum maternorum, qui nascitur, funditur; in ortu ploraturus reatum, quem contraxit ante ortum. Ergone ex hu**[685]**ius concupiscentiae motu illi non erubescerent homines primi, quo et ipsi apparebant noxii, et eorum filii peccato parentum praenuntiabantur obnoxii? Utinam sicut illi erubuerunt eas partes corporis, in quibus libidinis inoboedientiam sentiebant, nudas relinquere; ita tu fidei catholicae oboediens erubesceres erubescenda laudare!

16. Quid autem etiam de ipso ficulneorum tegmine foliorum in libro de Paradiso idem ipse scripserit doctor adverte. «Quod igitur gravius est», inquit, «hac se Adam interpretatione succinxit eo loco, ubi fructu magis castitatis se succingere debuisset. In lumbis enim quibus praecingimur, quaedam semina generationis esse dicuntur: et ideo male ibi succinctus est Adam foliis inutilibus, ubi futurae generationis non fructum futurum, sed quaedam peccata signaret». Hic certe frustravit iste vir sanctus tam elaboratam disputationem tuam nimisque sollicitam, ne

[22] AMBROSIO, *De paradiso* c.13,67: PL 14,325.

que, si Adán y Eva cubrieron sus desnudeces, no fue porque sus ojos se hayan abierto después del pecado. Con una increíble locuacidad vas contra el sentir de todos y quieres entontecernos con tu charlatanería. ¿Qué más usual que el ajustarse a la cintura una especie de ceñidor, que los griegos llaman περιζώματα y el vulgo taparrabos? Este hombre de Dios, cuya doctrina te asfixia, se explica en un tema oscuro y nos hace ver se trata de algo que todos comprendemos. Repito sus palabras: «Se dice que los riñones, en torno a los cuales ponemos un ceñidor, contiene ciertas semillas aptas para la generación. Fue, pues, inútil que Adán se tapara ciertas partes con hojas, porque indicaba así no el fruto venidero de una generación futura, sino cierta especie de pecados».

¿Tienes algo que oponer a esto? He aquí de dónde viene a los descendientes de Adán la confusión, el ceñidor tejido de hojas, el pecado original.

17. San Juan, obispo de Constantinopla, cuanto lo permite el pudor, explica con claridad en dos palabras qué fue lo que a nuestros padres hizo enrojecer. «Se taparon con hojas de higuera, lo que era símbolo de su pecado». ¿Quién no comprende cuál es el símbolo de su pecado que el pudor forzó a cubrir la región de los riñones, a los que antes del pecado estaban desnudos y no sentían sonrojo? Comprended, por favor, y mejor, no impidáis comprender a los hombres lo que ellos entienden tan bien como vosotros, y no me obliguéis a entretenerme

post peccatum Adam et Eva oculis apertis lumbos praecinxisse credantur (cf. Gen 3,7). Ut enim tanta ibi loquacitate laborares, contra sensus veniebas omnium, et eos multiloquii strepitu perstringere cupiebas. Quid enim tam in promptu est, quam succintoriis, vel praecintoriis, quae graece περιζώματα nuncupantur, lumbos hominum contegi vel praecingi, quas vulgus etiam munituras vocat? Neque hoc ille homo Dei, cuius te urgemus eloquio, tanquam obscurum esset exposuit: sed quod omnes intellegebant, quid significaret ostendit. «In lumbis enim quibus praecingimur», ait, «quaedam semina generationis esse dicuntur; et ideo male ibi succinctus est Adam foliis inutilibus». Quare male? Sequitur et dicit, «ubi futurae generationis, non fructum futurum, sed quaedam peccata signaret». Habesne ad ista quod dicas? Ecce unde illa confusio, ecce unde contextio et succintio foliorum, ecce unde in posteris originale peccatum.

17. Sanctus vero Ioannes Constantinopolitanus episcopus, quantum verecundia permittere potuit, totum illud primorum hominum erubescentium factum duobus verbis evidenter expressit, dicens: «Foliis autem ficus erant cooperti, tegentes speciem peccati.» Cui non appareat, quae vel qualis peccati species a confusis tegenda fuerat in regione lumborum, qui de sui corporis nuditate non confundebantur ante peccatum? Obsecro, intellegite; immo vero permittite homines, quod vobiscum intellegunt

más sobre materias que apenas se pueden discutir sin rozar los límites del pudor.

18. Con razón, el mismo San Juan, de acuerdo con el mártir Cipriano [23], recuerda que la circuncisión fue impuesta como figura del bautismo. «Ve —dice— cómo un judío no difiere ser circuncidado ante la amenaza de la ley, *porque el que no fuera circuncidado al octavo día será borrado de su pueblo*. Y tú —añade— difieres recibir una circuncisión no hecha por mano de hombre, que consiste en el despojo de cuanto hay en nosotros de carnal, cuando oyes decir al Señor: *En verdad, en verdad os digo: el que no renazca del agua y del Espíritu Santo no entrará en el reino de los cielos*» [24].

Ves cómo este varón, adornado con saberes de la Iglesia, compara dos circuncisiones y dos amenazas. Lo que para un judío significaba ser no circuncidado al octavo día, es para el cristiano no ser bautizado en Cristo, y lo que era ser borrado de su pueblo para un judío, es no entrar en el reino de los cielos para un cristiano. Sin embargo, vosotros no queréis ver en el bautismo un despojo de la carne, es decir, una circuncisión no hecha por mano de hombres, pues afirmáis que los niños nada tienen de qué despojarse. Ni confesáis que estén muertos en el prepucio de su carne, signo del pecado, sobre todo el original; porque nuestro cuerpo por este pecado es un cuerpo de pecado, anulado, como dice el Apóstol, por la cruz de Cristo.

intellegere, et nolite nos cogere de pudendis pene impudenter diutius disputare.

18. Merito idem beatus Ioannes, etiam ipse, sicut et martyr Cyprianus, circumcisionem carnis in signo praeceptam commendat esse Baptismatis. «Et vide quomodo Iudaeus», inquit, «circumcisionem non differt propter comminationem, quia omnis anima quaecumque non fuerit circumcisa die octavo, exterminabitur de populo suo» (Gen 17,**[686]**14). «Tu autem», inquit, «non manufactam circumcisionem differs, quae in exspoliatione carnis in corpore perficitur, ipsum Dominum audiens dicentem: *Amen, amen dico vobis, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non introibit in regnum caelorum*» (Io 3,5)? «Cernis quemadmodum circumcisionem circumcisioni, comminationem comminationi vir ecclesiastica doctrina praeditus comparavit? Quod ergo est octavo die non circumcidi, hoc est in Christo non baptizari: et quod est perire de populo suo, hoc est non intrare in regnum caelorum. Et tamen vos in Baptismate parvulorum exspoliationem carnis, hoc est, circumcisionem non manufactam, celebrari negatis; quia nihil eos, quo exspoliari debeant, habere contenditis. Non enim eos fatemini mortuos in praeputio carnis suae, quo peccatum significatur, maxime quod originaliter trahitur: per hoc enim est corpus nostrum corpus peccati, quod evacuari dicit Apostolus per crucem Christi (cf. Rom 6,6).

[23] Cf. Cipriano, *Ep.* 64,159: PL 4,359.

[24] Jn 3,5. Estas palabras se leen en la homilía 13 de San Basilio, exhortación al bautismo. Cf. San Basilio, *Hom.* 13: PG 31,430.

CAPITULO VII

Destruye Ambrosio los cinco argumentos propuestos por Juliano

19. Mi intención es combatir tu doctrina con testimonios de obispos que vivieron antes que nosotros y que han interpretado con exactitud y fidelidad las Sagradas Escrituras. Retornamos, pues, al obispo Ambrosio. No duda que todo lo que constituye el hombre, alma y cuerpo, es obra de Dios. Reconoce que el matrimonio es un bien. Confiesa que todos los pecados son perdonados en el bautismo de Cristo. Sabe que Dios es justo y no niega que la naturaleza humana sea capaz de perfeccionarse en la virtud con la ayuda de la gracia de Dios. Todas estas afirmaciones van contra vuestros cinco argumentos, pues juzgáis que ninguna puede ser verdadera, sino falsa la afirmación que sostiene que los niños contraen, en su nacimiento, el pecado original. Sin embargo, esto que tratáis de impugnar con vuestros cinco argumentos, Ambrosio, cuantas veces es necesario, lo explica con tanta claridad en sus sermones que es fácil reconocer lo que la fe católica enseña y lo que una novedad profana se empeña en destruir. ¿Dudas, acaso, que Ambrosio haya creído que Dios es el creador del cuerpo y del alma? Escucha lo que dice en su tratado *La filosofía* contra el filósofo Platón cuando enseña que las almas de los hombres se encar-

Caput VII.—19. Sed nunc sententiis episcoporum qui fuerunt ante nos, et haec divina eloquia fideliter et memorabiliter tractaverunt, urgere te institui. Proinde ad episcopum Ambrosium revertamur: qui cum et homines, id est et animas et corpora hominum, opus Dei esse non dubitet, et nuptias honoret, et in Baptismo Christi praedicet omnia peccata dimitti, et Deum esse noverit iustum; et capacem virtutis atque perfectionis per Dei gratiam humanam non neget esse naturam; quae vestra quinque facitis argumenta, contendentes nullum istorum quinque verum esse posse, nisi falsum sit trahere nascentes originale peccatum: tamen hoc ipsum, quod his quinque argumentis auferre conamini, sic ille ubi opus est, in suis sermonibus ponit, ut cuivis satis eluceat, quid catholica veritas soleat praedicare, quid profana novitas conetur evertere. An forte ipsum quoque Ambrosium scisse ac docuisse dubitabis, Deum esse hominum conditorem, et animae et corporis? Audi ergo quid dicat in libro de Philosophia contra Platonem philosophum, qui hominum animas revolvi

nan en animales, y opína que Dios es sólo creador de las almas, mientras los cuerpos son creación de dioses de segunda categoría. «Me asombra —dice— que filósofo de tan gran talla encarne las almas, a las que atribuye el don de la inmortalidad, en lechuzas o ranillas, y hasta les atribuya la ferocidad de los animales salvajes, cuando en el *Timeo* dice que son obra de Dios y son una de sus obras inmortales. Por el contrario, el cuerpo no parece sea obra de Dios excelso, porque la naturaleza de la carne humana no difiere en nada de los cuerpos de los animales. Y si el alma merece ser considerada obra de Dios, ¿por qué va a ser indigna de ser vestida con un cuerpo que es también obra de Dios?» [25]

Ves, pues, cómo Ambrosio defiende, contra los platónicos, que no sólo el alma, sino también el cuerpo, es obra de Dios.

20. ¿Vas a decir que el santo doctor condena como crimen el matrimonio, porque enseña que los niños al nacer son fruto de la concupiscencia carnal y traen el pecado de origen? Escucha lo que piensa acerca del matrimonio en la *Apología del santo rey David:* «Bueno es el matrimonio, y santa la unión de los esposos» [26]. Sin embargo, «los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran». El tálamo nupcial ha de ser limpio y los esposos no deben defraudarse mutuamente, a no ser por cierto tiempo, para vacar a la oración [27]. Y no se da a la oración, según el Apóstol, quien al mismo tiempo se entrega a esa unión corporal. Escucha aún lo que escribe en su libro *La filosofía:* «Buena es la continencia, fundamento de la piedad. Protege contra todo riesgo a los que pueden despeñarse en los precipicios de que está llena la vida. Como vigilante guardiana, cuida sin cesar para que no hagamos nunca nada ilícito. Por el contrario, la incontinencia es madre de todos los vicios y hace ilícito incluso lo que está permitido. Por eso nos recomienda el Apóstol evitar no sólo la fornicación, sino guardar también una cierta templanza entre los casados y les prescribe un tiempo para vacar a la oración. Porque ¿qué es un marido que abusa del acto carnal sino un adúltero de su esposa?»

¿Ves cómo Ambrosio desea se observe en el matrimonio la ley de la honestidad? ¿Ves cómo afirma que la incontinencia convierte lo permitido en vicio y, aun cuando demuestra que el matrimonio es bueno, no quiere ensucie la pasión lo que hay de limpio en el acto conyugal? ¿No adviertes, lo que tú debes comprender tan bien como nosotros, cómo el Apóstol anhela preservarnos del virus de un mal deseo al recomendar un uso honesto de nuestro cuerpo, y no como lo hacen los paganos, que no conocen a Dios? A ti sólo te parece culpable la concupiscencia fuera del matrimonio. ¿Qué opinión te merece San Ambrosio cuando llama al marido abusón, adúltero de su mujer? ¿Es que honras tú más el matrimonio cuando abres la puerta a una desbocada intemperancia y te conviertes en defensor de lo que es ofensa de Dios? No has querido ni de lejos rozar un tex-

in bestias asseverat, et animarum tantummodo Deum opinatur auctorem, corpora autem diis minoribus facienda decernit. Ergo sanctus Ambrosius: «Miror», inquit, «tantum philosophum, quomodo animam, cui potestatem conferendae immortalitatis attribuit, in noctuis includat, aut ranulis, feritate quoque induat bestiarum: cum in Timaeo eam Dei opus esse memoraverit, inter immortalia a Deo factam; corpus autem non videri opus summi Dei asserit, quia natura carnis humanae nihil a natura corporis bestialis differt. Si ergo digna est quae Dei opus esse credatur, quomodo indigna est quae Dei opere vestiatur?» Ecce non solum animam, quod et illi dicunt, verum etiam corpus, quod illi negant, contra Platonicos Dei opus esse defendit Ambrosius.

20. An tu dicturus es, quod nuptiis ingerat crimen, quia et inde quod nascitur concupiscentiae vo**[687]**luptate concretum, dicit subire contagium delictorum? Audi ergo de nuptiis Ambrosii sententiam in Apologia sancti David. «Bonum», inquit, «coniugium, sancta copula. Sed tamen qui habent uxores, ita sint ac si non habentes: ipse est thorus incoinquinatus; et nemo alterum fraudare debet eo, nisi forte ad tempus, ut vacent orationi (cf. 1 Cor 7,29.5). Tamen secundum Apostolum, non vacat orationi quis eo tempore, quo usum corporeae illius conventionis exercet». Audi et alteram in libro de Philosophia: «Bona», inquit, «continentia, quaedam velut crepido pietatis. Namque in praecipitiis vitae huius labentium statuit vestigia; speculatrix sedula, ne quid obrepat illicitum. Mater autem vitiorum omnium incontinentia, quae etiam licita vertit in vitium. Ideoque Apostolus non solum a fornicatione nos retrahit, verum etiam in ipsis coniugiis modum quemdam docet, et tempora praescribit orandi» (cf. 1 Cor 7). «Intemperans enim in coniugio, quid aliud nisi quidam adulter uxoris est?» Cernis quemadmodum velit etiam inter se ipsa vere honesta esse coniugia? Vides quemadmodum dicat, incontinentiam etiam licita vertere in vitium, ubi et licitum demonstrat esse connubium, et in ipso non vult incontinentiam foedare quod licitum est? Advertis quomodo intellegere nobiscum debeas, in quo morbo desiderii noluerit Apostolus unumquemque vas suum possidere, sicut gentes quae ignorant Deum? (cf. 1 Thess 4,4-5). Tibi autem libido non nisi praeter uxorem videtur esse culpabilis. Quid ergo de Ambrosio iudicabis, qui intemperantem in coniugio adulterum quemdam appellat uxoris? Tunc melius nuptias honoras, in quibus libidini licentiosissimum spatium praebuisti; ne fortassis offensa defensorem sibi alium provideret? Neque enim, quod ego commemoravi secundum veniam coniugibus conce-

[25] Ver nt.4.

[26] AMBROSIO, *De apol. Dav.* 11,56: PL 14,915. El matrimonio es un bien en sí. Tesis invariable en San Agustín. Cf. *De bono coniug.* 8,8: PL 40,379; *De pecc. orig.* 34,39: PL 44,404; *De grat. Chr. et de pecc. orig.* 2,38,43: PL 44,406; *De bon. vid.* 6,8: PL 40,435; *De sancta virginitate* 19,19: PL 40,405; *De nupt. et conc.* 2,31,53: CSEL 42,310; PL 44,467. Sus fuentes principales son la Escritura y San Ambrosio.

[27] *De apol. Dav.* 11,56: PL 14,915.

to del Apóstol citado por mí, en el que se otorga a los cónyuges perdón, lo que indica una culpa; o aquel otro pasaje que puse íntegro, en el que recomienda a los esposos se abstengan de todo acto carnal con el fin de vacar a la oración; texto que en tu respuesta no te atreves a contradecir, creo por miedo a torcer el sentido de sus palabras, si en tu confesión la libido, que no te sonrojas en alabar, se revela como impedimento para la oración de los cónyuges, y así optas por silenciar el testimonio del Apóstol. ¿Honrarás tú más el matrimonio, cuya dignidad pierde color si lo consideras como revolcadero irreprensible de concupiscencias carnales, o este santo varón, que lo considera no sólo como lícito, sino como un bien, y santa la unión, recomendando a los esposos abstenerse un tiempo del acto entre ellos para poder vacar a la oración, como aconseja el Apóstol? Lo honra más que vosotros aquel que recomienda a los esposos no se abandonen a las apetencias desordenadas de la concupiscencia, transmisora del pecado por generación; aquel que, según el consejo del mismo Apóstol, encarece, a los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran; aquel que no teme llamar adúltero al marido que abusa de su esposa; aquel que hace consentir el bien del matrimonio no en el placer desordenado de la carne, sino en la continencia y en la fe conyugal; no en el desenfreno de la pasión, sino en la santidad de los lazos que unen a los esposos entre sí; no el placer de la libido, sino en la voluntad de tener hijos, porque con este fin fue la mujer

dere Apostolum (ubi procul dubio notatur, etsi ignoscitur, culpa), saltem verbo tenus attingere voluisti; aut quod ab illo opere, ut orationi vacent, cessare coniuges admonentur (cf. 1 Cor 7,5-6), quod ego totum commemoravi, ausus es in tua responsione refricare: credo, formidans ne tua videretur praevaricata defensio, si et te confitente appareret, quod per libidinem, cui te patrocinari non pudet, etiam coniugum impediretur oratio. Ita cum mihi pro illa respondere cuperes, sed Apostolo resistere non auderes, nec in aliam sententiam, sicut soletis, ipsum apostolicum testimonium detorquere potuisses, omnino inde tacere maluisti. Tu ergo melius honoras nuptias, quarum dignitatem tanquam omnino irreprehensibili volutabro carnalis concupiscentiae decoloras: an ille, qui cum dicat, non solum licitum, sed etiam bonum coniugium sanctamque copulam, tamen cessante libidinis voluptate, tempora orandi ab Apostolo praescripta commemorat; atque ita non vult illi morbo deditos esse coniuges, unde trahitur origi**[688]**nale peccatum, ut eos qui habent uxores, secundum eumdem apostolum, ita esse velit, ac si non habentes; nec vocare dubitat etiam uxoris adulterum intemperantem maritum, omne connubii bonum pensans non cupiditate carnis, sed fide potius castitatis; non morbo passionis, sed foedere coniunctionis; non voluptate libidinis, sed voluntate propaginis? Nam mulierem viro nonnisi generandi causa perhi-

dada al hombre, verdad que vosotros discutís larga e inútilmente, como si alguno de los nuestros la negara.

Estas son palabras de Ambrosio en su libro *El paraíso:* «Si la mujer fue para el hombre causa de pecado, ¿cómo se puede decir que fue creada para su bien? Mas, si consideras que la providencia de Dios se extiende a todo el universo, verás cómo fue más agradable a Dios crear una criatura que contribuía al bien del universo, que condenarla, al ser causa de pecado y ruina de todos. Y como el hombre en soledad no podía propagar la especie humana, dijo el Señor: *No es bueno que el hombre esté solo.* Prefirió Dios la existencia de muchos, a quienes podía salvar perdonándoles sus pecados, que formar a Adán solo, libre de culpa. Por último, siendo Dios autor del hombre, macho y hembra, vino a este mundo para salvar pecadores. Ni siquiera quiso exterminar a Caín antes de engendrar hijos. Fue, pues, necesario —concluye Ambrosio— dar al hombre una mujer para una progresiva propagación del género humano» [28].

21. Tienes, pues, a mi doctor Ambrosio, elogiado por tu maestro, que enseña ser obra de Dios la creación del hombre y de la carne humana y dice ser el matrimonio un bien en sí mismo; y no sólo confiesa esta verdad, sino que la defiende. Más arriba [29] demostré que, al admitir el dogma del pecado original, nada resta al santo bautismo, porque positivamente afirma que no hay pecado en aquel a quien se le perdonan todos

bet institutam, unde tam diu frustra, quasi quisquam hoc nostrum negaret, disputandum putasti. Haec enim sunt de hac re verba eius in libro de Paradiso: «Si igitur viro», inquit, «culpae auctor est mulier, quemadmodum pro bono videtur adiecta? Verum si consideres, quia Deo universitatis est cura, invenies plus placere Domino debuisse id in quo esset causa universitatis, quam condemnandum fuisse illud in quo esset causa peccati. Ideo quia ex viro solo non poterat humani esse generis propagatio, pronuntiavit Dominus, non esse bonum solum hominem esse (cf. Gen 2,18). Maluit enim Deus plures esse, quos salvos facere posset, quibus donaret peccatum, quam unum solum Adam, qui liber esset a culpa. Denique quia idem», inquit, «utriusque auctor est operis, venit in hunc mundum, ut salvos faceret peccatores. Postremo nec Cain parricidii reum priusquam generaret filios, passus est interire. Ergo», inquit, «propter generationem successionis humanae debuit mulier adici viro».

21. Habes ecce Ambrosium doctorem meum, et a tuo memorabiliter praedicatum, et opus Dei esse omnem hominem atque hominis carnem, et bonas esse nuptias in quantum sunt nuptiae, non modo fatentem, verum etiam defendentem. Iamvero quod per originale peccatum sacro Baptismati nihil deroget, superius demonstravi, quando eius posui verba, ubi dicit, «illum iustificari a peccato, cui per Baptismum peccata remit-

[28] AMBROSIO, *De paradiso* 10,47; 2,14.314.315. Cf. *De grat. Chr. et pecc. orig.* 2,38,43; PL 44,406; *De bon. coniug.* 8,8: PL 40,379.
[29] Cf. c.5 n.14.

en el bautismo, y cité sus palabras. ¿En qué pasaje de sus escritos no declara en alta voz que nadie puede encontrar injusticia en Dios? ¿Qué cristiano, fiel a la fe católica, puede dudar de esta verdad, si hasta los impíos la confiesan? [30]

CAPITULO VIII

PUEDE LA NATURALEZA HUMANA PROGRESAR EN VIRTUD Y SANTIDAD

22. El quinto punto a examinar es constatar si admite Ambrosio en la naturaleza humana verdadera capacidad de progreso en virtud y santidad. No se contradice cuando, con frecuencia y de mil maneras diferentes, repite que todos los hombres nacen bajo la ley del pecado y su misma concepción está viciada. Esto queda demostrado con anterioridad [31], al recordar otro lugar del mismo pasaje. Escribe: «El pecado fue condenado por la carne de Cristo; pecado que él no conoció en su nacimiento y crucificó al morir, para que reinase, por gracia, la justificación en nuestra carne, en la que antes reinaba, por el pecado, la culpa».

En estas palabras hace ver cómo esta misma naturaleza, nacida bajo la ley del pecado y cuyo nacimiento se realiza en el pecado, es, sin embargo, capaz de adquirir la justicia, con la ayuda de la gracia divina; verdad que vosotros no queréis reconocer, porque sois enemigos jurados de la gracia que viene de Dios. Y si te parece poco aún todo esto, escucha lo que dice en un comentario al profeta Isaías: «Veamos cómo, después de

tuntur omnia». «Iustum porro ille Deum ubi non praedicat, aut quis de hoc potest catholicus dubitare christianus, quod pene et omnes impii confitentur?»

CAPUT VIII.—22. Quintum illud restat, utrum videatur Ambrosio humanam capacem iustificationis et perfectionis esse naturam; nec ab hac sententia propterea revocetur, quia saepe ac multis modis dicit omnem hominem sub peccato nasci, et esse ipsum ortum eius in vitio. Verum et hoc iam supra docui, ubi eum loco ipso paulo post dixisse memoravi, «a Christi carne damnatum esse peccatum, quod nascendo non sensit, quod moriendo crucifixit, ut in carne nostra esset iustificatio per gratiam, ubi erat ante colluvio per culpam». Ibi enim naturam demonstravit humanam, etiam istam, quae sub peccato nascitur, et cuius ortus in vitio est, esse iustificationis capacem: sed sane per gratiam, quod inimicum est vobis, eidem gratiae crudelibus inimicis. Verum si hoc parum est, rursus quid dicat, attende in Expositione Isaiae prophetae. «Videamus»,

[30] Cf. nt.26.
[31] Cf. c.5.

esta vida, existe una regeneración, de la que se dice: *En la regeneración cuando el Hijo del Hombre se siente en su trono de gloria...* Se dice que existe una regeneración por el bautismo, que lava las manchas incontables de nuestros pecados y somos enteramente renovados, y lo mismo se puede decir que existe una regeneración cuando, purificados de toda inmundicia, renacemos con el alma limpia a una vida nueva y eterna» [32].

Distingue este veraz y santo varón entre una justificación en esta vida, que ha lugar en la fuente bautismal, y una regeneración y la perfección de un nuevo nacimiento, cuando nuestros cuerpos mortales sean revestidos de inmortalidad. Reconoce Ambrosio la existencia del pecado original en todo hombre, pero no tiene por imposible el progreso en la santidad. La razón es clara: si Dios pudo crear la naturaleza humana, la puede sanar redimiéndola.

23. Mas vosotros os precipitáis, y al apresuraros comprometéis vuestra opinión. Queréis se perfeccione el hombre, y ¡ojalá fuera con la ayuda de la gracia divina y no obra del libre o, mejor, esclavo albedrío! Pero de esta perfección os sentís ciertamente muy lejos, porque hay engaño en vuestros labios, ora os confeséis pecadores, ora os creáis justos, ora hagáis profesión de justicia, cuando vuestra conciencia clama contra vosotros lo contrario. Se alcanza en esta vida la justificación por uno de estos tres medios: primero, por el sacramento del bautismo, en el que se perdonan todos los pecados; segundo, por

in**[689]**quit, «ne qua sit post huius vitae curriculum nostra regeneratio, de qua dictum est: *In regeneratione, cum sederit Filius hominis in throno gloriae suae»* (Mt 19,28). «Sicut enim regeneratio lavacri dicitur, per quam detersa peccatorum colluvione renovamur; ita regeneratio dici videtur, per quam ab omni corporeae concretionis purificati labe, mundo animae sensu in vitam regeneramur aeternam». Nempe distinxit vir sanctus et verax, iustificationem vitae huius, quae fit per lavacrum regenerationis, et illius perfectionem, cum et nostra corpora fuerint immortalitate renovata. Non itaque fuit Ambrosio, quamvis fateretur nascentis originis vitium, iustificationis desperata perfectio. Quia sicut est humana natura creatori Deo formabilis, ita sanabilis redemptori.

23. Sed vos festinatis, et praesumptionem vestram festinando praecipitatis. Hic enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono, et non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio. A qua perfectione quidem longe vos esse sentitis: sed dolus est in ore vestro, sive peccatores vos esse dicatis, et iustos credi velitis; sive profiteamini perfectionem iustitiae, quam profecto in vobis non esse sentitis. Iustificatio porro in hac vita nobis secundum tria ista confertur: prius, lavacro re-

[32] Obra perdida. Citas de San Agustín en *De gratia Christi* 49,54; *De peccato originali* 41,47; *De nup. et conc.* 1,34,40; *Contra duas epistulas Pelagianorum* 4,11,29-31. Ed. P. A. BALLERINI, en CCL 14 (1957) 403-408.

la lucha contra los vicios, cuyo tanto de culpa nos ha sido perdonada; tercero, cuando Dios escucha nuestra oración al implorar nos perdone nuestras deudas; porque, aunque luchemos con fortaleza contra los vicios, somos hombres. Mientras vivimos en este cuerpo corruptible, la gracia de Dios viene en ayuda de los que combaten y no abandona a los que imploran su perdón. Vosotros no juzgáis necesaria esta misericordia divina sobre nosotros porque sois del número de los que se dice en el salmo: *Ponen en su fuerza la confianza.* ¡Cuánto mejor es escuchar lo que dice Ambrosio en su libro *De fuga saeculi!*: «Con frecuencia hablo de la necesidad de huir de este siglo. ¡Ojalá fuera tan intensa la solicitud en el obrar como fácil y sencillo es hablar! El mal está en que, con frecuencia, los encantos de los placeres terrenos y los vapores de sus vanidades se introducen en nuestro espíritu, de suerte que el pensamiento de las cosas que se quieren evitar ocupan nuestro corazón y dan vueltas en el alma. Difícil es al hombre evitar estas tentaciones, e imposible desembarazarse de ellas. Que el bien tenga más de anhelo que de realidad, lo declara el salmista cuando dice: *Inclina mi corazón a tus preceptos y no a la avaricia.* No somos, en efecto, dueños de nuestro corazón; ni de los pensamientos, que vienen de improviso a ofuscar y turbar el ánimo y la mente [33] y te llevan a donde tú no quieres; nos impulsan hacia lo temporal, siembran en nosotros pensamientos mundanos e introducen en nosotros sensaciones placenteras y nos

generationis, quo remittuntur cuncta peccata: deinde, congressione cum vitiis, a quorum reatu absoluti sumus: tertio, dum nostra exauditur oratio, qua dicimus: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12); quoniam quamlibet fortiter contra vitia dimicemus, homines sumus; Dei autem gratia sic nos in hoc corruptibili corpore adiuvat dimicantes; ut non desit propter quod exaudiat veniam postulantes. Istam super nos Dei misericordiam, vobis necessariam non putatis; quoniam ex eo numero estis, de quibus in Psalmo dictum est: *Qui confidunt in virtute sua* (Ps 48,7). Sed quanto melius audimus Ambrosium in libro de Fuga saeculi dicentem: «Frequens nobis de effugiendo isto saeculo est sermo: atque utinam quam facilis sermo, tam cautus et sollicitus affectus. Sed quod peius est, frequenter irrepit terrenarum illecebra cupiditatum, et vanitatum offusio mentem occupat, ut quod studeas vitare, hoc cogites, animoque volvas. Quod cavere difficile est homini, exuere autem impossibile. Denique voti magis eam esse rem quam effectus, testatur propheta dicendo: *Declina cor meum in testimonia tua, et non in avaritiam»* (Ps 118,36). «Non enim in potestate nostra est cor nostrum, et nostrae cogitationes, quae improviso offusae, mentem animumque confundunt, atque alio trahunt quam tu proposueris; ad saecularia revocant, mundana

[33] AMBROSIO, *De fuga saec.* 1,1: PL 14,597-598. Cf. AGUSTÍN, *C. duas ep. Pelagianorum* 4,11,30: PL 635.

encadenan con sus hechizos; y cuando empezamos a levantar nuestro corazón a las cosas del cielo, estos vanos pensamientos nos hacen tropezar en lo terreno» [34].

Si nos decís que no padecéis estas debilidades, perdonad; pero no os creo. Por pequeño que sea nuestro progreso en la verdad, vemos en este pasaje como un espejo de la flaqueza, común a todos los hombres. Y si, por otra parte, damos fe a vuestras palabras y os decimos: «Rogad por nosotros para que también nos veamos libres de estas flaquezas», el orgullo que os señorea y os hace poner la confianza en vuestra sabiduría nos responderá que no sólo estáis al abrigo de estas debilidades, sino que incluso está en poder del hombre no tenerlas, y, en consecuencia, no es necesario implorar la ayuda del cielo.

24. ¡Con cuánto mayor agrado escuchamos a San Ambrosio, que confiesa la gracia de Dios y no confía en su poder! Dichas las anteriores palabras, añade: «¿Quién es tan feliz que ascienda siempre en su corazón? ¿Puede esto ser posible sin el auxilio del cielo? Sin duda, no. La misma Escritura lo afirma cuando dice: *Dichoso el hombre que pone en el Señor su fortaleza y en su corazón están sus sendas.* Dice Ambrosio en su libro *El sacramento de la regeneración* [35]: ¿Quién se sirve de las operaciones de la carne sino el alma? Es el alma dueña y princesa natural de la carne, que debe domar y gobernar. Por

inserunt, voluptuaria ingerunt, illecebrosa intexunt, ipsoque in tempore quo elevare mentem paramus, insertis inanibus cogitationibus, ad terrena plerumque deicimur». Haec si vos non patimini; ignoscite, non vobis credimus, sed in his potius sancti Ambrosii verbis quoddam speculum, et hoc si proficimus, communis humanae infirmitatis agnoscimus. Vobis autem etiamsi credamus, et dicamus: Orate pro nobis, ut nec nos ista patiamur; ita vos invenimus elatos et alta **[690]** sapientes ut respondeatis nobis, non solum ista vos non pati, verum etiam in hominis esse potestate, ne ista patiatur, nec esse causam cur ad hoc Dei poscatur auxilium.

24. Quanto ergo melius identidem audimus Ambrosium Dei gratiam confitentem, nec de sua virtute confidentem, qui cum haec dixisset adiecit: «Quis autem tam beatus, qui in corde suo semper ascendat? Sed hoc sine auxilio divino qui fieri potest? Nullo profecto modo. Denique», inquit, «supra eadem Scriptura dicit: *Beatus vir cuius est auxilium eius abs te, Domine; ascensus in corde eius»* (Ps 83,6): «Itemque idem ipse in libro de Sacramento regenerationis: Quis igitur est», inquit, «qui carne utitur ad operandum, nisi anima? Ergo princeps et domina carnis naturaliter anima est, quae domare carnem debet et regere.

[34] En el vocabulario agustinano, *anima* es el principio vital; *Anima vita est corporis (De Trin.* 4,1,3). *Animus,* sustancia espiritual *(De Trin.* 12,1,1). *Mens vel animus vel spiritus: «Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens dicitur» (De Trin.* 15,7,11). *Mens* es nuestro yo personal, el *nous* porfiriano. Cf. A. SOLIGNAC, *Spiritus dans le libre XII du Génesis:* BA 47 p.559-566.

[35] Ver nt.20.

eso, apoyada en el Espíritu Santo, exclama en un salmo: *No temeré lo que pueda hacerme mi carne.* Y por boca de San Pablo: *Castigo mi cuerpo y lo esclavizo.* Castiga Pablo lo que hay en él, no lo que él es; porque una cosa es lo que tiene, otra lo que es. Castiga lo que hay en él para que el justo, que es él, haga morir en él los movimientos lascivos de su carne» [36].

Al decir esto, ¿no lucha Ambrosio contra el pecado? ¿No triunfa del mal? ¿No combate como un valiente soldado de Cristo, dentro de sí mismo, a una falange de variadas apetencias? ¿No azotaba su cuerpo? Y su alma, obra de Dios, después de triunfar de las astucias del diablo, ¿qué buscaba en su cuerpo, también creado por Dios, sino la paz de la justicia; de suerte que no pusiera su confianza en sus fuerzas, sino que, fuerte con la protección del Espíritu Santo, grite: *No temeré lo que me haga mi carne?* He aquí cómo la naturaleza humana es capaz de justificación, cómo la virtud se perfecciona en la debilidad.

25. Escuchemos también lo que dice sobre esta materia el invicto mártir Cipriano en su carta *De mortalitate:* «Nuestro combate es contra la avaricia, la lujuria, la ira, la ambición; hemos de luchar sin desmayo, y es lucha penosa, contra las pasiones de la carne y los hechizos del mundo. Asediada la mente y cercada en derredor por las ataduras del diablo, apenas si puede resistir y combatir uno por uno los vicios. Si vence la avaricia, se rebela la concupiscencia; si sale triunfante de la lujuria, le emplaza la ambición; si frena la ambición, se enciende la ira, te infla la soberbia, te tienta el vicio, la envidia perturba tu paz y los celos rompen la amistad. Te ves obligado a maldecir, cosa que la ley divina prohíbe; te ves forzado a jurar, lo que no es lícito. El alma, cada amanecer, está expuesta a todas estas persecuciones y nuestro corazón está abierto a todos estos peligros; agrada estar largo tiempo bajo la amenaza del diablo, cuando es más beneficioso ir, desatados los lazos de la muerte, con paso rápido, al encuentro de Cristo» [37].

No permite Dios pensemos en un Cipriano avaro, impúdico, iracundo, ambicioso, carnal, amador de este siglo, lujurioso, soberbio, dado al vino o envidioso, porque fue un luchador, y tuvo que combatir contra la avaricia, la impureza, la ira, la ambición, los vicios de la carne, los encantos del mundo, la voluptuosidad, la soberbia, la intemperancia o la envidia. En ninguno de estos vicios se enlodó el glorioso mártir, pues resistió con fortaleza a todos estos movimientos, que traen su origen del pecado original o de las malas costumbres, y jamás consintió caminar por las sendas del vicio. Sin embargo, en tan prolongado y rudo combate pudo alcanzarle alguna saeta lanzada contra él por su enemigo, pues en su carta sobre la limosna escribe: «Nadie blasone tener un corazón puro y sin mancha; ni, confiado en su inocencia, crea puede vivir sin aplicar a las heridas el remedio, porque está escrito: *¿Quién se puede gloriar de tener un corazón casto o quién se jactará de estar limpio de pe-*

Ideoque Spiritus sancti fulta praesidio, dicit in Psalmo: *Non timebo quid faciat mihi caro»* (Ps 55,5). «Ipsa eadem dicit in Paulo: *Sed castigo corpus meum, et servituti redigo»* (1 Cor 9,27). «Castigat ergo Paulus quod ipsius est, non quod ipse est. Aliud enim quod ipsius, aliud quod ipse est. Castigat quod ipsius est, ut mortem in se lasciviae corporalis iustus operetur». Numquid sanctus Ambrosius quando ista dicebat, non cum vitiis confligebat? non vitia vincebat? non exercitum quemdam variarum cupiditatum intra semet ipsum, tanquam Christi miles egregius debellabat? non corpus proprium castigabat? Numquid non superatis et oppugnatis diaboli operibus, opus Dei cum opere Dei, hoc est, anima cum carne pacem iustitiae requirebat, ut non in sua virtute confidens, sed sicut ait: «Spiritus sancti fulta praesidio diceret: *Non timebo quid faciat mihi caro?»* (Ps 55,5). Ecce quomodo natura humana capax iustificationis ostenditur: ecce quomodo virtus in infirmitate perficitur (cf. 2 Cor 12,9).

25. Sed audiamus de hac re etiam victoriosissimum martyrem Cyprianum in epistola de Mortalitate: «Cum avaritia nobis», inquit, «cum impudicitia, cum ira, cum ambitione congressio est; cum carnalibus vitiis, cum illecebris saecularibus assidua et molesta luctatio est. Obsessa mens hominis, et undique diaboli infestatione vallata, vix occurrit singulis, vix resistit. Si avaritia prostrata est, exsurgit libido: si libido compressa est, succedit ambitio: si ambitio contempta est, ira exasperat, inflat superbia, vinolentia invitat, invidia concordiam rumpit, amicitiam zelus abscindit. Cogeris maledicere, quod divina lex prohibet; compelleris iurare, quod non licet. Tot persecutiones animus quotidie patitur, tot periculis pectus urgetur, et delectat hic inter diaboli gladio; diu stare, cum magis concupiscendum sit et optandum, ad Christum subveniente velocius morte properare.» Absit autem ut sanctum Cyprianum aut avarum existimemus fuisse, quia cum avaritia; aut impudicum, quia cum impudicitia; aut irae subditum, quia cum **[691]** ira; aut ambitiosum, quia cum ambitione; aut carnalem, quia cum carnalibus vitiis; aut saeculi huius amatorem, quia cum illecebris saecularibus; aut libidinosum, quia cum libidine; aut superbum, quia cum superbia; aut vinolentum, quia cum vinolentia; aut invidum, quia cum invidia confligebat. Immo vero ideo nihil eorum erat, quia his malis motibus partim de origine, partim de consuetudine venientibus, fortiter resistebat, non acquiescens esse, quod eum esse cogebant. Nec ideo tamen in tam periculoso laboriosoque certamine nullo telo feriebatur hostili; cum dicat in epistola de Eleemosynis: «Ne quisquam sic sibi de puro atque immaculato pectore blandiatur, ut innocentia sua fretus, medicinam non putet adhibendam esse vulneribus, cum scriptum sit: *Quis gloriabitur castum se habere cor? aut quis gloriabitur mundum*

[36] Ver nt.8.

[37] CIPRIANO, *De mortalitate* 4: PL 4,185.

cado?» [38] Y en su primera carta dice San Juan: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y no hay verdad en nosotros.* Si nadie puede vivir sin pecado, sólo un soberbio o un mentecato se puede considerar exento de pecado. Nos es, pues, necesaria la divina misericordia, que, sabiendo no pueden faltar heridas diversas en los sanos, prepara remedios saludables para restañarlas. ¡Oh doctor preclarísimo y mártir gloriosísimo! ; éstos son tus consejos, éstas tus lecciones, éstos los ejemplos a imitar que nos has dado.

Después de salir victorioso de todos los combates que has sostenido contra tan diversas pasiones, curadas las heridas que el pecado había causado en tu alma, te resta librar aún una lucha feroz, la última, la más violenta de todas; el amor a la vida que has sacrificado por defender, con la gracia, la verdad de Cristo. Segura está tu corona; tu doctrina triunfa en toda línea de estos engolados que ponen la confianza en sus propias fuerzas. Estos gritan: «La perfección es obra nuestra». Tú replicas: «Nadie es fuerte por su poder, y, si estás seguro, es por la bondad y misericordia del Señor».

26. Escucha también al bienaventurado Hilario, y sabrás de quién espera la perfección. Habla de la paz evangélica, cita las palabras del Señor: *Mi paz os dejo* [39], y escribe: «Siendo la ley sombra de los bienes futuros, Dios ha querido enseñarnos, mediante estos signos-figura, que, mientras vivimos en la tienda de nuestro cuerpo mortal, no podemos ser puros si, por la

se esse a peccatis?» (Prov 20,9). «Et iterum, in epistola sua», inquit, «Ioannes ponat et dicat: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est* (1 Io 1,8). Si autem nemo esse sine peccato potest, et quisquis se inculpatum esse dixerit aut superbus, aut stultus est; quam necessaria, quam benigna est divina clementia, quae cum sciat non deesse sanatis quaedam postmodum vulnera, dedit curandis denuo sanandisque vulneribus remedia salutaria! » O doctor praeclarissime et testis gloriosissime, sic docuisti, sic monuisti, sic te audiendum imitandumque praebuisti. Merito finitis aliis omnium cupiditatum certaminibus sanatisque vulneribus, cum extrema et omnium maxima vitae huius cupiditate, pro Christi veritate pugnasti, et eius in te gratiae largitate vicisti. Secura est corona tua, victoriosa est doctrina tua, in qua et istos vincis qui confidunt in virtute sua. Ipsi enim clamant: Perfectio nobis virtutis a nobis est; tu autem reclamas: «Nemo suis viribus fortis est, sed Dei indulgentia et misericordia tutus est».

26. Audi et beatissimum Hilarium, ubi speret hominis perfectionem. Cum enim loqueretur de pace evangelica, ubi Dominus, ait: *Pacem meam do vobis* (Io 14,27): «Quia lex», inquit, «umbra erat futurorum bonorum, idcirco per hanc praefiguratam significantiam docuit nos in hoc terreni et morticini corporis habitaculo mundos esse non posse, nisi per ablu-

[38] CIPRIANO, *De opere et eleemosyna* 3: PL 4,604.
[39] Jn 14,27; HILARIO, *Tract. in Ps.* 118 v.27: PL 9,529.

misericordia divina, no somos purificados; cuando nuestro cuerpo terreno, el día de la resurrección, sea revestido de una naturaleza gloriosa e inmortal» [40]. Y en el mismo comentario escribe: «Aunque los apóstoles estaban ya purificados y santificados por la palabra de la fe, no están aún exentos de toda malicia, secuela del pecado original, a todos común. Es lo que el Señor nos enseña cuando dice: *Si vosotros, siendo malos, sabéis dar buenas cosas a vuestros hijos»*.

Ves cómo este venerable defensor de la fe católica no niega se pueda alcanzar la pureza en esta vida; sin embargo, reconoce que esta pureza en la naturaleza del hombre no será perfecta hasta el día de la resurrección.

27. Escucha lo que dice aún en una homilía sobre el libro del santo Job. Medita en la conclusión que saca de la guerra que el diablo no cesa de hacernos azuzando contra nosotros las pasiones que existen dentro de nosotros. Todo ello es, dice, para utilidad del hombre, al transformar la misericordia divina la maldad del diablo en purificación nuestra. Atiende: « ¡Qué grande y admirable es su misericordia y su bondad para con nosotros! Nos permite recuperar la dignidad y el estado feliz de nuestra primera creación por el mismo medio que la habíamos perdido al pecar Adán. Envidioso entonces de nuestra felicidad, el diablo nos perjudicó, y ahora, cuando intenta dañarnos, es derrotado. Lanza contra la debilidad de nuestra carne todos los dardos de su poder, enciende nuestra lujuria, nos empuja a la bebida, azuza nuestros odios, provoca nuestra avaricia,

tionem caelestis misericordiae emundationem consequamur, post demutationem resurrectionis terreni corporis nostri effecta gloriosiore natura». Rursus in eodem sermone: «Ipsis», inquit, «Apostolis verbo licet iam fidei emundatis atque sanctificatis non deesse tamen malitiam, per condicionem communis nobis originis, docuit dicens: *Si vos cum sitis mali nostis bona data dare filiis vestris»* (Mt 7,11). Vides quemadmodum venerabilis catholicus disputator, nec in hac vita mundationem nostram neget; et tamen **[692]** humanam perfectiorem speret, id est perfectioris mundationis, in ultima resurrectione naturam.

27. In quadam vero homilia de libro sancti Iob attende quid dicat, quemadmodum ipsius diaboli adversus nos indesinens bellum ex hoc fieri asserat, cum ea mala quae in nobis sunt, excitat contra nos; quod in nostram fieri utilitatem vult docere, convertente scilicet divina misericordia malitiam diaboli ad purgationem nostram. «Tanta enim et tam admirabilis», inquit, «in nos misericordiae Dei bonitas est, ut per quem in Adae offensa generositatem primae et beatae illius creationis amisimus, per eum rursum id quod amisimus, obtinere mereamur. Tunc enim diabolus invidens nocuit; nunc autem cum nocere nititur, vincitur. Movet enim per infirmitatem carnis nostrae omnia potestatis suae tela, cum ad

[40] HILARIO, *Tract. in Ps.* 118 v.115: PL 9,601.

nos excita a la matanza, acidula nuestro carácter hasta la maldición. Pero, si con firmeza resistimos los asaltos de todos estos movimientos pasionales, somos purificados de todo pecado y triunfamos con gloria sobre el diablo. Porque está escrito: *¿Cómo puede ser puro el nacido de mujer?* Si no hay enemigo, no hay combate, y sin combate no hay victoria. Sin triunfo sobre las pasiones no hay purificación de pecados. Pero, una vez victoriosos de los dardos que el pirata enemigo lanza contra nosotros, quedamos purificados por la misma resistencia que oponemos a nuestras pasiones. Si somos conscientes y recordamos que nuestro cuerpo es materia apta para todos los vicios, sin que haya en nosotros nada puro, nada inocente, debemos alegrarnos exista este enemigo, contra el cual libramos encarnizado combate y nos proporciona una espléndida ocasión de luchar contra nuestras propias pasiones» [41].

28. En su comentario al primer salmo no duda en afirmar el mismo doctor que nuestra naturaleza, al contraer su enfermedad de otra enfermedad, nos arrastra al pecado, y para no pecar hemos de luchar contra ella con las armas de la fe y de la piedad. «Hay muchos —dice— que por su fe en Dios están alejados de la impiedad, pero no libres de pecado, porque no observan la disciplina de la Iglesia, como son los avaros, borrachos, alborotadores, insolentes, soberbios, hipócritas, mentirosos y ladrones: vicios todos a los que nos inclina el instinto de nuestro natural. Es muy provechoso alejarnos de este camino que nos atrae y no detenernos con la intención de apartarnos al momento. Por eso se lee en el salmo: *Bienaventurado el varón que no se detiene en la senda de los pecadores.* Si la naturaleza nos pide caminar por esta senda, la fe y la piedad nos aparten de ella» [42].

¿Hemos de creer que Hilario condena la naturaleza humana, obra de Dios? ¡Ni por sueños! No duda que la naturaleza humana es creación de Dios, pero condena los vicios que traemos al nacer, a tenor del testimonio del Apóstol: *Fuimos también nosotros hijos de ira, como todos los demás.* Si estas palabras que acabo de citar, tomadas de un sermón de San Hilario, fuesen mías, ¿qué no dirías contra mí? ¡Con qué gozo vocearías a pleno pulmón que soy un maniqueo y un defensor de la impiedad! Mas si por temor a una indigestión, no se te rompa un órgano interno, vomita, si te atreves, contra Hilario tus vanas maldiciones y demenciales metiras. «A estos vicios nos empuja el instinto natural». ¿De qué naturaleza se trata? ¿Será, acaso, de una raza de tinieblas que la fábula de los maniqueos inventó? No. Habla un católico, habla un insigne doctor de la Iglesia, habla Hilario. Nuestra naturaleza fue viciada por la prevaricación del primer hombre; pero no por eso hemos de creer que ha de ser separada de alguna otra, sino que ella misma ha de ser sanada; de esta naturaleza a la que tú nos acusas falsamente de dar por autor el diablo y de la que niegas sea Cristo

lasciviam accendit, cum ad ebrietatem illicit, cum ad odia stimulat, cum ad avaritiam provocat, cum ad caedes instruit, cum ad maledicta exacerbat. Sed cum per firmitatem animi horum omnium subrepentia incentiva reprimuntur, emundamur a peccato per huius victoriae gloriam. Dictum enim ita est: *Aut quomodo se emundabit natus ex muliere»* (Iob 25,4)? «Quia non exstante hoste, non erit bellum; cessante deinde bello, victoria deerit. Collidentium autem adversus nos vitiorum victoria non adepta, non erit emundatio ulla vitiorum: quia his insidiis corporis nostri pirata victo, colluctantium adversus nos passionum concertatione purgamur. Memores igitur», inquit, «et conscii, illa ipsa corpora nostra omnium vitiorum esse materiem, per quam polluti et sordidi nihil in nobis mundum, nihil innocens obtinemus, gaudeamus nobis esse hostem, in cuius concertatione quodam concertationis nostrae bello dimicemus».

28. In Expositione autem primi Psalmi idem doctor non dubitat dicere, naturam nostram, utique istam quae de morbo morbum trahit, ad peccandum ferri, ac sic ne peccemus, adversus eam nos quodam modo fidei religione pugnare. «Plures enim sunt», inquit, «qui cum per confessionem Dei ab impietate discreti sint, non tamen a peccato per id liberi sunt, Ecclesiae disciplinam non tenentes, ut avari, ebriosi, tumultuosi, procaces, superbi, simulatores, mendaces, rapaces. Et ad haec quidem nos vitia naturae», inquit, «nostrae propellit instinctus: sed utile est nos a via ad quam ferimur abscedere, neque consistere illic adhibito decedendi ex ea non moroso recursu. Et idcirco: *Beatus est vir qui in via peccatorum non stetit* (Ps 1,1); natura quidem in viam hanc ferente, sed ex via hac fidei religione referente». Numquidnam istum putabimus accusatorem fuisse naturae, quam condidit Deus? Non utique: non enim dubitabat homo catholicus, humanam Dei opus esse naturam; sed profecto vitia cum qui**[693]**bus nascimur accusavit, apostolicum illud tenens: *Fuimus enim et nos natura filii irae, sicut et ceteri* (Eph 2,3). Verumtamen haec verba, quae de sermone sancti Hilarii posui, si mea essent, quanta in me diceres, Manichaeorumque nomen et crimen quanto buccarum strepitu ventilares? Nunc ergo ne tui stomachi follis indigesta maledictorum cruditate rumpatur, in hunc evome, si audes, calumniosas tuas vanitates, et insanias mendaces. «Ad haec», inquit, «nos vitia naturae nostrae propellit instinctus». Quae ista natura est? Numquid gens tenebrarum, quam Manichaeorum fabula inducit? Absit. Catholicus loquitur, insignis Ecclesiarum doctor loquitur, Hilarius loquitur. Nostra ergo natura est primi hominis praevaricatione vitiata, non ab alia natura ulla divisione separanda, sed ipsa sahanda: cui diabolum a nobis constitui calumniaris auctorem, dum tu ei

[41] HILARIO, *Tract. in Iob.* Obra perdida. Cf. G. FOLLIET, *Le fragment d'Hilaire «Quas Iob Litteras...» Son interprétation d'après Hilaire, Pélage et Augustin,* en *Hilaire et son temps* (París 1969) 149-158. Cf. DOIGNON, J., *Testimonia d'Hilaire de Poitiers dans «Contra Iulianum».* Les textes, leur agroupement, leur lecture: Rev Béndict. 91 (1981) 7.19.

[42] HILARIO, *In Ps.* 1,1: PL 9,252.

salvador; de esta naturaleza que, según tú sentir, puede vivir en esta vida exenta de pecado en plena perfección.

29. Escucha aún lo que te dice el bienaventurado Hilario en su comentario al salmo 51: *Mi esperanza en la misericordia del Señor por los siglos de los siglos:* «Nuestras obras de justicia no bastarían para hacernos merecedores de una felicidad perfecta si la misericordia de Dios no nos imputara a pecado nuestras infidelidades para con él y nuestras humanas flaquezas, incluso cuando nuestra intención es practicar la justicia. Rima con la sentencia del profeta: *Mejor es tu misericordia que la vida*» [43].

¿Ves cómo este hombre de Dios pertenece al número de aquellos bienaventurados de quienes está escrito: *Dichoso el hombre al que el Señor no imputa su pecado y en sus labios no se encontró engaño?* Confiesa, pues, que los justos no están exentos de pecado y asegura que ponen su esperanza más en la misericordia de Dios que en sus propias fuerzas. Por eso no hay engaño en sus labios, o mejor, en todos aquellos en los que se encuentra un testimonio de verdadera humildad y de humilde verdad. La mentira abunda en vuestros labios. Donde no hay virtud hay jactancia e hipocresía, y donde hay hipocresía hay mentira. Cuanto más presumen los santos de la misericordia de Dios, menos confían en sus fuerzas, que son nulas. Y cuanto más se esfuerzan en combatir, con la gracia de Dios, los vicios que traen al nacer, tanto más vosotros os declaráis

Christum invides salvatorem, et eius hic vitam, ita ut sine ullo sit omnino peccato, perfectam duci posse contendis.

29. Sed audi quid etiam hinc te admoneat beatus Hilarius. Cum enim exponeret Psalmum quinquagesimum primum: «Spes», inquit, «in misericordia Dei in saeculum et in saeculum saeculi est» (Ps 51,10). «Non enim ipsa illa iustitiae opera sufficient ad perfectae beatitudinis meritum, nisi misericordia Dei etiam in hac iustitiae voluntate humanarum demutationum et motuum non reputet vitia. Hinc illum prophetae dictum est: *Melior misericordia tua super vitas*» (Ps 62,4). Videsne hominem Dei ex illo numero esse beatorum, de quibus praedictum est: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum, neque est in ore eius dolus?* (Ps 31,2). Confitetur enim etiam peccata iustorum, magis eos asserens in Dei misericordia spem ponere, quam de iustitia sua fidere: et ideo non est in ore eius dolus, immo in ore illorum omnium, quibus huius veracis humilitatis vel humilis veritatis perhibet testimonium. Qui dolus abundat in ore vestro. Ubi enim virtus non est, et tanta iactantia est, hypocrisis est: et ubi hypocrisis, utique dolus. Prorsus quantum sancti de misericordia Dei quae magna est, tantum vos de vestra quae nulla est virtute praesumitis: et quantum ipsi adversus ingenerata vitia bellum gerunt adiuti per Dei gratiam, tantum vos bellum geritis adversus ipsam Dei

[43] Sal 62,4. Cf. HILARIO, *In Ps.* 51,25: PL 9,322.

enemigos de la gracia divina. ¡Ojalá que esta gracia, así como os vence en sus fieles, os venza en vosotros haciéndoos suyos!

30. ¿Osaréis decir en vuestro corazón que los hombres que os escuchan se encienden en deseos de progresar en la virtud, mientras, si escuchan a varones de la categoría de un Cipriano, de un Hilario, de un Gregorio o de un Ambrosio y de tantos otros sacerdotes del Señor, caen en desesperación y han de renunciar a la santidad? ¿Pensamientos tan monstruosos ascienden en vuestro corazón y no enrojecéis de vergüenza? ¿Honráis vosotros a los santos de Dios, patriarcas, profetas y apóstoles, al alabar las fuerzas de la naturaleza, mientras estas lumbreras de la Iglesia la decoloran al censurarla, porque enseñan que los santos, para conservar el bien de la pureza en este cuerpo de muerte, tuvieron que combatir contra el mal de la concupiscencia; mal en nosotros innato, contra el cual es necesario luchar, para poder triunfar, con la ayuda de la gracia divina, para ser definitivamente sanados en la última regeneración?

Según tu parecer, es un judío el que dice: *No hago el bien que quiero.* Y con esta bella interpretación pretendes exonerar la naturaleza de las inmundicias de una vida desordenada y no aminorar la afrenta al injuriar a los apóstoles y a todos los santos. Y estos males que tú no sufres los sentían Ambrosio y todos sus colegas en el episcopado que piensan como él, pues Ambrosio entiende del Apóstol estas palabras suyas: *No hago el bien que quiero, sino que hago el mal que no quiero.* O estas

gratiam. Sed utinam sicut vos vincit in suis; ita suos faciens, vos quoque ipsos vincat in vobis.

30. Itane in corde vestro dicere audetis, quod cum vos audiunt, accenduntur homines ad virtutem, cum autem istos audiunt tantos ac tales viros, Cyprianum, Hilarium, Gregorium, Ambrosium, ceterosque sacerdotes Domini, desperatione franguntur, ac renuntiant studiis perfectionis? Haeccine monstra cogitationum ascendunt in cor vestrum, et non elidunt frontem vestram? Ergone vos honoratis sanctos Dei, Patriarchas, Prophetas, Apostolos laude naturae, et decolorant eos ista lumina Ecclesiae vituperatione naturae; quia eos dicunt in corpore mortis huius, ut tenerent **[694]** castitatis bonum, dimicasse contra ingenitum concupiscentiae malum, per Dei gratiam prius conflictatione vincendum, postea novissima regeneratione sanandum? Tu intellegis Iudaeum esse qui dicit *Non enim quod volo bonum, hoc ago:* et hoc praeclaro intellectu, «nec conversationis sordes in naturae refundis invidiam; nec earum obscenitates Apostolorum et sanctorum omnium consolaris iniuriis»: et haec mala quae tu non facis, faciebat Ambrosius cum collegis suis eadem sentientibus, qui beatum Apostolum de se ipso dixisse intellegit: *Non quod volo facio bonum; sed quod nolo malum, hoc ago;* et: *Video aliam legem in membris*

otras: *Veo otra ley en mis miembros en lucha contra la ley de mi espíritu.*

Y estos santos, cuando enseñan estas verdades, ¿«socavan», como me objetas, «el muro del pudor», y vosotros sois víctimas de la envidia porque exhortáis a los hombres a la perfección? Pero tú —dices— te consuelas, sobre toda ponderación, porque piensas es una gloria disgustar a uno que ni a los apóstoles perdona». Si yo, hablando como hablo, no perdono a los apóstoles, tú tampoco perdonas a San Ambrosio ni a los obispos que piensan como él. Pero si ellos aprendieron todo esto de los apóstoles y enseñan lo que los apóstoles enseñaron, ¿por qué diriges tus ataques contra mí solo? Echa una mirada en torno a estos grandes hombres, míralos de hito en hito una y otra vez, amansa tu orgullo. Joven presuntuoso, ¿debes consolarte o llorar por haber disgustado a tan preclaros varones?

CAPITULO IX

Resumen de este segundo libro

31. Hora es ya de resumir, con la brevedad posible, todo lo dicho en este libro. Mi propósito fue refutar vuestros argumentos por la autoridad de obispos santos que vivieron antes que nosotros, y que en sermones predicados en vida y en sus escritos legados a la posteridad han defendido con ardor la fe católica. Vuestros argumentos se reducen a cinco. «Si Dios —decís— es el creador de los hombres, no es posible nazcan

meis, repugnantem legi mentis meae (Rom 7,19.23); et cetera huiusmodi? Isti ergo sancti talia docendo, «suffodiunt», sicut mihi obicis, «murum pudoris, et vos ob perfectionis praedicationem patimini invidiam? Sed te, ut scribis, plurimum consolaris, quoniam laudis genus est, ei displicuisse qui Apostolis non pepercit.» Si ego Apostolis dicendo talia non peperci; ergo nec Ambrosius pepercit Apostolis, nec coepiscopi eius eadem sentientes. Si autem illi et ex Apostolis ista didicerunt, et secundum Apostolos ista docuerunt, quid me unum appetis? Ipsos aspice, ipsos etiam atque etiam deposito paulisper tumore cervicis intuere. Itane tandem, iuvenis confidentissime, consolari te debes, quia talibus displices, an lugere?

Caput IX.—31. Sed iam quid egerimus per totum istum librum, in summam sicut possumus breviter colligamus. Proposuimus hic auctoritatis mole sanctorum, qui episcopi ante nos, non solum sermone, cum hic viverent, verum etiam scriptis, quae posteritati relinquerent, fidem catholicam strenue defenderunt; vestra argumenta confringere, quibus dicitis: «Si Deus homines creat, non possunt cum aliquo malo nasci. Si

con defecto alguno. Si el matrimonio es un bien, nada malo puede nacer de él. Si en el bautismo se perdonan todos los pecados, los nacidos de padres bautizados no pueden contraer el pecado original. Si Dios es justo, no puede castigar en los hijos los pecados de los padres, pues perdona a los padres sus propios pecados. Si la naturaleza humana es capaz de llegar a la perfección, no puede tener vicios naturales»[44].

Respondemos: Dios es creador del hombre, esto es, del alma y del cuerpo; el matrimonio es un bien; el bautismo de Cristo perdona todos los pecados; Dios es justo, y la naturaleza humana es capaz de llegar a la perfección de la justicia. Y siendo todo esto verdad, sin embargo, los hombres nacen en pecado original, heredado del primer hombre, y, en consecuencia, si no renacen en Cristo, se condenan. Esto lo probé con palabras y escritos de autores católicos, cuya autoridad confirma nuestra doctrina sobre el pecado original y confiesan ser verdaderas las cinco proposiciones mencionadas. Y no porque sean verdaderas se sigue que el pecado original no exista. Uno y otras son verdad, como lo confiesa la fe católica, extendida por todo el orbe desde los primeros tiempos, como lo afirman estos insignes varones.

Su autoridad es suficiente para pulverizar vuestra frágil y casi aguda novedad. Sumad a todo esto que la misma verdad da testimonio al hablar por su boca. Al presente nos contentamos con aducir el peso de su autoridad para reprimir vuestra audacia y haceros cejar en vuestra orgullosa presunción al con-

nuptiae bonum sunt, nihil ex eis oritur mali. Si in Baptismate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum. Si iustus est Deus, non potest in filiis parentum damnare peccata, cum ipsis parentibus dimittat et propria. Si perfectae iustitiae capax est humana natura, habere non potest vitia naturalia.» Ad haec nos dicimus, et Deum esse hominum creatorem, hoc est, et animae et corporis; et bonum esse nuptias; et per Baptisma Christi omnia peccata dimitti; et iustum esse Deum; et perfectae iustitiae capacem humanam esse naturam: et tamen cum haec omnia vera sint, obnoxios nasci homines origini vitiatae, quae trahitur ex homine primo; et ideo ire in damnationem, nisi renascantur in Christo. Hoc autem probavimus catholicorum auctoritate sanctorum, qui et hoc asserunt, quod de originali peccato dicimus, et illa quinque esse vera omnia confitentur. Ac per hoc non est consequens ut hoc falsum sit, quia vera sunt illa. Tales quippe ac tanti viri secundum catholicam fidem, quae antiquitus toto orbe diffunditur, et hoc, et illa vera esse confirmant; ut vestra fragilis, et quasi argutula novitas sola auctoritate conteratur illorum: praeterquam quod ea dicunt, ut se per eos loqui veritas ipsa testetur. Sed nunc auctoritate primitus eorum vestra est **[695]** contumacia comprimenda, ut a praesumptionis impetu repercus-

[44] El vicio es *natural* en Juliano; en el vocabulario de Agustín, *pecado original*.

fiar en vuestras propias fuerzas, y sintáis la herida que os hacéis, creyendo que estos hombres de Dios, instruidos en la fe católica, hayan podido engañarse hasta tal punto que enseñen que Dios no es el creador de los hombres, ni el matrimonio es un bien, o que el bautismo no perdona todos los pecados, ni Dios es justo, o que la naturaleza humana no es capaz de alcanzar la perfección ni practicar la virtud. Embridad vuestros juicios audaces y precipitados, despertad de esta especie de furor, repensad, advertid y comprended la verdad en la que habéis sido amamantados.

32. Dice el bienaventurado Ambrosio que sólo hay un hombre, mediador entre Dios y los hombres, nacido de una virgen, sin conocer en su nacimiento el pecado, y está libre de las ataduras de una generación culpable. Todos los demás hombres nacen bajo la ley del pecado y su mismo nacimiento está viciado, porque, concebidos por el placer de la concupiscencia, contraen la mancha del pecado aun antes de respirar el aura vital. La concupiscencia es como una ley de pecado en un cuerpo de muerte, combate contra la ley del espíritu, y no sólo los simples fieles, sino los varones más egregios y de apostólicas virtudes, han de luchar sin descanso contra ella para que la carne ande sometida al espíritu por la gracia de Cristo y se restablezca la paz entre estas dos partes de un mismo ser. Creadas ambas sin pecado, rompieron su armonía por el pecado del primer hombre.

Y ¿quién dice estas cosas? Un hombre de Dios, un católico,

si, et quodam modo sauciati, dum tales homines Dei sic in fide catholica errare potuisse non creditis, ut aliquid dicerent, unde esset consequens, Deum non esse hominum creatorem, nuptias esse damnandas, in Baptismo non omnium remissionem fieri peccatorum, Deum esse iniustum, nullam spem nobis remansisse virtutis perficiendae, quae omnia vel aliquid eorum nefas est opinari: ausus praecipites refrenetis, et tanquam ex furore resipiscentes, incipiatis in qua nutriti estis, recolere et advertere et resumere veritatem.

32. Dicit beatus Ambrosius, unum solum hominem mediatorem Dei et hominum, eo quod sit natus ex virgine, nec senserit nascendo peccatum, generationis obnoxiae vinculis non teneri. Omnes autem homines sub peccato nasci, quorum ipse ortus in vitio est: quia concupiscentiae voluptate concreti, prius subirent contagia delictorum, quam vitalem de hoc aere spiritum ducerent. Ipsamque concupiscentiam tanquam legem peccati in corpore mortis huius, legi mentis usque adeo repugnare, ut adversus eam, non solum quicumque boni fideles, sed apostolicae etiam virtutis magnitudo pugnaverit, ad hoc ut per Christi gratiam caro animae subiugata, in concordiam revocetur: quorum duorum, quae primitus sine peccato creata sunt, ex primi hominis transgressione facta discordia est. Et quis haec dicit? Homo Dei, catholicus, et catholicae veritatis adversus

un defensor intrépido de la fe cristiana, incluso con peligro de su vida; celebrado por tu maestro, que llega a decir: «Jamás nadie se atrevió a reprender la sinceridad de su fe, ni su fidelidad y pureza en interpretar el sentido de las Escrituras». Un doctor que defendió, contra el error de los filósofos platónicos, que Dios es no sólo el creador de las almas, sino también de los cuerpos; un predicador santo que proclama ser un bien el matrimonio, instituido por Dios para la propagación del género humano y santificado por la castidad conyugal. Un venerable obispo que enseña que nadie puede ser justificado del pecado si en el bautismo no se perdonan todos los pecados; un hombre santo que rinde culto a un Dios justo por la práctica de la justicia, que no ha querido privar a los hombres de la esperanza de perfeccionarse en la virtud y en la justicia; pero una perfección plena, a la que nada se le pueda añadir, sólo es posible en la otra vida, cuando resuciten los muertos.

En la vida presente, Ambrosio hace consistir la justicia humana en la lucha que hemos de sostener no sólo contra las potestades aéreas, sino contra nuestras concupiscencias, de las cuales estos enemigos se sirven desde fuera para precipitarnos e introducirse en nuestro castillo interior. Dice también que en esta lucha tenemos en nuestra misma carne un enemigo peligroso, cuya naturaleza, sin embargo, tal como fue creada en el principio del mundo, habría permanecido muy en armonía con nosotros de no haber sido viciada por la prevaricación del primer hombre, que dejó en nosotros flaquezas que nos afligen.

Para triunfar en esta guerra, dice este santo varón, es ne-

haereticos usque ad periculum sanguinis defensor acerrimus, sic tui doctoris testimonio praedicatus, ut diceretur, quod «eius fidem et in Scripturis purissimum sensum ne inimicus quidem ausus est reprehendere». Qui creatorem Deum non solum animarum, verum etiam corporum, *adversus Platonicorum philosophorum asseveravit errorem*. Qui nuptiarum bonum et causa propagandi generis humani divinitus institutum, et pudicitia coniugali sanctam eius copulam praedicavit. Qui neminem dixit iustificari a peccato, nisi cui fuerint per Baptismum dimissa omnia peccata. Qui coluit iuste iustum Deum. Qui perfectionem hominis in virtute atque iustitia absit ut impediat desperando: sed eam tamen perfectionem cui nihil adiciendum sit, in alia vita sperat, quae implebitur resurrectione mortuorum; in hac autem vita humanam iustitiam *in quadam militia belloque constituit, non solum adversus aemulas* aerias potestates, sed adversus ipsas nostras cupiditates, per quas et illi exteriores inimici nos deicere, vel penetrare moliuntur. In hoc bello et ipsam carnem adversariam gravem dicit, cuius utique natura sicut primitus condita est, nobiscum concordissima permaneret, nisi primi hominis praevaricatione vitiata, suo nobiscum languore confligeret. In hoc bello ille vir sanctus monet nos saeculum effugere, et in ea fuga quanta sit

cesario huir de este siglo; y nos advierte además de la dificultad, o mejor imposibilidad, que encontraremos en nuestra fuga, a no ser que acuda en nuestro socorro la gracia de Dios. Confiesa él que nuestros vicios mueren en el bautismo al perdonarse todos los pecados; pero es aún necesario darles sepultura, porque, aun muertos, nos mueven guerra feroz, de manera *que no hacemos lo que queremos, sino que hacemos lo que odiamos.*

Muchas cosas obra en nosotros el pecado, a pesar de nuestras resistencias, y con frecuencia brotan pujantes las pasiones. Debemos combatir sin descanso contra la carne, como lo hacía San Pablo cuando escribe a los Romanos y dice: *Siento otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu.* En consecuencia, San Ambrosio nos recomienda desconfiar de nuestra carne, porque el Apóstol mismo grita: *Sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, el bien; a mi alcance está el querer, pero no el realizarlo.*

Tal es la violencia de los combates que hemos de librar con los pecados muertos, que este valiente soldado de Cristo y fiel doctor de la Iglesia señala. Pero si el pecado está muerto en nosotros, ¿cómo obra en nosotros muchas veces contra nuestro querer? Y ¿cuáles son estas *muchas* sino los torpes y malvados deseos, que, consentidos, nos sumergen en el abismo de la perdición? Sufrir sus embates y no consentirlos supone una lucha, un conflicto, una guerra. Lucha no entre dos naturalezas, sino entre el bien y el mal. Lucha de la naturaleza contra

difficultas, immo impossibilitas, nisi Dei gratia opituletur, ostendit. Dicit mortua quidem vitia per remissionem in Baptismate omnium peccatorum, sed eorum nos curare debere quodam modo sepulturam. Et in hoc ipso opere talem describit cum vitiis **[696]** mortuis nos habere conflictum, ut non quod volumus agamus; sed quod odio habemus, hoc faciamus: multa in nobis peccatum nobis reluctantibus operari, redivivas plerumque resurgere voluptates: luctandum nobis esse adversus carnem, adversus quam luctatus est Paulus quando dicebat: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Praecipit ne carni nostrae confidamus, ne nos ei credamus, cum Apostolus clamet: *Scio quia non habitat in me, id est, in carne mea, bonum: velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio* (Rom 7,23.18). Ecce quantam nos pugnam cum mortuis habere peccatis, ille strenuus Christi miles, et Ecclesiae fidelis doctor ostendit. Quomodo enim peccatum mortuum est, cum multa operetur in nobis reluctantibus nobis? Quae multa, nisi desideria stulta et noxia, quae consentientes mergunt in interitum et perditionem? (cf. 1 Tim 6,9). Quae utique perpeti, eisque non consentire, certamen est, conflictus est, pugna est. Quorum pugna, nisi boni et mali, non naturae adversus naturam, sed naturae adversus vitium, iam mortuum, sed adhuc sepeliendum, id est, omnino sanandum? Quomodo ergo mortuum dicimus

el pecado ya muerto, pero no sepultado; es decir, que no desaparece por completo hasta que esté perfectamente curado.

Y ¿cómo decimos, con este santo varón, que el pecado murió en el bautismo, si confesamos que aún habita en nuestros miembros y aviva en nosotros un deseo que hemos de resistir, negándole nuestro consentimiento, sino porque, aunque muerto, no ceja de revolverse contra nosotros hasta que no esté enterrado mediante una perfecta curación? Llamamos pecado a la concupiscencia no porque nos haga culpables, sino porque, fruto como es de la culpa del primer hombre, con sus rebeliones trabaja por arrastrarnos al pecado si no resistimos a sus apetencias con el auxilio de la gracia de nuestro Señor Jesucristo, para que, muerto el pecado, no reviva y se rebele, y reine, si triunfa [45].

CAPITULO X

Ley de pecado

33. Enrolados en esta milicia, pues la vida del hombre es *una lucha sobre la tierra,* no podemos estar sin pecado, y actúa en nuestros miembros corporales la concupiscencia contra la ley del espíritu, aunque no consintamos en nada ilícito. Pero, aunque no estemos perfectamente curados del mal de esta concupiscencia, no tendríamos, en lo que de nosotros depende, pecado si nuestra voluntad no consintiese nunca en los deseos desordenados que ella inspira. Mas en la lucha que sin pausa nos declara somos con frecuencia vencidos y arrastrados a pecaminosas acciones, y, si no siempre son las faltas graves, sí son, al

hoc peccatum in Baptismate, sicut etiam iste vir dicit, et quomodo habitare in membris fatemur, et multa operari desideria reluctantibus nobis, quibus non consentiendo resistimus, sicut etiam hic vir fatetur; nisi quia mortuum est in eo reatu quo nos tenebat, et donec sepulturae perfectione sanetur, rebellat et mortuum? Quamvis iam non eo modo appelletur peccatum, quo facit reum; sed quod sit reatu primi hominis factum, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum, nisi adiuvet nos gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, ne sic etiam mortuum peccatum rebellet, ut vincendo reviviscat et regnet.

CAPUT X.—33. In hoc bello laborantes, quamdiu tentatio est vita humana super terram (cf Iob 7,1), non ideo sine peccato non sumus, quia hoc quod eo modo peccatum dicitur, operatur in membris repugnans legi mentis, etiam non sibi ad illicita consentientibus nobis (quantum enim ad nos attinet, sine peccato semper essemus, donec sanaretur hoc malum, si ei nunquam consentiremus ad malum); sed in quibus ab illo rebellante, etsi non lethaliter, sed venialiter, tamen vincimur, in his contrahimus

[45] Véase nota complementaria [28]: *Concupiscencia y pecado original* p.966.

menos, veniales y nuestras deudas son realidad, y así podemos decir cada día al Señor con toda verdad: *Perdónanos nuestras deudas*.

En este estado se encuentran los esposos cuando usan del matrimonio exclusivamente por placer, y también los que guardan castidad, si se adelician morosamente en pensamientos voluptuosos, sin darles con plena advertencia entrada, pero sin apartar la mente tan pronto se den cuenta [46].

De esta ley del pecado, que, por otro nombre, se llama también pecado, que lucha contra la ley del espíritu, dice muchas cosas el bienaventurado Ambrosio, y con él los santos Cipriano, Hilario, Gregorio y muchos otros. Todo el que sea engendrado en Adán ha de ser regenerado en Cristo y el que muere en Adán ha de ser vivificado en Cristo, porque es prisionero del pecado de origen, y, nacido del mal, tiene deseos contrarios a los del spíritu y no del bien, que hace al espíritu codiciar contra la carne.

¿Qué tiene, pues, de asombroso que al hombre nacido de aquel mal, contra el que lucha el hombre renacido, le tenga esclavizado, si no fuere librado por un nuevo nacimiento en Cristo? Con todo, este mal no es obra del Dios creador, sino herida del diablo, que vicia la materia. Y no viene este mal del matrimonio, sino del pecado de nuestros primeros padres, que lo han transmitido, por generación, a todos sus descendientes. Pero todo lo que de culpable hay en él se perdona por la santificación del bautismo.

unde quotidie dicamus: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12). Sicut coniuges quando modum generationi necessarium causa solius voluptatis excedunt: sicut continentes, quando in talibus cogitationibus cum aliqua delectatione remorantur, non quidem decernentes flagitium, sed intentionem mentis, non sicut oportet, ne illo incidat, inde avertentes, aut si inciderit inde rapientes. De hac lege peccati, quae alio modo etiam peccatum vocatur, quae repugnat legi mentis, de qua multa beatus dixit Ambrosius, attestantur etiam sancti, Cyprianus, Hilarius, Gregorius, aliique quam plurimi. Qui ergo generatur in Adam, regenerandus in Christo; mortuus in Adam, vivificandus in Christo, ideo peccato est obstrictus ori**[697]**ginis, quia de malo nascitur, quo caro concupiscit adversus spiritum; non de bono, quo spiritus concupiscit adversus carnem (cf. Gal 5,17). Quid ergo mirum est, si renasci debet homo ex illo malo natus, contra quod pugnat homo renatus, quo reus et ipse teneretur, nisi renascendo liberaretur? Non est hoc malum materies Dei creantis, sed vulnus diaboli eamdem materiem vitiantis. Non est hoc malum nuptiarum, sed primorum hominum peccatum, in posteros propagatione traiectum. Etiam huius mali reatus, Baptismatis sanctificatione remittitur.

[46] Cf. *De Trin.* 12,12,18: PL 42,1008; *Serm.* 98,6: PL 38,504.

Dios, que es la misma justicia, ¿no aparecerá como injusto haciendo sufrir a los niños males que no puedo enumerar, si estos niños, ya antes de nacer, no hubiesen contraído pecado alguno? Mas de todo esto no se deduce que el hombre sea incapaz de alcanzar la perfección de la justicia cuando hay un médico todopoderoso, ni se puede perder la esperanza de ser un día totalmente curados de todos los vicios. Esta verdad católica ha sido reconocida por todos los santos doctores e ilustres sacerdotes expertos en las Sagradas Escrituras: Ireneo, Cipriano, Reticio, Olimpio, Hilario, Ambrosio, Gregorio, Inocencio, Juan y Basilio; a los que añado, lo quieras o no, a Jerónimo, sin hablar de los que aún no han muerto. Todos, a una voz, proclaman, contra vuestra doctrina, que todos los hombres traen, al nacer, la mancha del pecado original. Nadie está exento de esta ley, sino aquel que fue concebido por una virgen, sin intervención de esta ley del pecado que codicia contra el espíritu.

34. ¿Por qué te alegras y me insultas con aires de triunfador, «como si yo no encontrase qué decir ni tuviera adónde huir si me viera forzado a comparecer ante unos jueces, o si me encontrase contigo ante una asamblea de sabios y escuchase, como dices, la trompeta de la razón —tocada por un hábil trompetero como tú—, y los oyentes que nos rodean entrechocasen sus armas para testimoniar su asentimiento a tu favor?» Así te place imaginar nuestra lucha cuando contra mí argumentas, mientras yo no podría responderte ni media palabra. Estas son tus vanas y locas fantasías que volteas en tu imaginación, como

Deus autem iustus, si tanta parvulis mala, quanta nunc dicere non sufficio, nihil peccati trahentibus irrogaret, magis appareret iniustus. Iustitiae vero perfecta capacitas hominis non negatur, quia nec vitiorum omnium plenissima sanitas sub omnipotenti medico desperatur. Propter quam catholicam veritatem sancti ac beati et in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes, Irenaeus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Ioannes, Basilius, quibus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymum, ut omittam eos qui nondum dormierunt, adversus vos proferunt de omnium hominum peccato originali obnoxia successione sententiam: unde nemo eruit, nisi quem sine lege peccati repugnante legi mentis virgo concepit.

34. Quid est quod exsultas, et mihi quasi victor insultas: «Tanquam non invenirem quid facerem, quo confugerem, si iudicum premerer potestate, si in medio eruditorum consisterem tecum, si verae», quam dicis, «rationis tuba», a te scilicet magno tubicine inflata, «si auditorum arma circumstantium» et tibi faventium «concreparent?» Ita enim tibi ponis ante oculos nostrum in disputatione certamen, et te argumentante, me quid respondeam non habentem, fingis ut placet. Sic tecum vana et insana tui cordis imaginatio fabulatur, quasi me ante Pelagianos iudices tecum

si me emplazaras ante unos jueces pelagianos, cuyos aplausos te permitirían hacer oír tu voz como una trompeta y clamar contra la fe católica y la gracia de Cristo, por la que pequeños y grandes son rescatados del mal, y así podrías divulgar los impíos errores de la nueva doctrina que vosotros defendéis.

Vuestro maestro Pelagio no pudo encontrar en la Iglesia de Dios semejantes doctores, sin encontrar también adversarios que le combatiesen. A los ojos de los hombres pudo parecer absuelto; pero, si escapó a su condena, fue porque condenó públicamente vuestro dogma. Por mi parte, dondequiera que te encuentres, dondequiera que puedas leer este escrito mío, te emplazo ante tu conciencia y ante estos jueces, y no como amigos míos y adversarios tuyos. No los cito en mi favor por agradecimiento, ni porque los vea predispuestos en contra tuya por alguna ofensa que les hayas podido haber hecho. Los constituyo jueces en esta disputa no como hombres imaginarios, que jamás hayan existido o que ya no existen, o como si sus opiniones en la materia que discutimos fueran inciertas. Son obispos santos, los he citado por sus nombres, célebres obispos en la Iglesia de Dios; versados no en la filosofía de Platón, Aristóteles, Zenón u otros filósofos, o en letras griegas o latinas, aunque algunos no las ignoraron, sino en el conocimiento de las Escrituras.

He dispuesto, en el orden que me pareció más conveniente, las sentencias en las que se expresan con gran claridad sobre el tema que nos ocupa, con el fin de inspirarte sentimientos de

constituas, quibus plaudentibus tibi liceat exaltare tanquam tubam vocem tuam, et praedicare contra catholicam fidem et contra gratiam Christi, qua pusilli cum magnis liberantur a malo, communem tibi et illis novitiae huius impietatis errorem. Tales iudices in Ecclesia Dei, nec sine adversario ex parte altera stante potuit eruditor vester Pelagius invenire. De quo iudicio, ipse quidem quantum ad hominum conspectum attinet, velut absolutus, vestro tamen palam damnato dogmate, egressus est. At ego, ubicumque sis, ubicumque legere ista potueris, te ante istos iudices intus in corde tuo constituo; quos non amicos meos et inimicos tuos, aliqua in meam partem gratia propendentes, aliquo abs te merito tuae offensionis aversos, et ob hoc tibi adversos, in hac nostra disceptatione constitui cognitores. Nec eos qui nunquam fuerunt aut non sunt, aut quorum sententiae de hoc quod inter nos disputatur incertae sunt, inani cogitatione confinxi: sed sanctos et in sancta Ecclesia illustres antistites Dei, non Platonicis et **[698]** Aristotelicis et Zenonicis aliisque huiuscemodi, vel graecis vel latinis, quanquam et istis aliquos eorum, verum omnes sacris Litteris eruditos, nominatim sicut oportebat expressi; eorumque sententias, quantum sufficere videbatur, sine ulla editas ambiguitate digessi, ut in eis timeas, non ipsos, sed illum qui sibi eos utilia vasa formavit,

temor y respeto no a unas personas determinadas, sino al que los eligió como instrumentos de su voluntad y los convirtió en templos consagrados a su gloria. Observa que el juicio de estos hombres sobre la cuestión fue expresado en un tiempo en el que nadie puede decir que hayan perjudicado más a uno que a otro. No existíais aún vosotros, contra los que podíamos luchar en este terreno doctrinal, ni, por tanto, podían decir lo que en tus libros escribes: «Que hemos dicho de vosotros cosas falsas a la muchedumbre, y con el nombre de celestianos y pelagianos atemorizamos a los hombres, y mediante el terror les procuramos atraer a nuestro partido».

Tú mismo has dicho, con verdad, que, para juzgar sabiamente, «los jueces han de estar limpios de odios, enemistades, amistades o ira». De acuerdo, pero son muy contados los que se pueden encontrar con estas cualidades que mencionas; pero creo que Ambrosio y los colegas que mencioné fueron tales como tú los pides. Y aunque no fueran así en las causas abocadas a su tribunal cuando vivían y sentenciadas, escuchadas las partes, no se puede negar hayan sido jueces como tú los exiges cuando se pronunciaron sobre causas como las que son objeto de nuestra discusión.

No fueron amigos vuestros ni nuestros; ni contra vosotros sintieron enojo o rechazo ni contra nosotros; ni se dejaron influenciar por ninguno de nosotros llevados de la compasión o la benevolencia. Lo que en la Iglesia aprendieron, eso enseñaron; lo que de sus padres recibieron, eso han transmitido a sus hijos. Ninguna causa estaba pendiente entre nosotros ante estos

et sancta templa construxit; qui tunc de ista causa iudicaverunt, quando eos nemo potest dicere perperam cuiquam vel adversari vel favere potuisse. Nondum enim exstiteratis, contra quos susciperemus de hac quaestione conflictum: nondum eratis, qui diceretis quod in libris tuis ponis: «Quia de vobis multitudini mentiti fuerimus, et quod Caelestianorum vel Pelagianorum nomine homines terreamus, et quod terrore ab hominibus extorqueamus assensum». Certe ipse dixisti, «quod omnes iudices ab odio, amicitia, inimicitia, ira vacuos esse deceat». Pauci tales potuerunt inveniri: sed Ambrosium aliosque collegas eius, quos cum illo commemoravi, tales fuisse credendum est. Verum et si tales non fuerunt in his causis, quas ad se delatas et inter partes cognitas, cum hic viverent, suo iudicio finierunt; ad hanc tamen causam tales erant, quando de illa sententias protulerunt: nullas nobiscum vel vobiscum amicitias attenderunt, vel inimicitias exercuerunt; neque nobis neque vobis irati sunt, neque nos neque vos miserati sunt. Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Nondum vobiscum apud istos iudices aliquid agebamus, et

jueces, y habían pronunciado ya sentencia definitiva sobre la materia en discusión. Para ellos, tanto vosotros como nosotros éramos unos desconocidos, y en favor nuestro, contra vosotros, pronunciaron sentencia firme. Ninguna disputa había surgido entre los dos, y su sentencia nos proclamaba vencedores.

35. Dices: «Si hubiera sido yo obligado a comparecer ante jueces —de tu partido se entiende—, no sabría qué hacer, a quién recurrir; ni encontraría palabra que responder a tus argumentos». Te engañas; con toda certeza tendría a quién recurrir, sabría qué hacer. Apelaría de las tinieblas del pelagianismo herético a estas rutilantes lumbreras de la Iglesia católica, y es lo que ahora estoy haciendo. Y tú, ¿qué vas a hacer, a quién vas a recurrir? Apelo yo de los pelagianos a estos sabios doctores; ¿a quién apelarás tú contra su sentencia? O es que no se ha de contar el número, sino pesar las razones, y que para encontrar la verdad no sirve para nada una multitud de ciegos, y en esto estoy también de acuerdo contigo. Pero ¿te atreverás a llamar a estos ilustres prelados ciegos? ¿O confundes la hondonada con las cimas, la luz con las tinieblas, la oscuridad con el resplandor, de suerte que los videntes sean Pelagio, Celestio y Juliano, y los ciegos Hilario, Gregorio y Ambrosio? Te considero todo un hombre, y, como tal, has de sentir sonrojo, si es que toda esperanza de curación no se ha extinguido en ti. Me parece oír tu voz y tu respuesta. Lejos de mí decir que estos hombres estén ciegos. Pesa entonces sus argumentos. No son tantos que te sea difícil contarlos; pero su autoridad vale la pena ser tomada en serio; o mejor, es tan contundente que, bajo su peso, te veo sucumbir. ¿Dirás aún que «soy demasiado débil para defenderme, y por eso te opongo un hombre de mi partido, y que en mi ineptitud, consternado por el miedo, acudo al fácil expediente de nombrar a mis cómplices»?

36. Dices: «Cuando se trata de pronunciar sentencia en una causa importante, se debe reunir, lejos del tumulto de las turbas, una asamblea de hombres de todas las clases sociales: sacerdotes, personas con cargos administrativos, prefectos; y en las discusiones es conveniente tener en cuenta no el número, sino la capacidad; y honrar las minorías que se distingan por su inteligencia, saber y sinceridad, libre de todo prejuicio». Así es como dices; pero no pretenderás que trato de turbarte con el número y la multitud; aunque, gracias a Dios, sobre este artículo de fe que tú contradices, la muchedumbre de católicos tiene un mismo sentir, conforme a la sana doctrina de la Iglesia; y, desde todos los cuadrantes, un gran número de ellos *refutan vuestros* vanos argumentos, como y donde pueden, con el auxilio del cielo. Pero ¡lejos de mí la presunción que me reprochas, es decir, que «en esta causa que defiendo contra vosotros he prometido actuar sólo en nombre de todos»!

Es, justo, lo que tú haces entre los pelagianos, pues no te da vergüenza decir y escribir «que, ante Dios, tu gloria es mayor, al defender una verdad abandonada». Es preciso caer muy bajo y verse muy abandonado y depender de ti si es que no

apud eos acta est causa nostra. Nec nos nec vos eis noti fueramus, et eorum pro nobis latas contra vos sententias recitamus. Nondum vobiscum certabamus, et eis pronuntiantibus vicimus.

35. Dicis: «me, si sub potestate iudicum premerer», quales tibi ipse componis, «non habiturum fuisse quid facerem, quo confugerem; cum tuis argumentationibus unde occurrerem reperire non possem». Ego plane haberem quid facerem, haberem quo confugerem: a Pelagianis enim tenebris ad haec tam praeclara catholica lumina provocarem; quod et nunc iam facio. Tu ergo responde quid facias, dic quo confugias. Ego a Pelagianis ad istos: tu ab istis ad quos? An quia «non numerandas, sed ponderandas» censes «esse sententias», et addis (quod quidem et ego verum esse consentio), «ad aliquid inveniendum multitudinem nihil prodesse caecorum», etiam istos caecos dicere audebis? Et usque adeo permiscuit imis longus summa dies usque adeo tenebrae lux, et lux tenebrae esse dicuntur, ut videant Pelagius, Caelestius, Iulianus, et caeci sint Hilarius, Gregorius, Ambrosius? Sed qualiscumque homo sis, tamen quia homo es, videre mihi videor verecundiam tuam (si tamen non in te spes est omnis emortua sanitatis), et quodam modo audio vocem tuam. Respondes: Absit ut audeam caecos istos viros vel **[699]** cogitare, vel dicere. Eorum ergo appende sententias. Nolo esse plures, ut eas te pigeat numerare: sed *non sunt* leves, ut eas dedigneris appendere; immo tam sunt graves, ut te videam sub earum onere laborare. Numquid et de istis dicturus es: «me imbellem tibi opinionem consortis opponere, et velut consternatum metu, conscios nominare?»

36. *Dicis: «in causa iudicandi, amoto strepitu turbarum,* de omni ordine conversationis hominum, sive sacerdotum, sive administrantium, sive praefectorum, ad discussionem talium rerum non sola nomina, sed eligendam esse prudentiam, et honorandam esse paucitatem, quam ratio, eruditio, libertasque sublimat». Ita vero est, ut dicis: sed nec ego te ullius multitudinis numerositate perturbo; quamvis propitio Deo, de hac fide, cui contradicitis, catholica sanum sapiat etiam multitudo; in qua usquequaque plurimi, ubi possunt, quomodo possunt, sicut divinitus adiuvantur, vana vestra argumenta confutant. Unde absit a me ista, quam mihi obicis, arrogantia, «ut me istam causam contra vos, unum pro omnibus agere pollicerer». Quod cum tu inter Pelagianos facis, non erubescens dicere et scribere: «maioris tibi esse apud Deum gloriae, destitutam veritatem tueri»; multum abiecti et vere destituti sunt, multumque abs te

consideran imperdonable arrogancia el que te juzgues con más autoridad que Pelagio, Celestio y todos vuestros doctores; como si ellos se retiraran del combate y tú permanecieras solo en el campo de batalla para defender una verdad, en tu sentir, abandonada.

Pero como te agrada no contar con la muchedumbre, sino pesar la calidad de la minoría, excepción hecha de los jueces de Palestina que condenaron vuestra doctrina y absolvieron a Pelagio después de obligarle, presa del temor, a condenar sus mismos dogmas pelagianos [47], sólo te he opuesto diez obispos, ya difuntos, y un presbítero como jueces de causa que en vida pronunciaron sentencia. Si se piensa en vuestra poquedad, son muchos; pero, en comparación de la multitud de obispos católicos, son pocos. Es posible que quieras borrar de esta lista al papa Inocencio y al sacerdote Jerónimo. Al primero, porque en Oriente defendió con celo la verdad de la fe católica contra los errores de Pelagio. Mas lee lo que el mismo Pelagio dice en alabanza del bienaventurado Inocencio [48], y ve si es posible encontrar jueces como éstos.

En lo que se refiere al santo presbítero Jerónimo, que, según la gracia que le fue dada, tanto trabajó en la Iglesia con sus muchas obras en lengua latina con el fin de propagar el conocimiento de la doctrina católica, Pelagio no dice otra cosa sino que este santo varón «le miraba, como rival, a contraluz». Pero ésta no es razón para tachar su nombre del número de los jueces. No cité testimonio alguno suyo perteneciente a la época de

pendent, si hanc intolerabilem arrogantiam esse non iudicant, qua te etiam ipsis Pelagio scilicet et Caelestio, vestrum omnium doctoribus anteponis; quasi et illi iam cesserint, et tu remanseris, qui destitutam tuearis, quam veritatem putatis. Verum quia te delectat, non numerare multitudinem, sed appendere paucitatem; exceptis iudicibus Palaestinis, qui haeresim vestram in absoluto Pelagio damnaverunt, quem timore compressum Pelagiana ipsa dogmata damnare coegerunt, decem episcopos iam defunctos et unum presbyterum tibi huius causae opposui iudices, qui de illa cum hic viverent iudicaverunt. Si vestra consideretur paucitas, multi sunt: si multitudo catholicorum episcoporum, perpauci sunt. Ex quibus papam Innocentium et presbyterum Hieronymum retrahere fortasse tentabis: istum, quia Pelagium Caelestiumque damnavit; illum, quia in Oriente contra Pelagium catholicam fidem pia intentione defendit. Sed lege quae dicat in laudem beatissimi papae Innocentii Pelagius, et vide utrum tales facile possis iudices invenire. De illo autem sancto presbytero, qui secundum gratiam quae data est ei, sic in Ecclesia laboravit, ut eruditionem catholicam multum in latina lingua multis et necessa **[700]** riis litteris adiuvaret, non solet Pelagius iactitare, nisi «quod ei tanquam aemulo inviderit». Sed nolo ex hoc tibi videatur de istorum numero iudicum retrahendus. Non enim eius sententiam posui, quam

[47] Cf. San Agustín, *De gestis Pelagii:* PL 44,315-360.
[48] Cf. *Libellus fidei Pelagii ad Innocentium:* PL 45,1716-1718.

sus disputas contra el error de Pelagio, sino que me limité a los que expresan su pensamiento, libre de todo prejuicio, mucho tiempo antes de que pulularan vuestros sacrílegos dogmas.

37. De los restantes jueces nada puedes decir. ¿Son, acaso, Ireneo, Cipriano, Reticio, Olimpio, Hilario, Gregorio, Basilio, Ambrosio y Juan, «de una clase plebeya», como tú, con frase tuliana, gozas llamar a los que contra vosotros son invocados? ¿Vas a decir que son soldados, jóvenes escolares, marinos, mesoneros, pescadores, matarifes, cocineros, gente disoluta arrojada de los monasterios? ¿Dirás que son una pobre turba de clérigos, a quienes haces objeto de tu fina mordacidad, o mejor, de tu vanidad; para los que sólo tienes desprecio «porque no son capaces de razonar sobre el dogma a tenor de las *Categorías* de Aristóteles»? ¡Cómo si tú, que tanto lamentas se os niegue un sínodo de obispos para que examinen y juzguen vuestra causa, pudieras encontrar una asamblea de peripatéticos donde se pueda discutir sobre el sujeto y cuanto existe en el sujeto, y luego se pronunciase sentencia dialéctica contra el pecado original! Los jueces ante los que te emplazo son obispos, doctores, graves, santos, defensores acérrimos de la verdad contra la garrulería. Son varones en los que la razón, la ciencia y la libertad, tres cualidades que tú juzgas indispensables en un buen juez, son evidentes, y nada tienes que objetar en esta materia.

Si se reuniese un concilio episcopal del mundo entero, sería

tempore inimicitiarum contra vestrum tenuit et defendit errorem: sed quam posuit in scriptis suis, liber ab omni studio partium, antequam vestra damnabilia dogmata pullularent.

37. De reliquis sane non habes omnino quod dicas. Numquid Irenaeus, et Cyprianus, et Reticius, et Olympius, et Hilarius, et Gregorius, et Basilius, et Ambrosius, et Ioannes, «de plebeia faece sellulariorum», sicut Tulliane iocaris, «in vestram invidiam concitati sunt?» Numquid «milites?» numquid «scholastici auditoriales?» numquid «nautae, tabernarii, cetarii, coqui, lanii?» numquid «adolescentes ex monachis dissoluti?» Numquid postremo «de qualiumcumque clericorum turba» isti sunt, quos urbana exagitatos dicacitate, vel potius vanitate contemnis, «quia non possunt secundum categorias Aristotelis de dogmatibus iudicare?» Quasi tu, qui maxime quereris «examen vobis et episcopale iudicium denegari», Peripateticorum possis invenire concilium, ubi de subiecto et his quae sunt in subiecto contra originale peccatum dialectica sententia proferatur. Isti episcopi sunt, docti, graves, sancti, veritatis acerrimi defensores adversus garrulas vanitates, in quorum ratione, eruditione, libertate, quae tria bona iudici tribuisti, non potes invenire quod spernas. Si episcopalis synodus ex toto orbe congregaretur, mirum si tales possent

un milagro pudieran sentarse allí hombres de tanta ciencia y virtud. Porque estos citados no son coetáneos, sino que Dios, como le plugo y juzgó conveniente, eligió, en diversos tiempos y lugares muy lejanos, unos pocos fieles dispensadores de su palabra. Ves, pues, a estos santos obispos, que han vivido en épocas y regiones muy diversas, congregados de Oriente y Occidente no en un lugar a donde sólo por mar pueden llegar los hombres, sino en un libro que puede llegar a ellos dondequiera se encuentren.

Cuanto más amables te sean estos jueces, si profesas la fe católica, tanto más terribles serán para ti si impugnas la fe que ellos mamaron con la leche; que tomaron como alimento; pan y leche que ellos sirvieron a pequeños y grandes; fe que con fortaleza y constancia defendieron contra enemigos que ya existían entonces, e incluso contra vosotros, que no habíais nacido y que hoy os rebeláis contra ella. Merced a estos agricultores, regantes, arquitectos, pastores y proveedores, la santa Iglesia apostólica creció y se propagó. Por eso mira con horror las profanas voces de vuestras novedades; cauta y prudente, toma en cuenta el aviso del Apóstol, para no dejarse seducir, como Eva, por la astucia de la serpiente; ni permite se corrompa en su seno la castidad cristiana, que consiste en la pureza de su fe católica. Por eso se horroriza ante las insidias que tendéis al mundo con vuestra doctrina subrepticia y, como si fuera la cabeza de una serpiente, la pisotea, tritura y destruye.

Que las palabras y la autoridad de tantos santos e ilustres doctores te curen con el colirio de la misericordia de Dios, como

illic facile tot sedere. Quia nec isti uno tempore fuerunt: sed fideles et multis excellentiores paucos dispensatores suos Deus per diversas aetates temporum, locorumque distantias, sicut ei placet atque expedire iudicat, ipse dispensat. Hos itaque de aliis atque aliis temporibus atque regionibus ab Oriente et Occidente congregatos vides, non in locum quo navigare cogantur homines, sed in librum qui navigare possit ad homines. Quanto tibi essent isti iudices optabiliores, si teneres catholicam fidem; tanto tibi sunt terribiliores, quia oppugnas catholicam fidem: quam in lacte suxerunt, quam in cibo sumpserunt, cuius lac et cibum parvis magnisque ministraverunt, quam contra inimicos etiam vos tunc nondum natos, unde nunc revelamini, apertissime ac fortissime defenderunt. Talibus post Apostolos sancta Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit. Ideo profanas voces vestrae novitatis expavit; et cauta ac sobria ex admonitione apostolica, ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua, sic et mens eius corrumperetur a castitate quae est in Christo (cf. 2 Cor 11,3), catholicae fidei virginitate insidias vestri dogmatis subrepentis exhorruit; et tanquam caput colubri calcavit, obtrivit, abiecit. His igitur eloquiis et tanta auctoritate **[701]** sanctorum, profecto aut sanaberis Dei misericordia donante, quod quantum tibi

yo vivamente deseo; o si, lo que detesto, perseveras en lo que a ti te parece gran sabiduría y es una gran necedad, no busques jueces ante los cuales te justifiques, sino donde te sea permitido acusar a tantos santos e insignes doctores, célebres defensores de la fe católica: Ireneo, Cipriano, Reticio, Olimpio, Hilario, Gregorio, Basilio, Ambrosio, Juan, Inocencio, Jerónimo y todos cuantos están unidos en la misma fe. En resumen, toda la Iglesia de Cristo, familia divina a la cual ellos fielmente distribuyeron el pan del Señor, adquiriendo así ante Dios gloria imperecedera. Y, si no quieres abandonar doctrina tan miserable e insensata —pido a Dios te apartes de ella—, me parece que, respondiendo a tus libros, defiendo, contra ti, la fe de estos santos doctores, como se defiende el mismo Evangelio contra los impíos, enemigos declarados de Cristo.

optem, videt qui faciat: aut si, quod abominor, in eadem quae tibi videtur sapientia, et est magna stultitia, perduraveris; non tu iudices quaesiturus es, ubi causam tuam purges; sed ubi tot sanctos doctores egregios atque memorabiles catholicae veritatis accuses, Irenaeum, Cyprianum, Reticium, Olympium, Hilarium, Gregorium, Basilium, Ambrosium, Ioannem, Innocentium, Hieronymum, **[702]** ceterosque socios ac participes eorum, insuper et universam Christi Ecclesiam, cui divinae familiae dominica cibaria fideliter ministrantes, ingenti in Domino gloria claruerunt. Adversus hanc autem miserabilem, quam Deus a te avertat, insaniam, sic respondendum esse video libris tuis, ut fides quoque adversus te defendatur istorum; sicut contra impios et Christi professos inimicos etiam ipsum defenditur Evangelium.

LIBRO III

RESUMEN.—*En este tercer libro refuta Agustín, con argumentos de razón, el libro I de Juliano. Prueba con claridad que el hombre es obra de Dios, y el matrimonio un bien en sí, de institución divina; pero la concupiscencia que codicia contra el espíritu es un mal. La castidad conyugal hace un buen uso de este mal, pero la continencia es un bien mejor al no hacer uso de la concupiscencia, que no es una naturaleza distinta a la creada por Dios, como dicen los maniqueos, sino que es una secuela de la desobediencia de Adán que se nos transmite, y sólo la obediencia de Cristo la sana. La deuda contraída al nacer queda perdonada, por gracia, al renacer. Prueba también por las mismas palabras de Juliano que la concupiscencia es un mal, pues reconoce en sus escritos que se han de emplear eficaces remedios para sanarla y se han de frenar sus movimientos, y es una gloria combatirla con la práctica de la continencia perfecta.*

CAPITULO I

EN ESTE TERCER LIBRO SE PROPONE AGUSTÍN REFUTAR LOS ARGUMENTOS DE JULIANO

1. Como no te vas a rendir a la autoridad de tantos santos, doctos en saberes bíblicos, de grata memoria, célebres por sus servicios a la Iglesia, que gozan de gran fama y autoridad; y como sé que, si no adoptas sus sentimientos, los vas a tratar con tanto desprecio como a mí, o quizá con cierta amabilidad y pudor, pero en todo caso vas a decir que erraron, por eso, con la ayuda de Dios, querido hijo Juliano, debo refutar tus

LIBER III

[PL 44,701]

CAPUT I.—1. Iam nunc, quia sine dubio tot tantorumque sanctorum, et in sacris Litteris eruditorum, et in Ecclesiae regimine tam clara memoria et laude pollentium auctoritati si non cesseris, nec acquieveris, sive contumeliosissime sicut me, sive illos verecundius et mitius cum aliqua personarum acceptione tractaveris, tamen etiam ipsos errasse dicturus es: ita tibi, dilecte fili Iuliane, Domino donante respondere debeo,

libros y tus argumentos, para que, si es posible, comprendas la desgracia que es para ti persuadir a otros. Espero, sin embargo, inspirarte un sincero arrepentimiento de tu error, en el que te embarcó la inexperiencia temeraria de tu juventud. Arrepentimiento que no sólo te beneficiaría a ti, sino a otros muchos, al comprobar que reconoces y confiesas las verdades enseñadas en la Iglesia de Dios por un número muy elevado de santos y expertos guías del pueblo cristiano, y que vosotros queréis destruir con novedades con apariencia de verdad.

Mas si —Dios no lo permita— tienes tan entenebrecido el corazón que no puedas comprender estas cosas; si eres del número de los que en el salmo sagrado dice la Verdad: *Renunció a entender y a practicar el bien,* o de esos hombres de quienes dice la Escritura: *El esclavo duro no se corrige con palabras, pues, aunque las entienda, no obedece,* mi trabajo o el de otros hermanos que, con la gracia de Dios, defienden contra vosotros la fe católica no será infructuoso, porque cuantos más defensores tenga esta vetusta verdad, a tantos más cristianos puede persuadir defendida o corregida entre los que se han dejado seducir o engañar por vuestro error. Para no hacerme interminable, no citaré todas tus palabras; mas, con la ayuda del Señor, no dejaré ninguno de tus argumentos de peso sin refutar y daré solución cumplida a todas tus dificultades.

2. Acerca de los jueces que os condenaron dices «que no

et sic tuos libros atque argumenta refellere, ut si possis, intellegas, male tibi fuisse persuasum, quod aliis persuadere moliris; teque salubriter paeniteat incautae ac temerariae iuvenilis progressionis et prolapsionis tuae, non tantum tibi tua correctione, verum etiam pluribus profutura, cognoscentibus vobis atque fatentibus quam non inaniter quamque veraciter tot et tanti christianorum rectores doctoresque populorum hoc in Ecclesia Dei didicerint et docuerint, quod veri simili novitate decepti cupiebatis evertere. Si autem, quod abs te Dominus avertat, vel sic tenebratum cor habueris, ut intellegere ista non possis; vel ex eo numero fueris, quos in sanctis Psalmis veritas notat dicens: *Noluit intellegere, ut bene ageret* (Ps 35,4); vel ex eo, de qualibus item scriptum est: *Verbis non emendabitur servus durus; si enim et intellexerit, non obaudiet* (Prov 29,19): nec sic erit iste infructuosus labor vel meus, vel aliorum fratrum, qui per Christi gratiam contra hunc errorem catholicam defendunt fidem. Multo amplius enim erunt quos antiqua veritas vel instruat defensa, vel corrigat, si non defuerunt quos irrepens error insolitus aut subverteret, aut moveret. Ac ne longum faciam, non omnia verba tua ponam; sed si Dominus adiuverit, tuarum velut acutarum argumentationum nihil non solutum destructumque dimittam.

2. De iudicibus, «apud quos propterea» dicis «non potuisse vos

habéis podido defender vuestra causa ante ellos porque para decidir con rectitud en casos dudosos se ha de tener el corazón limpio de odio, ira o amistad, y los que juzgaron vuestra causa os odiaban antes de conoceros». A esto te he contestado en mi libro anterior [1] que, si buscáis jueces como los que Salustio [2] —de quien tomas las definición— describe, os rendiríais fácilmente a la autoridad de San Ambrosio y de sus colegas, pues en vuestra causa han emitido sentencia limpio el corazón de odio, ira o amistad y, lo que vosotros no decís, pero sí Salustio, libres de compasión, tanto en contra como a favor vuestro.

Sin embargo, vosotros no sólo los rehusáis como jueces, sino que tenéis la osadía de acusarlos como reos. Por favor, ¿cómo los que condenaron vuestra doctrina pudieron odiarla antes de conocerla? No hay duda, porque la conocían la odiaron. Sabían que los niños, según vosotros, no contraen en su nacimiento mancha alguna de la que, renaciendo, debieran ser purificados. Sabían que decís: «La gracia de Dios se da según los méritos, y entonces «la gracia ya no sería gracia, pues no se daría graciosamente, sino según los méritos». Sabían que afirmáis: «El hombre en esta vida puede no tener pecado, y no es, en consecuencia, necesario pedir lo que toda la Iglesia implora en la oración dominical: *Perdónanos nuestras deudas*». Y como

agere causam vestram, quia nemo **[702]** de rebus dubiis bene consultat, nisi qui ab odio, ira et amicitia vacuum pectus attulerit; quales non fuisse», dicis, «qui de causa vestra iudicaverunt, quia prius eam coeperunt odisse quam nosse», iam quidem superiore libro respondi: Quia si tales iudices, quales definivit, unde hoc dixisti, Sallustius, quaereretis; sancto Ambrosio et coepiscopis eius, qui de hac re ab odio vestri vel amicitia, vel ira, vel quod tu non posuisti, sed Sallustius posuit, misericordia pro vobis, vel contra vos, vacuum pectus habuerunt, quando de hac re veras tranquillasque sententias protulerunt, utique cederetis. Quos nunc vobis parum est iudices nolle, nisi etiam reos facere insuper audeatis. Sed, obsecro te, quomodo causam vestram qui damnaverunt ante coeperunt odisse quam nosse? Qui eam procul dubio quia noverant, oderant. Noverant enim vos dicere, nihil mali parvulos habere nascendo, quod purgari debeat renascendo. Noverant vos dicere, gratiam Dei secundum merita nostra dari: ut iam gratia non esset gratia (cf. Rom 11,6), quia non gratis daretur, sed secundum debitum redderetur. Noverant vos dicere, hominem in hac vita posse nullum habere peccatum; ut non ei sit necessarium, quod in oratione dominica tota dicit Ecclesia: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12). Haec in vobis noverant, et rectissime

[1] Ver 1.2, c.10.
[2] SALUSTIO, *De coniuratione Catilinae,* 51, *in oratione Caesaris.*

todo esto sabían, con razón os odiaban. Y, si supieran que os corregís de estos errores, os amarían. No es cierto, como dices, «que llamamos pelagianos o celestianos a todo el que reconoce en el hombre el libre albedrío y afirme que Dios es el creador de los niños», sino que damos este nombre a los que no atribuyen la libertad, a la que hemos sido llamados, a la gracia divina; y a los que rehúsan reconocer a Cristo como Salvador de los niños; a los que *no admiten en los justos la necesidad de dirigir a Dios petición alguna de la oración dominical.* A éstos, sí, los llamados pelagianos y celestianos, porque participan de sus criminales errores.

3. No es necesario puntualizar a qué lumbreras católicas te atreves a infamar con el crimen de maniqueos, ya sea por ignorancia, ya lo finjas ignorar. Si, como dices, «existe un rescripto del emperador en favor vuestro» [3], ¿por qué no saltas a la arena y espontáneamente lo aireas ante los magistrados públicos, para probar así que vuestro credo cuenta con la aprobación del emperador? Mas si la ley de Dios no la interpretáis en sentido propio, ¿qué de particular tiene hagáis lo mismo con un rescripto del emperador? Prometes hacerlo extensamente en otro lugar. Si cumples tu promesa, serás convencido de farsante y despreciado por frívolo.

4. ¡Qué grandilocuente y gracioso elogio el que de ti mis-

oderant. Denique ab eis vos correctos noverint, et amabunt. Quoniam non sicut dicis: «Si quis aut liberum in hominibus arbitrium, aut Deum esse nascentium conditorem dixerit, Pelagianus et Caelestianus vocatur»: sed qui libertatem in quam vocati sumus, non gratiae Dei tribuerit; et qui parvulorum liberatorem **[703]** Christum negaverit; et qui cuiquam in hac vita iusto aliquam in dominica oratione petitionem, non propter ipsum dixerit necessariam; ipse huius erroris accipit nomen, quia errore communicat crimen.

3. Iam vero Manichaeorum crimine, quae catholica lumina audeas, vel te nescias, vel nescire te fingas, infamare, non opus est hic dicere. Sane, ut dicis, si «pro vobis potius ab Imperatore responsum est», cur non in medium prosilitis, et hoc ultro publicis potestatibus allegatis, vos esse monstrantes, quorum christianus princeps approbavit fidem? Verum si Dei legem non sicut sese habet, sed sicut vobis placet, intellegitis; *quid mirum si et de lege Imperatoris hoc facitis?* Sed haec te alias executurum plenius polliceris. Quod si feceris, aut redarguetur sicut insidiosum; aut contemnetur sicut inane, quod feceris.

4. Quam vero lauta et lepida est gratulatio tua, quod «unum» dicis

[3] Probable, se refiera al *Sacrum rescriptum contra Pelagium et Caelestium,* de los emperadores Honorio y Teodosio, dirigido al prefecto Paladio el 30 de abril del 418 (PL 45,1726-1728).

mo haces cuando te presentas «en solitario a sostener rudo combate»; de suerte que, para los pelagianos, tú eres David, yo Goliat! ¡Allá tú si has firmado un pacto o convenio con los pelagianos por el que, si eres vencido, ellos no den un paso más! Por mi parte, Dios me libre de provocarte a singular combate, pues sé que allí donde levantéis cabeza os combatirá todo el ejército de Cristo extendido por el mundo entero y sobre vosotros obtendrá clara victoria, como la obtuvo sobre Celestio en Cartago [4], donde yo no estuve; después en Constantinopla [5], tan distante de las costas africanas; y derrotó en Palestina [6] a Pelagio, que se vio precisado a condenar vuestra doctrina por temor a ser él mismo condenado; allí cayó fulminada vuestra herejía. Aquel cuya figura fue David combate contra sus enemigos en la persona de todos sus soldados y se sirvió, como de una espada, de la lengua de un Pelagio vencido y aniquilado para decapitar vuestro error. Porque fue Pelagio, o, mejor, Dios por boca de Pelagio, el que dio el golpe de gracia a vuestra nueva herejía, pues sostenéis que el mal, es decir, el pecado, no existe en la naturaleza, sino en la voluntad. Y, temiendo ser condenado, anatematizó a los que enseñan que los niños no bautizados pueden gozar en la vida eterna. Vosotros, al negar la existencia en los niños de una mancha que ha de ser lavada en las aguas del bautismo, decidme: ¿en virtud de qué culpa

«egressum, qui in se summam proelii sitam optat intellegi»; videlicet ut Pelagianis tu videaris David, ego autem Golias. Videris, si tu hoc induxisti pactum et placitum cum Pelagianis, ut si victus fueris, nihil ulterius illi audeant. Ego autem absit ut ad monomachiam vos provocem, quos ubicumque apparueritis, ubique diffusus Christi debellat exercitus; qui debellavit apud Carthaginem Caelestium, quando illic ipse non eram; et rursus Constantinopoli tam longe a regionibus Africanis: qui debellavit in Palaestina Pelagium, ubi causam vestram suae damnationis timore damnavit: ibi enim omnino cecidit haeresis vestra. Et quia ille, cuius figura erat David, contra suos adversarios in suis omnibus militibus pugnat, errorem vestrum etiam Pelagii lingua tanquam prostrati et iacentis gladio detruncavit. Nam quod tu dedignaris, «propterea vos novos haereticos dici, quia omne malum quod peccatum definitur, asseritis non in natura, sed in sola voluntate consistere», iam vobis Pelagius, immo per linguam Pelagii Dominus amputavit. Timens quippe ille damnari, damnavit eos qui dicunt, infantes etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam. Qui ergo negatis esse in parvulo malum, quod Baptismate diluatur; dicite quo merito parvulus non baptizatus aeterna morte plecta-

[4] Año 412.
[5] Año 417.
[6] 20 de diciembre de 415.

puede un niño ser castigado con la muerte eterna? ¿Qué podéis responder, si no es, acaso, maldiciendo a Pelagio? Mas entonces os podría él replicar: «¿Qué queréis que hiciera? Si Cristo dijo: *Si no coméis mi carne y bebéis mi sangre, no tendréis vida en vosotros,* ¿podría yo decir que un niño muerto sin este sacramento puede tener vida eterna?» Creo os pesará haber condenado a vuestro maestro. Arrepentíos, pues, de este error [7].

5. Y no uséis el pobrísimo argumento que usaron ya los herejes, cuyo pernicioso influjo fue represado por las leyes de los emperadores católicos [8]. Todos dijeron lo mismo que dices tú: «Sufre indigencia de razones el que en una discusión sustituye la razón por el terror, porque así consigue no el asentimiento de los sabios, sino la ciega adhesión de los tímidos y débiles». Vuestra herejía es, en verdad, nueva, pero en su defensa empleáis el lenguaje de los antiguos herejes. No tratéis de engañar ni engañaros alegando contra nosotros los mismos argumentos que nosotros usamos contra los donatistas cuando les forzamos, por decreto imperial, a reunirnos en una conferencia [9]. Porque su furor se había extendido por toda el Africa, y para impedir a los católicos apreciar verdades contrarias a su doctrina recurrieron a las más violentas acciones, al bandidaje,

tur. Sed quid estis dicturi, nisi forte Pelagio maledicturi? Qui tamen si vobis maledicentibus dicat, Et quid velletis ut facerem? an dicente Christo: *Si non manducaveritis meam carnem, et biberitis meum sanguinem, non habebitis vitam in vobis* (Io 6,54); dicturus fueram parvulum habiturum vitam, qui sine isto Sacramento finisset hanc vitam? puto quod vos maledixisse homini paenitebit. Iam vos ergo totius paeniteat huius erroris.

5. Ne argumento miserrimo utamini, quo universi utuntur haeretici, quos a perniciosa licentia leges im**[704]**peratorum catholicorum premunt. Omnes quippe huiusmodi dicunt, quod ipse dixisti: «Laborare illam partem rationis inopia, quae in disserendo cum terrorem subrogat, nullum a prudentibus impetrat, sed caecum a meticulosis extorquet assensum.» Novi quidem haeretici vos estis, sed istam pene omnium haereticorum veterem vocem cum ceteris agnovistis atque tenuistis. Nec vos nec alios decipiatis, velut talem vocem habentes adversum nos, qualem nos adversum Donatistas, quod ad Collationem nobiscum venire per imperialia iussa compulimus (illorum enim furor occupaverat Africam totam, nec praedicari a Catholicis veritatem contra suum patiebantur errorem, vio-

[7] Cf. AGUSTÍN, *De gestis Pelagii:* PL 44,319-360.
[8] Cf. nt.3.
[9] Conferencia de Cartago en el año 411. Cf. MANSI, *Sacr. conc. ampl. collectio* t.4 p.7-282; S. LANCEL, *Actes de la conférence de Carthage en 411:* Sources chrétiennes t.3 (París 1975).

a las asechanzas en los caminos, a las depredaciones, a los incendios, a los asesinatos, a las devastaciones y al terror [10].

Contra su violencia no podíamos hacer nada en una conferencia de obispos, pues los suyos eran muy diferentes a los nuestros y los pueblos no conservaban recuerdo de lo que nuestros antepasados convinieron entre sí hacía casi cien años. La necesidad nos obligó a publicar las actas de la conferencia para reprimir su insolencia y su audacia. Pero vuestra causa fue definitivamente juzgada por un tribunal competente de obispos pertenecientes a los dos partidos. La causa ha terminado, y nada hay que hacer con vosotros, en lo que concierne al derecho de un nuevo examen, sino acatar en paz la sentencia dictada, y, si no queréis, será necesario recurrir a la fuerza para impediros sembrar por más tiempo la inquietud y el terror en los espíritus.

Vosotros os asemejáis, más bien, a los maximianistas [11], los cuales, deseando consolarse de la pobreza de su número con el honor de una conferencia y dar la sensación de que significaban algo a los ojos de aquellos que los despreciaban, accedieron a examinar con nosotros su causa. No hicimos caso a su convocatoria, ni a su provocación, ni al panfleto que publicaron. Los veíamos más preocupados de un prurito de que se hablara de ellos, sin importarles un comino la derrota en el combate; no

lentis aggressionibus, latrocinationibus, itinerum obsidionibus, rapinis, ignibus, caedibus multa vastantes, cuncta terrentes): cum quibus apud episcopos, quos communes non habebamus, nihil agere poteramus; quod vero ante ferme centum annos maiores nostri cum eis egerant, iam populorum memoria non tenebat. Haec igitur necessitas compulit, ut saltem gestis nostra Collatione confectis, eorum contunderemus inverecundiam, et reprimeremus audaciam. Vestra vero apud competens iudicium communium episcoporum modo causa finita est: nec amplius vobiscum agendum est, quantum ad ius examinis pertinet, nisi ut prolatam de hac re sententiam cum pace sequamini: quod si nolueritis, a turbulenta vel insidiosa inquietudine cohibeamini. Similes autem potius estis Maximianistis, qui cupientes exiguitatem suam nomine saltem certaminis consolari, et ideo videri aliquid apud eos, quibus contemptibiles erant, quia inire nobiscum sinerentur examen; interpellantes eos et libellum dantes provocantesque contempsimus. Magis enim de certa-

[10] Sobre las violencias de los circunceliones cf. SAN AGUSTÍN, *Contra Cresconium* 3,42,46; 4,43,77; *C. litt. Petiliani* 2,88,194; 2,92,222; E. TENGSTRÖM, *Donatisten und Katholiken. Soziale wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung* (Göteborg 1964).
[11] Sobre los orígenes del maximianismo cf. SAN AGUSTÍN, *Contra Cresconium* 4,44; 4,6,7; 4,7,8; *Ep.* 43,9,26; *Enarratio in ps.*86; *Serm.* 2,18-23. Cf. A. C. DE VEER, *L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le donatisme:* Recherches Augustiniannes 3 (París 1965) 219-237.

confiaban en la gloria del triunfador, sino en la fama de una asamblea, pues no eran número. Si, pues, pensáis ser los vencedores porque no se os concedió un examen de vuestra causa tal como lo deseabais, ya os precediron en este vano empeño los maximianistas; aunque, a decir verdad, a vosotros os admitió la Iglesia católica, como era su deber, a discusión, y en ella habéis sido definitivamente juzgados, mientras a ellos no se dignó concederles esta oportunidad, porque no se alejaron de nosotros, como lo habéis hecho vosotros, sino de los donatistas.

Si en los maximianistas no encontráis lógico su proceder, pues cuando se pide una conferencia sobre un asunto y no se le escucha no se puede invocar esta negativa como prueba de la verdad de una causa, dejad, pues, de invocar la negativa que habéis recibido como excelente pretexto para justificar la bondad de vuestra causa. Os es suficiente haber sido soportados, con bondad de madre, por la Iglesia católica y no haber sido condenados por un juez severo, sino justo, con el deseo de curar vuestro error.

6. Para no perder tiempo en naderías, paso en silencio todas las imprecaciones e injurias que lanzas contra mí en el inicio de tu obra y a lo largo de tus cuatro libros, para no aparecer los dos ante los hombres sensatos como verduleras de barrio. Paso a examinar los argumentos, que, según tu promesa, van a probar que yo atribuyo al diablo la creación del hombre y la institución del matrimonio.

mine nominari desiderabant, quam formidabant in certamine superari: nec sperabant victoriae gloriam, sed famam requirebant Collationis, quia multitudinis non habebant. Si ergo putatis ideo vos esse victores, quia non vobis datum est quale desideratis examen, Maximianistae vos ad ista vaniloquia praecesserunt: quamvis dederit vobis Ecclesia catholica iudicium, quale debuit, ubi causa vestra finita est: illis autem nullum dare dignata est; quia non a nobis sicut vos, sed a Donatistis fuerant segregati. Si autem in Maximianistis videtis non esse consequens, ut qui conferre in aliquo iudicio non sinuntur, putari debeant de veritate confidere: nolite ulterius haec vana iactare; vobisque sufficiat, quod vos Ecclesia catholica et materna lenitate sustinuit, et iudiciaria severitate, vel potius medicinali necessitate damnavit.

6. Sed ne superfluis immoremur, omitto tumultus maledictorum et conviciorum tuorum, sive quae in principio congessisti operis tui, sive quae per omnes eosdem quattuor libros pene nusquam spargere destitisti; ne gravibus hominibus neuter nostrum disputator gravis, sed levis uterque litigator appareat. Videamus iam potius quid afferas, unde me, sicut promittis, ostendas homines et nuptias diabolo auctori **[705]** tribuere.

CAPITULO II

Respuesta de Agustín a la primera calumnia de Juliano

7. Citas unas palabras mías con la evidente intención de refutarlas, y en seguida, como respondiendo a lo que he dicho, te esfuerzas por hacer creer que me contradigo, porque «para defenderme he dicho que los nuevos herejes nos acusan de condenar el matrimonio y las obras de Dios, y después me desdigo y afirmo que el hombre en su nacimiento es, parte, heredad de Dios y, parte, posesión del diablo, o mejor, heredad total del diablo, y excluyo así a Dios de su heredad que es el hombre». ¿Dónde está la agudeza de tu ingenio, que, según tú, es capaz de comprender las *Categorías* de Aristóteles y todas las sutilezas de la dialéctica? ¿No te das cuenta que las mismas objeciones que me pones acerca de los niños pueden ser lanzadas contra el adulto de mal vivir y contra mí por el enemigo de la verdad? Dime cuál es tu respuesta sobre cualquier hombre de pésima conducta no regenerado aún. Al menos confesarás que está bajo el poder del diablo, a no ser que renazca en Cristo. ¿Vas a negar esto? Si lo niegas, ¿quiénes son los que Dios arranca del poder de las tinieblas para trasplantarlos al reino del Hijo de su amor?

Si, por el contrario, lo confiesas, te pregunto si tiene Dios imperio sobre un hombre que gime aún bajo el poder de las tinieblas. Si dices: «No tiene poder alguno», se te puede res-

Caput II.—7. Certe redarguenda tibi mea verba proponis; quibus propositis velut respondens, persuadere conaris: «contra me ipsum locutum me fuisse: qui cum propter meam defensionem dixerim, ab haereticis novis dici nos damnatores esse nuptiarum, operisque divini, postea id abstulerim, dicendo in semis unciis possideri hominem nascentem a Deo et a diabolo, vel potius totum a diabolo possideri, prorsus excluso Deo velut ab universa sua possessione, quod est homo». Ubi est acumen tuum, quo tibi videris et categorias Aristotelicas assecutus, et aliam dialecticae artis astutiam? Itane non attendis hoc, quod mihi de parvulis obiecisti, de quibuslibet maioribus malis hominibus utrique nostrum obici posse ab aliquo adversario veritatis? Interrogo enim te, quid de nondum regenerato homine pessimo quocumque respondeas. Saltem istum confiteris esse sub diabolo, nisi renascatur in Christo: an et hoc negas? Si negas, qui sunt ergo quos Deus eruit de potestate tenebrarum, et transfert ad regnum Filii caritatis suae? (cf. Col 1,13). Si autem confiteris, quaero utrum in tali homine in potestate adhuc posito tenebrarum habeat Deus aliquam potestatem. Si dixeris: Non habet; respondebitur tibi:

ponder: «Luego Dios ha sido excluido por el diablo del poder que tenía sobre el hombre». Y si, por el contrario, afirmas que Dios no ha sido privado de este poder por el diablo, se te responde: «Luego el hombre, en parte, es heredad de Dios y, en parte, del diablo». Y entonces los ignorantes concentrarán contra ti su enojo; enojo que tú, que te tienes por erudito, has querido avivar contra mí a propósito del renacimiento de los niños. Ves con qué facilidad tu primer argumento queda anulado, consecuencia de un descuido tuyo al considerar que los hombres, antes de ser redimidos por Cristo, se encuentran bajo el poder del diablo, sin que puedan, sin embargo, sustraerse al poder de Dios ni los hombres ni el diablo.

CAPITULO III

Respuesta de Agustín a la segunda calumnia de Juliano

8. En la cuestión del bautismo, en la que tú pretendes hayamos querido excitar con nuestras mentiras el odio de los ignorantes contra vosotros, sería difícil expresar lo airoso que has salido en tu empeño y cómo crees haber cambiado de dirección este odio confesando que los niños deben ser bautizados, «porque —dices— la gracia del bautismo no puede ser recusada por motivo alguno, pues Dios distribuye sus dones según la capacidad de los que los reciben». «Por eso —añades— Cristo Redentor, por derecho propio, multiplica, con inagotable largueza, sus beneficios en su imagen, y, después de crear a los niños en bondad e inocencia, los hace mejores aún por la adopción y la regeneración».

¿Todo esto es lo que tienes que decir para alejar de vosotros el odio que suscita vuestra doctrina acerca del bautismo de los niños? Pero ¿es que alguno de los nuestros os ha acusado jamás de sostener que no conviene bautizarlos? No negáis, es cierto, que sea necesario bautizarlos; pero en relación con este tema, en vuestra gran sabiduría, decías cosas maravillosas. Por ejemplo, que los niños son bautizados en el sacramento del Salvador, pero que no se salvan; que son redimidos, pero no liberados; que son lavados, pero no purificados; exorcizados por un soplo misterioso, pero sin ser por eso rescatados del poder del diablo.

Estas son vuestras portentosas doctrinas; los sorprendentes misterios de vuestros nuevos dogmas; las paradojas de la herejía pelagiana, más sorprendentes aún que las de los filósofos de la Estoa. Porque, cuando esto afirmáis, teméis se os replique: «Si son curados, ¿de qué enfermedad lo son? Si son desatados, ¿qué cadenas los tenían aherrojados? Si son lavados, ¿qué inmundicia oculta tenían? Si son rescatados del poder del diablo, ¿qué habían hecho para ser retenidos bajo su poder, pues están exentos de toda mancha personal, al menos que no contraigan —cosa que tú niegas— la mancha del pecado de origen?» Y, si niegas, no es para afirmar que estén a salvo, libres, limpios, rescatados del poder del diablo, porque vuestro falso testimonio no les sirve de ayuda ante el juez supremo; pero niegas para que estos infelices permanezcan en su antigua maldad y sigan vuestra nueva vanidad. En vuestros labios no se

Ergo Deus de sua possessione a diabolo exclusus est. Si dixeris: Habet; respondebitur tibi: Ergo Deus et diabolus in semis unciis hominem possident; et tibi ab imperitis talis invidia concitabitur, qualem tu mihi, qui vis peritus putari, de parvulis ab ortu recentibus concitare voluisti. Ecce primum argumentum tuum quanta facilitate destructum est, dum attendere neglegis, sic esse homines sub diaboli potestate, antequam redimantur a Christo, ut tamen Dei potestati, non solum hi, sed ne ipse quidem diabolus subtrahatur.

Caput III.—8. De Baptismi sane quaestione, quam vobis apud ignaros invidiosam mendaciis nostris factam fuisse conquestus es, vix dici potest, quam eleganter existi, hanc a vobis amolitus invidiam, eo quod parvulos baptizandos esse fateamini, quia «gratiam Baptismatis», dicitis, «non pro causis esse mutandam, quod ipsa dona sua pro accidentium capacitate dispensat. Ideoque Christus qui est sui operis redemptor, auget», inquis, «circa imaginem suam continua largitate beneficia; et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores». Hoccine est totum, cur vobis de Baptismate parvulorum faciendam non existimatis invidiam? quasi quisquam nostrum vos dixerit negare, baptizari parvulos oportere. Non eos dicitis non debere baptizari; sed pro magnitudine sapientiae vestrae, res mirabiles dicitis: In Sacramento Salvatoris baptizantur, sed non salvantur; redimuntur, sed non liberantur; lavantur, sed non abluuntur; exorcizantur et exsufflantur, sed a potestate diaboli non eruuntur. Haec sunt sententiarum portenta vestrarum, haec in **[706]** opinata mysteria dogmatum novorum, haec paradoxa Pelagianorum haereticorum, mirabiliora quam Stoicorum philosophorum. Ut enim haec dicatis, timetis audire: Si salvantur, quid in eis aegrotabat? si liberantur, quid in eis servitutis vinculo tenebatur? si abluuntur, quid in eis latebat immundum? si eruuntur, quo merito erant sub diaboli potestate, qui propria iniquitate non erant rei, nisi quia trahunt, quod negatis, originale peccatum? Et ad hoc negatis, non ut eos salvos, liberos, mundos, nulli hosti subditos asseratis; non enim aliquid eis opitulatur vestrum testimonium falsum, ante iudicem verum: sed ut illis in mala vetustate remanentibus, vos novam sectemini vani-

encuentra verdad, sino en los de aquel que dijo: *El que no renaciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios.*

9. Pero vosotros, apasionados amadores de la vida futura y eterna en Cristo, no consideráis pena para esta imagen de Dios ser excluidos del reino de Dios; porque, si decís que es una pena ligera, vuestras palabras no serían las de un feliz amador de este reino, sino las de un despreciador desgraciado. Y si —lo que basta para nuestra cuestión— admitís que es una pena, aunque leve, para esta imagen de Dios el que no se le permita la entrada en el reino, ¡por favor!, abrid los ojos y ved qué justicia puede infligir tal pena a un pobre niño en quien vosotros no admitís pecado original, y así decidís permanecer en vuestra ceguera.

No haré mención de los males que sufren casi todos los niños en esta existencia transitoria ni cómo ha de entenderse esta afirmación del Eclesiástico: *Un duro yugo pesa sobre los hijos de Adán desde el día que salieron del vientre de su madre hasta el día de su retorno a la sepultura, madre común de todos.* Males que un Dios omnipotente y justo no puede imponer a una imagen suya, males que en una edad tan tierna no sirven de medio para practicar y ejercer la virtud si no contrajeran en su nacimiento alguna mancha heredada de sus padres. Tú silencias por completo todos los males que sufren los niños, y no los que vosotros negáis, sino los males que todos vemos padecen; pero a ti te encanta, varón elocuentísimo, ejercitar tu ingenio y tu lengua en tejer el elogio de la naturaleza. Naturaleza que ha caído en tantas y tales miserias que necesita un Cristo redentor, libertador, purificador y salvador, y no un adulador como Pelagio, Celestio o Juliano. Naturaleza que no confesáis sea redimida en los niños, aunque Celestio, no atreviéndose a negar esta verdad delante de los cristianos, se vio forzado a reconocerla en un sínodo de Cartago.

Ahora te pregunto, por favor: ¿Cómo es posible entender la redención sino de un mal por el que *rescata a Israel de todas sus iniquidades?* Allí donde existe un rescate, comprendemos que existe un precio; y ¿qué precio es éste sino *la sangre preciosa del Cordero inmaculado, Jesucristo?* Y si preguntas: «¿Por qué ha sido derramada esta sangre preciosa? ¿Por qué preguntar a otro?» Hable el mismo comprador, responda el mismo Redentor: *Esta es* —dice— *mi sangre, que ha sido derramada por muchos para el perdón de los pecados.* Seguid, seguid diciendo: «Los niños son bautizados en el sacramento de Cristo, pero no son salvados; son redimidos, pero no libertados; lavados en las aguas, pero no purificados; exorcizados por un soplo misterioso, pero no son rescatados del poder del diablo». Decid también que la sangre de Cristo ha sido derramada para el perdón de los pecados, pero que a los niños no los purifica de ningún pecado. Lo que decís es asombroso; decís cosas nuevas, decís cosas falsas. Nos maravillan estas cosas; evitamos vuestras novedades; estamos convencidos de vuestras falsedades [12].

tatem. Non enim vestra, sed illius est vera sententia, qui dixit: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest intrare in regnum Dei* (Io 3,5).

9. Verum vos excellentissimi amatores illius vitae, quae futura est aeterna cum Christo, nullam poenam putatis esse imaginis Dei, in aeternum exsulare a regno Dei: cum si parvam poenam esse diceretis, non esset haec vox beati amatoris illius regni, sed miseri contemptoris. Porro autem, si quod huic sufficit causae, parvam saltem poenam fatemini esse, quae magna est, ut imago Dei non sinatur intrare in regnum Dei; obsecro, aperite qualescumque oculos, et videte qua iustitia poena ista infligenda sit parvulo, quem clausis oculis originali obnoxium negatis esse peccato. Omitto commemorare quae mala in hac ipsa transitoria vita pene omnes patiantur infantes, et quomodo explicetur quod dictum est: *Grave iugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium* (Eccli 40,1). Quae utique mala sub iusto et omnipotente Deo non irrogarentur eius imagini, quibus malis in virtute exerceri infantilis aetas non potest dici, si nulla ex parentibus mala merita traherentur. Haec autem mala parvulorum, non ea quae habere negantur a vobis, sed quae perpeti cernuntur ab omnibus nobis, tu praetermittis omnino, nec respicis: sed spatiaris tibi vir disertissimus, et exerces ingenium ac linguam tuam in laude naturae. Natura ista in tantas et tam manifestas collapsa miserias, salvatorem, liberatorem, mundatorem, redemptorem Christum habet necessarium; non Iulianum, non Caelestium, non Pelagium laudatorem. Quam quidem redimi non fatereris in parvulis, nisi quia hoc Caelestius apud Carthaginem gestis ecclesiasticis, ora christiana non sustinens, fassus est. Ceterum, rogo te, quomodo potest intellegi ista redemptio, nisi a malo, redimente illo qui redimit Israel ab omnibus iniquitatibus eius (cf. Ps 129,8)? Ubi enim redemptio sonat, intellegitur et pretium: et quod est hoc, nisi pretiosus sanguis agni immaculati Iesu Christi (cf. 1 Petr 1,18.19)? De hoc autem pretio quare sit fusum, quid in**[707]**terrogamus alium? Redemptor ipse respondeat, dicat ipse mercator. *Hic est,* inquit, *sanguis meus qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (Mt 26,28). Pergite adhuc, pergite, et sicut dicitis: In Sacramento Salvatoris baptizantur, sed non salvantur; redimuntur, sed non liberantur; lavantur, sed non abluuntur; exorcizantur et exsufflantur, sed a potestate diaboli non eruuntur: sic etiam dicite: Funditur pro eis sanguis in remissionem peccatorum, sed nullius peccati remissione mundantur. Mira sunt quae dicitis, nova sunt quae dicitis, falsa sunt quae dicitis: mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.

[12] Exorcismos e insuflaciones de la liturgia bautismal demuestran la existencia del pecado original. Cf. *De pec. mer. et rem.* 3,3,63: PL 44,707. Cf. V. GROSSI, *La liturgia battesimale in S. Agostino* (Roma 1970).

CAPITULO IV

MISERIAS Y PECADO ORIGINAL

10. ¿No has dicho tú mismo que «la administración del cuerpo ha sido confiada al alma, de suerte que el mérito de las obras sea común a uno y otra, y que el alma siente por igual el gozo de una acción virtuosa y el castigo y tristeza de su negligencia al sentir el aguijón de su carne, no bien gobernada»? Respóndeme por qué, en esta vida, un niño sufre el ahogo de la carne, si en una edad tan tierna no se le puede reprochar el no haber gobernado bien su carne. «La naturaleza humana —dices— en la alborada de su existencia está enriquecida con la dote de la inocencia». Lo admito, pero sólo en lo que se refiere a pecados personales. En cambio, vosotros, al negar la existencia del pecado original, decidme, por favor: ¿por qué, a pesar de tanta inocencia, nacen a veces ciegos o sordos, defecto natural que perjudica a la fe, pues, según el testimonio del Apóstol, se recibe *por el oído?*

Y por lo que se refiere al alma, imagen de Dios, ¿cómo explicar que, enriquecida con el don de la inocencia, como vosotros decís, venga al mundo privada de razón, si es verdad que no hay pecado que pase de padres a hijos? ¿Hay alguno entre vosotros tan falto de juicio que no entienda que la memez es un mal, cuando dice la Escritura: *El duelo por un muerto dura siete días; por un necio se ha de llorar toda la vida.* ¿Quién ignora que existen subnormales profundos, vulgarmente llama-

CAPUT IV.—10. Nonne ipse dixisti: «Administrationem corporis sic animo esse commissam, ut fructus operis fieret utrique communis, et vel virtutis exercitae gaudia, vel insolentiae poenas cum eius quam hic non bene rexerat, carnis afflictione sentiret?» Responde igitur, quare in hac ipsa vita afflictione carnis anima crucietur infantis, cuius ei meritum, quia non bene rexerit carnem, adhuc non potest imputari. «Naturam», dicis, «humanam in exordiis nascentium innocentiae dote locupletem». Fatemur sane, quantum ad peccata pertinet propria: cum autem etiam originali negatis obnoxios, respondete, quo merito tanta innocentia nonnunquam caeca, nonnunquam surda nascatur. Quod vitium etiam ipsam impedit fidem, Apostolo testante qui dicit: *Igitur fides ex auditu* (Rom 10,17). Iam vero quis ferat, quod ad ipsum spectat animum, imaginem Dei «innocentiae», sicut asseris, dote locupletem, fatuam nasci, si nulla ex parentibus mala merita in parvulos transeunt? An ita est quisquam vestrum fatuus, ut fatuitatem nullum malum putet; cum Scriptura dicat: *Mortuum septem diebus, fatuum vero omnibus diebus esse lugendum?* (Eccli 22,13). Quis autem nesciat, quos vulgo moriones vocant, natura

dos *moriones* [13], tan ayunos de razón que algunos apenas si cuentan con el sentido de los animales? Y, con todo, no queréis admitir que, desde el mismo instante en que el hombre tuvo la desgracia de alejarse de Dios, todo el género humano quedó tarado con el pecado original, que pasa de padres a hijos, fuente de todos los males que nos afligen, a no ser que el divino Creador, en su sabiduría infinita, por razón de una oculta disposición, no los evite. Sin embargo, Dios no retira de esta masa de perdición universal [14] el bien de su obra, de manera que de esta naturaleza viciada modela una naturaleza racional, mortal, buena en sí misma, de la que sólo él es creador, aunque siempre se vea acompañada de males. Y esta generación, con toda justicia condenada, la convierte él en vasos de misericordia, que salva por la gracia de la regeneración [15].

CAPITULO V

¿DE DÓNDE VIENE EL MAL?

11. Estás en un error si crees que en los niños no hay delito, porque dices, «no puede existir pecado sin voluntad, y en los niños no hay voluntad». Esto es muy cierto cuando se trata de pecados personales, no cuando nos referimos al pecado original, herencia del pecado del primer hombre. Si no existiese este pecado, entonces los niños, bajo el imperio de un

ita fatuos, ut quibusdam eorum pene sensus pecorum conferatur? Et non vultis fateri genus humanum ex initio quo deseruit Deum, trahere damnatae originis noxam his omnibus dignissimam poenis, nisi ubi parcit ratione dispositionis occultae inscrutabilis sapientia Conditoris. Qui nec ab ipsa universa massa perditionis abstinet sui operis bonum: ut ex malis vitiorum condat, licet cum malis, in quantum bona est, rationalem mortalemque naturam, cuius nemo esse potest conditor, praeter ipsum; et in generatione damnata, praebeat vasis misericordiae regenerationis auxilium.

CAPUT V.—11. Frustra itaque putas, «ideo in parvulis non esse delictum, quia sine voluntate, quae in eis nulla est, esse non potest». Hoc enim recte dicitur propter proprium cuiusque peccatum, non propter primi peccati originale contagium: quod si nullum esset, profecto nulli malo parvuli obstricti, nihil mali vel in corpore, vel in anima, sub tanta

[13] Del griego μωρὸς que significa inepto, loco, insensato, necio, impío, malvado.

[14] *Massa perditionis.* Esta expresión se encuentra sembrada en los escritos de Agustín. Cf. *De pecc. orig.* 29,34; *Ep.* 188,2,7; *Ep.* 214,3; *In Io ev. tr.* 109,2; *C. duas epist. Pelag.* 2,7,13; 4,6,16; *De corrept. et grat.* 7,12; 9,35; *De don. persev.* 14,15; *Op. imp. c. Iul.* 4,131. Cf. M. G. MARA, *Agostino d'Ippona: «massa peccatorum, massa sanctorum»:* Studi storico religiosi 4 (1980) p.78. Cf. nt.13.

[15] Ver un abanico de calamidades en los niños en *De civ. Dei* 22,22: PL 41,784.

Dios justo, limpios de todo pecado, no sufrirían mal alguno ni en el cuerpo ni en el alma. Sin embargo, este pecado viene de la mala voluntad de los primeros padres [16]. Es, pues, verdad que sin una voluntad mala no existiría el pecado. Si esto comprendes y confiesas, te será fácil reconocer humildemente la necesidad de la gracia de Cristo para los niños, y así no te verías obligado a decir cosas muy impías y absurdas; por ejemplo, que los niños no deben ser bautizados; y, si acaso en un futuro lo decís, que este gran sacramento, tan santo en sí mismo, es para los niños un rito inútil e ilusorio, pues decís que son bautizados en Cristo, pero no son salvados; redimidos por un libertador, pero no librados; lavados en la fuente del sacramento de la regeneración, pero no purificados; exorcizados por un soplo misterioso, pero no rescatados del poder de las tinieblas, y que la sangre preciosa de Cristo, derramada para el perdón de los pecados, no borra en los niños pecado alguno. Y tamaños absurdos porque teméis decir: «No es necesario bautizar a los niños, para no sentir vuestros rostros embadurnados con escupitajos, o vuestras cabezas ablandadas por las sandalias de unas mujerzuelas».

12. Nosotros afirmamos ciertamente que la causa de estar el que nace bajo el poder del diablo hasta que no renazca en Cristo es el contagio del pecado de origen. Vosotros que esto negáis, abrid, al menos, los ojos a la evidencia y decid por qué algunos niños están poseídos por el diablo, a no ser que quieras negar que existen tales niños posesos o que no están realmente bajo el poder del diablo. Es que el Evangelio no te dice nada cuando el Señor, quizá por vosotros, preguntó al padre de un niño lo que él sabía muy bien, para darle ocasión de responderle que desde la infancia era su hijo tan atrozmente atormentado por un demonio, que ni los discípulos de Cristo pudieron echarlo fuera.

No afirmo, como me calumnias, que el matrimonio sea causa de que los niños estén bajo el poder del diablo. El matrimonio tiene una finalidad muy concreta en el orden general de las cosas, su bendición y bondad propias, que el pecado no puede hacer desaparecer. Dime, si puedes: ¿por qué un niño, al menos, pudo ser tan atrozmente atormentado por el demonio, hasta casi hacerlo sucumbir bajo la acción diabólica? Porque tú no admites que alguien pueda ser castigado por un pecado de otro, para no hacer creíble que el mal del pecado de los padres pueda transmitirse a los hijos.

CAPITULO VI

¿Es en los niños culpable la acción o la naturaleza?

13. Como hábil dialéctico, «no vas a permitir escurrirme; apretarás en torno mío el cerco, rogándome te diga en dos palabras si en los niños es culpable la acción o la naturaleza». Y, respondiendo tú mismo a este dilema, añades: «Si es acción, muestra qué han hecho; si la naturaleza, dime quién es su

iusti Dei potestate paterentur. Quod tamen et ipsum a **[708]** mala voluntate priorum hominum sumpsit exordium. Ita nisi voluntas mala, non est cuiusquam ulla origo peccati. Haec si sapias, simpliciter et veraciter gratiam Christi erga parvulos confiteberis, nec cogeris res impiissimas atque absurdissimas dicere, aut baptizandos non esse parvulos, quod quidem postea estis fortasse dicturi, aut tam magnum Sacramentum sic in eis esse ludibrium, ut in Salvatore baptizentur, sed non salventur; a liberatore redimantur, sed non liberentur; lavacro regenerationis laventur, sed non abluantur; exorcizentur et exsufflentur, sed a potestate tenebrarum non eruantur; sit eorum pretium sanguis, qui in remissionem fusus est peccatorum, sed nullius peccati remissione purgentur. Hoc totum propterea, quia timetis dicere: Non baptizentur; ne non solum facies vestrae sputis oblinantur virorum, verum etiam capita sandaliis muliercularum commitigentur.

12. Nos certe causam cur sub diabolo sit qui nascitur, donec renascatur in Christo, peccati ex origine dicimus esse contagium. Vos autem qui hoc negatis, ea saltem quae aperta sunt intuemini; cur nonnulli etiam daemonem patiantur infantes: nisi forte et ipsos, aut esse, aut sub diabolo esse, negabitis; nec vos Evangelium commonebit, ubi forsitan propter vos interrogavit Dominus quod sciebat, ut pater pueri responderet, filium suum ab infantia sua a daemonio tam gravi graviterque vexari, ut a Christi discipulis non posset expelli (cf. Mc 9,16-26). Ecce ego, ut sint parvuli in diaboli potestate, causam nuptias esse non dico, quod me dicere calumniaris. Nuptiae quippe habent ordinem suum et benedictionem suam, bonumque suum nec subintrante peccato amittere potuerunt. Tu autem quare sit sub diabolo ille saltem infans, qui manifestissime vexatur a diabolo, ita ut aliquando ipsa vexatione moriatur, responde si potes. Non vis enim, quemquam ullam poenam pro alienis subire peccatis, ne hinc fiat credibile, etiam contagia peccatorum in nascentes ex gignentibus posse transire.

CAPUT VI.—13. Sed videlicet, ut egregius dialecticus, «non me patieris elabi, sed presse interrogabis et breviter: In parvulis actionem ream, an naturam putem». Et ad utrumque respondens: «Si actionem», inquis, «ostende quid fecerint: si naturam, ostende quis eam fecerit». Quasi et actio mala faciat nisi naturam ream. Actione quippe qui reus

[16] El pecado original originado no es un pecado personal, sí un pecado en la persona. Es voluntario porque fue contraído por la voluntad del primer hombre y, en cierta manera, se hizo hereditario. Y así se puede decir que nos es ajeno y es nuestro; ajeno porque no es personal, nuestro porque está en nosotros a causa de la unidad de origen. Cf. *Op. imp. c. Iul.* 1,57; 2,16: PL 45,10.79.1148; *De pecc. mer. et rem.* 1,10,11: PL 44,115.

autor». ¡Como si una acción mala no hiciera culpable una naturaleza! El culpable de toda acción humana es un hombre, y, siendo el hombre una naturaleza concreta, se sigue que los adultos son criminales por la acción pecaminosa que cometen, y los niños se hacen culpables por el contagio del pecado de los mayores. Unos lo son por sus propios pecados, otros por el pecado de aquellos de quienes traen su origen. Ser hombres es un bien en los niños, y no lo podrían ser si el Bien sumo no los hubiera creado. Pero, sí de su origen nada malo trajesen, nacerían sin defectos, incluso corporales. Dios es el Creador de las almas y de los cuerpos, y no permite defectos en la naturaleza humana si no hay méritos. Y de los incontables niños que nacen con una infinidad de males, no se puede decir lo que el Señor dijo del ciego de nacimiento: *Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifieste en él la obra de Dios*. Muchos, en efecto, jamás se han curado del todo, y mueren con esos mismos defectos en edad avanzada o en la infancia. Más aún, algunos niños son bautizados, y siguen con los defectos que tenían al nacer o que contraen después por cualquier accidente.

Dios me libre de afirmar que lo tenían bien merecido; comprendemos, no obstante, que en la vida futura les puede ser útil renacer en Cristo; pero, en este siglo, los hombres, «en castigo de su orgullo, que los aleja de Dios, su Creador, están sujetos a grandes males; *bajo un duro yugo que pesa sobre los hijos de Adán desde el día que salieron del vientre de su madre hasta el día de su retorno a la sepultura, madre de todos*.

est hominis, homo est; homo autem natura est. Homines igitur, sicut peccati actione maiores, ita minores maiorum contagione sunt rei: isti ex eo quod faciunt, illi ex quibus originem ducunt. Quocirca in parvulis bonum est, quod homines sunt; quod omnino non essent, nisi eos ille *qui summe bonus est creavisset*. **[709]** *Malum vero si nullum ex origine* traherent, nunquam cum vitiis vel corporalibus nascerentur. Deus enim qui est animarum, ipse est etiam corporum conditor, qui utique humanae in ipsa condicione naturae vitia non infligit immeritae. Neque enim de innumerabilibus parvulis, qui et in animo et in corpore cum tanta vitiorum varietate nascuntur, hoc dici potest, quod Dominus ait de illo qui caecus natus est; non propter peccatum ipsius, vel parentum, id esse factum, sed ut manifestarentur opera Dei in illo (cf. Io 9,5). Multi quippe nec sanantur omnino, sed cum eisdem vitiis, sive qualibet aetate, sive in ipsa moriuntur infantia. Nonnullis etiam parvulis iam renatis, vel permanent cum quibus sunt nati, vel accidunt huiusmodi mala, absit ut dicamus indigne: sed hinc potius intellegamus eis ad alterum saeculum prodesse, quod renascuntur; huius autem saeculi dispositionem propter vitium superbiae hominis, per quod apostatavit a Deo (cf. Eccli 10,14-15), diversis malis hominum peragi in iugo gravi *super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium* (ib., 40,1).

CAPITULO VII

Apila Juliano calumnias contra Agustín

14. En esta obra tuya te esfuerzas por enseñar cómo los dialécticos construyen los silogismos, cuestión que nadie te plantea, y así, cuanto más te adelicias en ti mismo, más desagradas *a los lectores sensatos*. Y, *lo que es peor, me haces decir lo* que jamás he dicho, concluir lo que no concluyo, conceder lo que no concedo y deducir unas consecuencias que yo no acepto. ¿Cuándo negué que «la naturaleza humana no sea un bien, en cuanto los hombres lo son»? ¿Cuándo he dicho que «los hombres sean culpables en cuanto son hombres»? ¿Cuándo reconozco que los hombres no serían culpables si alguno de ellos no hubiera pecado? ¿Cuándo dije «que la fecundidad era un mal», si, por el contrario, sostengo que, dentro del matrimonio, la fecundidad es una bendición de Dios? ¿Cómo te voy a pedir concedas lo que yo mismo no he dicho?

15. En mis labios pones las siguientes palabras: «Toda unión de los cuerpos es mala». Es como si dijeras que condeno la mezcla del agua y del vino cuando en una misma bebida se combinan, pues se verifica entonces una mezcla de dos cuerpos, y, si yo hubiera dicho que toda mezcla de dos cuerpos es mala, no podía exceptuar ésta. No condeno, pues, la unión de dos sexos si ha lugar entre esposos legítimos, porque sin esta unión no era posible la generación ni antes de existir el pecado. He

Caput VII.—14. Quod autem in hoc opere tuo, quomodo fiant a dialecticis syllogismi, unde quaestionem tibi nullus obiecit, docere conaris; quantum tibi places, tantum gravibus lectoribus displices. Et, quod est peius, fingis me dicere quod non dico, concludere sicut non concludo, concedere quod non concedo, et concludis tibi ipse quod renuo. Quando enim ego negavi, «naturam hominum esse laudabilem», in quantum homines sunt? Quando dixi, «ob hoc ipsum reos esse, quia sunt»; cum profecto essent, nec rei essent, si nemo peccasset? Quando dixi, «fecunditatem esse reprobandam»; cum ad benedictionem pertineat nuptiarum? Quomodo a te peterem ut hoc ipsum concederes, quod ipse non dixi?

15. Iam vero quod me dicis assumere: «Omnis commixtio corporum mala»; nihil minus est, quam ut dicas, me etiam vini et aquae accusasse commixtionem, quando nobis potio temperatur: quia et ibi corporum est sine dubitatione commixtio; et si omnem commixtionem corporum malam dixi, neque hanc utique praetermisi. Sed nec ipsam commixtionem sexus utriusque reprehendi, si legitima atque nuptialis est. Sine hac enim non fieret hominum generatio, etiam nullo cuiusquam praecedente

dicho, sí, lo que en seguida añades: «Los hijos nacen de la unión de los cuerpos», pero la conclusión que me endosas no es mía. No dije: «Son malos los hijos que nacen de una unión prohibida». ¡Lejos de afirmar que el acto matrimonial con la finalidad de engendrar hijos sea un mal! Declaro, por el contrario, que es un bien, porque hace un buen uso del mal de la concupiscencia, indispensable para la procreación de los hombres, obra de Dios. Mas como esta generación no está exenta de todo mal, es necesario que los niños sean regenerados para que sean liberados de todo mal.

16. Tejes luego otro de tus silogismos. Digo tuyo, como el primero, pues tuyo es, no mío. Dices: «La causa de que existan dos sexos es la unión de los cuerpos». Pides te conceda esto. Bien; concedido. Continúas y añades: «Si esta unión es mala siempre, deforme es también la condición de los cuerpos, que consiste en la diversidad del sexo». Aunque fuera lógica la conclusión de tu silogismo, en nada anularía lo que yo dije cuando afirmé que el comercio conyugal, si tiene por finalidad la generación de los hijos, no sólo no es un mal, sino que digo es un bien. De aquí se deduce que, aunque siempre fuera mala la unión de los sexos, no es consecuente decir que sea deforme la condición de los cuerpos que radica en la diferencia del sexo. En efecto, si los hombres fueran esclavos de la libido y, abandonada toda honestidad, se hicieran el amor como perros, no por eso la condición de los cuerpos, creados por Dios, sería una

peccato. Proinde illud aliud quod me dicere adiungis: «Filii autem de corporum commixtione nascuntur», dico sane: sed conclusio, quam velut meam inferre voluisti, non est mea. Non enim ego dico: «Nequam igitur filii, qui de mala operatione procedunt»; quandoquidem ipsam coniugum operationem, quae fit gignendorum gratia filiorum, non dico malam, sed potius bonam: quia bene utitur libidinis malo, per quod generantur homines bonum opus Dei; non sine malo, propter quod regenerandi sunt, ut liberentur a malo.

[710] 16. Deinde contexis alterum syllogismum tuum; quoniam tuus est et prior iste, non meus. Dicis ergo: «Causa sexuum commixtio corporum»: et vis ut hoc concedam tibi. Ecce concedo. Pergis inde, et adiungis: «Si mala semper commixtio, deformis etiam condicio corporum in sexuum diversitate positorum.» Hoc si esset consequens, me non premeret, qui commixtionem nuptialem, id est, liberorum procreandorum causa, non solum malam non dico, verum etiam bonam dico. Huc accedit, quia et consequens non est, ut si semper est mala sexus utriusque commixtio, propterea sit deformis etiam condicio corporum in sexuum diversitate positorum. Profecto enim si in tantum homines essent malo libidinis subiugati, ut remota honestate nuptiarum, omnes indifferenter ac passim canino more concumberent, non ideo deformis esset condicio

monstruosa deformidad, porque entonces sería criminal la unión de todos los hombres y mujeres.

Así, una unión adulterina, mala de verdad, no impide que la obra de Dios en la condición de los cuerpos sea buena. Ves cómo nada concluyente has dicho, y no por culpa de la dialéctica, de cuyas reglas te apartas. Ves cómo te sirves de los argumentos de este arte para, inflado, dejar atónitos a los analfabetos, aparentando lo que no eres. Y, aunque lo fueses, en esta discusión que se ventila no eres nada. Ahora sólo eres un discutidor inepto e ignorante, y, como dialéctico, inhábil. No obstante, te lanzas al combate armado con las agudas saetas de un dialéctico, confías en tus puñales de plomo y clamas: «Si la unión de los sexos es siempre mala, mala también es la condición de los cuerpos con diferencia de sexos». No adviertes la inconsecuencia que existe entre las premisas de tu argumento y la conclusión. «Lo que no se puede negar». ¿Qué es, joven sin peso, lo que no puedo negar? ¿Qué es lo que no puedo negar? Lo que tú mismo, si tienes juicio, no puedes menos de negar; porque el comercio adulterino entre el hombre y la mujer, por malo que sea, no es razón para que la condición de los niños, que es su fruto, sea un mal. La acción de los adúlteros es obra de los hombres, que hacen uso indebido de sus cuerpos, que es un bien, mientras los hijos son obra de Dios, que sabe sacar bienes de los mismos hombres malos. Dices: «La acción adulterina es buena en sí, pues es natural; pero los adúlteros hacen un mal uso de ella». ¿Por qué entonces no admites que, aun

corporum, cuius Deus auctor est, quoniam mala esset omnium hominum maris feminaeque commixtio: sicut etiam nunc de adulterina commixtione utique mala, bonum est in corporum condicione opus Dei. Vides nempe, quam dialectice nihil dixeris, et nulla quidem culpa dialecticae disciplinae, tu quantum a tramite eius exorbitaveris. Vides illius artis verbis ad hoc te uti, ut eis inflatus attonitos facias imperitos, volendo videri esse quod non es. Quod et si esses, ad eum modum quo ista disputanda sunt, nihil esses. Sed plane nunc et ineptus et imperitus, tunc autem ineptus artifex esses. Et tamen dialecticorum quasi iaculis oneratus acutis, in certamen procedis, et iactas plumbeos pugiones, dicens: «Si mala semper commixtio, deformis etiam condicio corporum in sexuum diversitate positorum.» Nec videns quam non sit consequens, quod pro argumento necessario posuisti, adiungis et dicis: «Quod cum negare nequiveris.» Quid est quod nequeo negare, homo inconsiderate? quid est quod nequeo negare? Hoc nempe, quod tu iam, si vel sero sapis, non potes nisi negare: quia non utique si mala est commixtio adulterorum, propterea ex illis nascentium condicio deformis est hominum. Illa quippe est hominum male operantium de membris bonis: ista vero Dei est bene operantis de hominibus malis. Quod si dixeris: Etiam cum fit adulterium, bona est per se ipsa commixtio, quia naturalis est, sed ea male

siendo la libido mala, puedan los casados hacer un buen uso de ella cuando tiene por fin la generación de los hijos? Si se puede hacer mal uso de lo bueno, ¿por qué no se puede hacer buen uso de lo malo? ¿No vemos cómo el Apóstol hizo buen uso del mismo Satanás cuando entregó a su poder a un fulano «para destrucción de su carne, a fin de que su espíritu se salvara en el día del Señor», y a otros los entregó para que aprendieran a no blasfemar?

CAPITULO VIII

¿Puede Dios ser autor de un ser malo?

17. ¿Cómo puedes decir que «Dios no puede ser autor de una cosa mala»? Con más exactitud que tú sabe hablar aquel que dijo por el profeta: «Yo creo el mal». Cualquiera que sea el sentido que des a estas palabras, te diré que no me afectan, pues no te he concedido las premisas de las que estas tus palabras son conclusión. ¿Acaso no demostré que, aun concedido que toda unión de los cuerpos, incluso la sexual, fuera mala, era una inconsecuencia decir que era mala la condición de los cuerpos? Y, aun concedido que Dios no sea autor del mal, ¿no será menos el autor de la condición de los cuerpos, que en ningún sentido, como afirmé, puede ser mala, pues nada de lo que anteriormente dije me forzaba a ello? Es, pues, vana y ridícula la consecuencia que sacas de mis palabras cuando dices: «Todos los cuerpos vienen de un principio malo». Con mayor razón

utuntur adulteri; cur non vis acquiescere, ita posse esse libidinem malam, qua tamen bene utantur gignendi gratia coniugati? An potest bonorum esse usus malus, et non potest malorum bonus? cum inveniamus ipso satana quam bene usus fuerit Apostolus, tradens ei hominem in interitum carnis ut spiritus salvus esset in die Domini (cf. 1 Cor 5,5), et alios ut discerent non blasphemare (cf. 1 Tim 1,20).

Caput VIII.—17. Quod vero superaddis, et dicis: «Rei autem malae Deus auctor esse non potest»; **[711]** quomodo id dicis? Melius enim loqui novit ipse quam tu, qui per prophetam dicit, creare se mala (cf. Is 45,7). Deinde quomodolibet sese habeat haec superadditio tua, quid ad me pertinet, cum illud cui conectitur non concesserim; eo quod inconsequens esse monstraverim, ut deformis sit condicio corporum, etiamsi omnem commixtionem corporum vel utriusque sexus malam esse concederem? Ut enim concedamus Deum nullius esse auctorem mali: numquid ideo non est auctor condicionis corporum, quam nullo modo malam esse concessi; quia nulla me ad hoc superius concessa cogebant? Inanis ergo et ridenda tua remansit illatio, qua concludis et dicis: «Omnia igitur corpora malo reputantur auctori.» Multo enim

y verdad podemos concluir: una unión adulterina, por criminal que sea, no puede hacer mala la condición de los cuerpos, porque la unión de los sexos, incluso cuando es adulterina, es, en sí, una cosa buena, y, a pesar del mal uso que hacen los malos de este bien, no se puede deducir que la condición de los cuerpos sea un mal, porque se puede decir con razón que Dios es autor de los cuerpos. Ante mí no veo, pues, precipicio alguno que temer, que me fuerce a volver sobre mis pasos para retornar al buen camino. Explícame el camino e indícame tus razones.

CAPITULO IX

El ser y el haber en el hombre

18. «El Dios bueno —dices—, creador de todas las cosas, es quien forma los miembros del cuerpo humano». Es verdad; lo concedo. Continúas y añades: «El Hacedor de los cuerpos los distinguió en el sexo para unirlos en la acción; la diferencia de sexo es un medio para posibilitar la unión». Te concedo esto también. «Si con los ingratos me concedes ser esto verdad, se sigue —dices— que tantas cosas buenas: cuerpos, sexo y uniones, no pueden producir frutos malos». También esto es verdad, pues el hombre es fruto de todos estos bienes, y el hombre, considerado en sí mismo, es bueno. Lo que de malo hay en él necesita ser curado por el Salvador, liberado por el Redentor, lavado por las aguas del bautismo, desencade-

verius ita concluditur, ut dicamus: Si nec mala commixtio adulterorum facit esse malam condicionem corporum; aut si bona est et in adulteris sexus utriusque commixtio, sed ea mali utuntur male, quoniam multo magis ex hoc non potest corporum mala esse condicio; recte igitur corpora Deo reputantur auctori. Nulla est itaque fovea, quam metuens quasi revertar in viam, quo videris me velle revocare. Dic tamen quaenam illa via sit, et explica ratiocinationem tuam.

Caput IX.—18. «Deus», inquis, «bonus, per quem facta sunt omnia, ipse corporis nostri membra formavit». Hoc verissimum esse concedo. Sequeris et adiungis: «Qui autem corpora fecerat, divisit et sexum: divisit in specie, quod in operatione coniungeret; fecitque causam coniunctionum dissimilitudo membrorum.» Et hoc assentior. Deinde infers: «Ab ipso igitur commixtio corporum, a quo est origo corporum». Quis hoc negaverit? «Quod cum ingratis», inquis, «concesseris, sequitur tot rerum bonarum, corporum, sexuum, coniunctionum, malos fructus esse non posse». Et hoc verum dicis: horum enim bonorum fructus homo est, quod in quantum homo est, bonum est: quod autem in illo malum est, a quo sanandus est per Salvatorem, et liberandus per Redemp-

nado por los exorcismos, rescatado por la sangre derramada para el perdón de los pecados; y no es fruto de los cuerpos, del sexo, de las uniones, sino del antiguo pecado original.

Es como si yo dijese: «El fruto de la lascivia, de la torpeza, del crimen, no puede ser bueno»; y tú me podías, con razón, replicar: «El hombre nacido de adulterio no es fruto de la lascivia, de la torpeza, ni del crimen, de cuyos males el diablo es autor, sino de los cuerpos, sexo y uniones, de cuyos bienes es Dios el autor». Lo mismo te puedo decir con toda razón: «El mal de la concupiscencia con el que el hombre viene a este mundo no es fruto de los cuerpos, del sexo, de las uniones, que son bienes, cuyo autor es Dios; sino de aquel que inspiró al primer hombre el pecado, es decir, del diablo».

19. Lejos de mí afirmar, como me calumnias, que «Dios crea a los hombres para hacerlos, con todo derecho, esclavos del diablo». Es más bien efecto del poder divino que del diablo el que una generación impura esté bajo el dominio de un príncipe impuro hasta que sea purificada por el agua de la regeneración. Mas no por esto se puede decir que Dios creó al hombre para que en cierto sentido tenga el diablo una familia; al contrario, al crear al hombre, lo creó con la misma bondad divina que da ser a todas las criaturas, incluso al diablo mismo. Y, si retirase su bondad de los seres, dejarían de existir al momento. Y así como no da vida a los animales que pueblan los rebaños de los impíos para que los sacrifiquen a los demonios, aunque no ignora que lo van a hacer, así, aunque ve que está

torem, et abluendus per lavacrum, et eruendus per exorcismum, et absolvendus per sanguinem qui in remissionem fusus est peccatorum; non est fructus corporum, sexuum, coniunctionum, sed originalis veterisque peccati. Sicut enim de prole adulterorum, si ego dicerem: Tot malorum, id est, lasciviae, turpitudinis, criminis, bonus fructus esse non potuit; recte mihi responderes, hominem qui de adulteris natus est, non esse fructum lasciviae, turpitudinis, criminis, quorum malorum auctor est diabolus; sed corporum, sexuum, coniunctionum, quorum bonorum auctor est Deus: sic ego tibi rectissime dico, malum cum quo nascitur homo, non esse fructum corporum, sexuum, coniunctionum, quorum bonorum auctor est Deus; sed primae praevaricationis, cuius auctor est diabolus.

19. Absit autem ut, quemadmodum calumniaris, **[712]** dicamus «homines ad hoc a Deo fieri, ut a diabolo legitimo iure teneantur». Quamvis enim et hoc divinae sit magis, quam diabolicae potestatis, ut immundo principi generatio immunda subdatur, nisi regeneratione mundetur: tamen non ad hoc Deus facit homines, ut familiam quodam modo diabolus habeat; sed ea bonitate, qua naturis omnibus praestat ut sint, qua etiam ipsum facit subsistere diabolum. Quam bonitatem si rebus subtraheret, continuo nihil essent. Sicut non ideo creat pecora in armen-

expuesta al pecado la generación humana, no suspende los efectos de su bondad sobre los hijos de los hombres, cuya misión es cooperar a este orden admirable en el correr de los tiempos.

CAPITULO X

Dialéctica y Escritura [17]

20. Después de este razonamiento, por el que a ti mismo te engañas, creyendo hacer algo constructivo, vuelves a tu acostumbrado maleficio, y añades: «¿Acaso debo decir que es con el testimonio de las Escrituras, no de los silogismos, como se ha de probar que los hijos nacidos de la unión de los cuerpos son obra de Dios?» ¡Como si el que esto negara pudiera ser cristiano! Con textos de las Escrituras te empeñas en probar una verdad que todos confesamos, sobre la que todos estamos de acuerdo y que no tenemos dificultad en predicar; y éste es un trabajo superfluo que sirve no para darnos respuesta, sino para poder rellenar tus libros. No obstante, cuando dices que el profeta, para exponer fielmente una verdad, usó esta expresión pudorosa: *Serán dos en una carne,* debías advertir que nada vergonzoso existía en las obras de Dios si no hubiera sucedido algo que hizo ruborizarse a la naturaleza humana, de no preceder la deformidad del pecado.

tis et gregibus impiorum, ut daemonibus immolentur, quamvis hoc eos noverit esse facturos: sic etiam ubi generationem peccato cernit obnoxiam; secundum pulcherrimum quem disposuit ordinem saeculorum, suam non abstinet ab eius condicione bonitatem.

Caput X.—20. Sed post hanc argumentationem, qua te fallis, et confecisse te aliquid arbitraris, ingeris solitum maledictum, ac deinde subnectis: «Quod forsitan dicam, Scripturarum, non syllogismorum debere testimonio comprobari, filios de corporum commixtione nascentes, reputari divino operi»: quasi qui hoc negaverit, possit esse christianus. Proinde rem, quam promptissime confitemur et libentissime praedicamus, velut habeat inter nos controversiam, ita per Scripturarum testimonia conaris ostendere; et laboras inaniter, non ut respondere nobis, sed ut libros possis implere. Verumtamen quod dixisti: «Ut exprimeret fidem operum Propheta, prope periculum pudoris accessit, qui dixit: *Erunt duo in carne una*» (Gen 2,24); satis te debuit admonere, nihil pudendum futurum fuisse in operibus Dei, nisi praecessisset cur natura humana deberet de sui meriti deformitate confundi.

[17] Dialéctica, del griego διάλεξεις la define Agustín como *peritia disputandi.* Cf. *C. Cresconium* 1,14,17: PL 43,456.

CAPITULO XI

La concepción de Isaac a debate

21. En elogio de la concupiscencia dices: «A Sara y a Abrahán les fue restituida, por un don de Dios, en una edad muy avanzada, cuando sus cuerpos, casi muertos, habían perdido todo vigor». Y, con la intención de injuriarme, me invitas a sostener, si puedo, que «se ha de considerar obra del diablo una cosa que, según yo, Dios concede a veces como un favor». Es, por ejemplo, como si Dios resucitase un cojo y le restituyese al mundo de los vivos con dicho defecto, del que, muerto, estaba libre. Te pregunto: ¿Sería la cojera un beneficio de Dios? Sí, les restituyó el vigor de los tiempos juveniles, pero en un cuerpo de muerte; porque no entra en los planes de Dios restituirlos al estado de Adán antes del pecado, es decir, que pudieran engendrar hijos sin sentir en sus miembros una ley que combate la ley del espíritu.

22. Puede también interpretarse esto que Dios hizo en favor de Abrahán en el sentido de que no podía engendrar hijos con ninguna mujer, aunque ésta pudiera concebir y dar a luz. Se cuenta de un anciano, llegado ya a cierta edad, que puede tener hijos con una mujer joven, no con una anciana, aunque ésta pueda quedar en estado si se acuesta con un joven. Mas como en aquella época los hombres vivían muchos más años que hoy, la decrepitud senil, que hace imposible la cópula, llegase con retraso; con todo, es cierto que la edad produce este efecto en hombres antes sanos y vigorosos. Cuando tengo esta obra entre manos, me cuentan que un anciano de ochenta y cuatro años, y que durante veinticinco vivió en continencia con su mujer, de gran piedad, compró una tocadora de lira para sus desahogos libidinosos. Dado lo que hoy viven los hombres, es una edad más avanzada que la de Abrahán a los cien, cuya vida se prolongó aún unos setenta años más.

Es, pues, más sensato pensar que Dios otorgó a sus siervos la fecundidad que no tenían. Se dan dos razones por las que Sara no podía tener hijos. Una, la esterilidad desde su juventud; la otra, la edad, no porque tenía noventa años, sino porque ya no puede quedar embarazada, aunque antes fuese fecunda. La Escritura no omite este detalle, para acrecentar la grandeza del milagro que Dios hizo en la raza de Abrahán y Sara. Cuando ésta entregó la esclava a su marido, era con la esperanza de que le diera hijos, y lo hizo movida no por la edad, sino porque era estéril. Las palabras de la Escritura son: *Sara, mujer de Abrahán, no le daba hijos.* Las que dirigió a su marido fueron: *Mira, Dios me hizo estéril para que no dé a luz.* Si fueran hombres de nuestro tiempo y considerando la edad de ambos, ya eran muy ancianos, pues Abrahán contaba unos ochenta y tres años, y Sara setenta y cinco. Dice la Escritura: *Abrahán tenía ochenta y seis años cuando Agar le dio a Abrahán su hijo Ismael.* Luego tenía entonces un año menos cuando

Caput XI.—21. Dicis etiam in laude libidinis, «hanc fuisse redditam Dei munere Abrahae et Sarae senio confectis emortuisque corporibus» (cf. Rom 4,19): et invidiosa voce proclamas, «ut asseram si possum, ad opus diaboli pertinere, quod Deum videam interdum conferre pro munere». Quasi vero si claudum hominem resuscitet Deus, viventibusque restituat, qui utique mortuus iam claudicare non poterat, etiam claudicationem debet videri pro munere contulisse. Ita ergo si restitutus est, qui fuerat in viridioribus, corporum vigor, sic utique restitutus est, ut se habet condicio corporis mortis huius. Non enim eos ad illum statum revocari oportebat, in quo Adam fuit ante peccatum, ut possent sine lege in membris quae repugnat legi mentis (cf. Rom 7,23), filios procreare.

22. Quamvis et ad hoc intellegendum sit emortuum fuisse corpus Abrahae, ut non valeret de omni femina filios gignere, quae parere posset. Dicitur enim facere hoc aetatis accessus, ut ex femina generare senex possit adolescentula, cum iam de grandiore non possit, quamvis illa de iuvene possit. Qui enim tam prolixo tempore tunc vivebant, procul dubio serius fiebant ita decrepiti, ut ad concubitum moveri omnino non possent: si tamen cuiquam viro sano potest id **[713]** accidere per aetatem. Nam cum hoc opus in manibus haberem, nuntiatus est nobis senex octoginta et quattuor agens annos, qui religiose cum coniuge religiosa iam viginti quinque annos vixerat continenter, ad libidinem sibi emisse Lyristriam; qui utique pro modulo, quo isto tempore vivunt homines, gravioris senectutis est quam fuerat Abraham in annis centum, adhuc victurus alios septuaginta. Unde prudentius creditur, fecunditatem quae defuit, suis Deum famulis praestitisse. Duae quippe causae dicuntur, propter quas parere Sarra non poterat, et erat vulva eius emortua: una sterilitatis, quae ab ipsa inerat iuventute; altera aetatis, non quia nonaginta annos agebat, sed quia iam destiterant ei fieri muliebria. Constat enim si mulierum menstrua secreta cessaverint per aetatem, non eas iam posse concipere, etsi fecundae fuerunt, antequam illa cessassent. Et ideo Scriptura noluit hoc tacere, ut augeretur miraculi gloria, quod erat Deus in eorum prole facturus. Quando autem suo viro ancillam dedit, de qua voluit, quia de se non poterat, suscipere filios; non aetate fuerat, sed sua sterilitate permota. Sic enim Scriptura loquitur: *Sarra autem uxor Abraham non pariebat illi.* Et verba eius ad virum ista sunt: *Ecce conclusit me Deus, ut non pariam.* Tunc autem si aetatem consideremus amborum, decrepiti essent, si nostri temporis homines essent. Erat enim Abraham annorum circiter octoginta quinque, Sarra autem annorum septuaginta quinque. Scriptum est enim: *Abraham autem erat annorum octoginta sex, cum peperit Agar Ismael Abrahae* (Gen 16,1,2.16). Proin-

conoció a su esclava y engendró a Ismael. Si no es por un milagro, ¿qué esposos pueden en nuestro tiempo tener hijos a esa edad? Sin embargo, Abrahán y Sara los hubieran podido tener de no ser Sara estéril, porque él los tuvo de Agar, y ella no era tan anciana para no tener sus reglas. El vigor corporal había declinado en Abrahán y no podía engendrar hijos de Sara, aunque hubiera sido fecundada en su juventud, por rondar ya la edad de la menopausia. De no ser esto verdad, no diría la Escritura: *A Sara le había cesado el período,* sino que hubiese dicho: *Abrahán y Sara eran ya ancianos, entrados en años.* Luego, incluso en relación con aquellos tiempos, en los que la vida del hombre era más longeva que la del hombre actual, Abrahán y Sara no estaban ya en edad de tener hijos, porque Abrahán tenía cien años y Sara noventa; y, aun cuando ella no hubiera sido estéril y tuviera comercio con su marido, el año que precede a la menopausia fuera posible el embarazo si su marido fuera joven, entonces ya no era posible al faltarle, por la edad, el vigor corporal, y la mujer no puede quedar embarazada de un viejo, aunque él pudiera fecundar a una muchacha, como pudo más tarde engendrar de Quetará.

Se puede, sin embargo, decir que Dios, por un particular beneficio, prolongó en él el tiempo de la fecundidad que le otorgó cuando nació Isaac. Hoy que los hombres viven mucho menos que los antiguos, se dice que, cuando, sumada la edad de los dos esposos, no superan los cien años, pueden aún tener

de ante annum ferme mixtus invenitur ancillae, quando conceptus est Ismael. Qui tandem coniuges in hac aetate generant temporibus nostris, nisi divinitus fiat tale miraculum? Et tamen illi poterant, si Sarra sterilis non fuisset; quia et ille potuit de Agar, et illa nondum erat sic aetate progressa, ut ei cessarent fieri muliebria. Ad hoc ergo erat Abrahae corpus emortuum, ut de Sarra iam generare non posset, etiamsi esset illa ita fecunda, ut tamen iam propinquaret aetati, qua cruor ille menstruis intervallis venire desisteret. Quibus enim iam omnino non fluit, eas ab auctoribus medicinae definitum est non posse concipere. Quod si falsum esset, nullo modo dicere Scriptura curaret: *Defecerunt autem Sarrae fieri muliebria;* cum superius iam dixisset: *Abraham autem et Sarra seniores progressi in diebus suis* (ib., 18,11). Pro modo ergo temporis, cuius longe prolixiore spatio tunc vivebant, generare iam illa aetate non poterant, cum esset Abraham centenarius, Sarra nonagenaria; etiamsi sterilis non fuisset, et ante annum concumberent, quando adhuc ei fluebant fortasse muliebria; et ideo adhuc concipere posset, si iuvenis esset maritus; tunc autem non posset, propter corpus Abrahae sic emortuum senectute, ut ex illius aetatis femina gignere non valeret; qui tamen et ipse de adolescentula valeret, sicut postea de Cethura valuit (cf. ib., 25,**[714]**1-2): quamvis et illic dici possit, fecunditatis munus in eodem perseverasse, quod acceperat ut nasceretur Isaac. Pro modo autem nunc temporis, quo longe breviore spatio vivunt homines, intra centum

hijos; pero, si la suma de los dos superan los cien años, se afirma que ya no pueden procrear; aunque la mujer, si tiene sus reglas normales, pueda tenerlos de un joven. Tan convencidos se está de esto, que el Derecho romano legisla que las personas casadas no tienen derecho a tener hijos si, sumados los años de los dos, se prueba que exceden los cien años [18].

23. La concepción de Isaac fue, pues, un milagro de Dios, otorgado a los padres no en favor de la libido, sino de la fecundidad; porque la libido puede estar verde en aquella edad, pero ésta ya no era, por múltiples causas, posible. Pero, aun suponiendo que Dios, por un beneficio particular, como antes dije, hiciese reverdecer la concupiscencia en los miembros casi muertos de un anciano, animándolos de nueva vivacidad, esta voluptuosidad sería siempre efecto de la condición de una carne corruptible y existiría en un cuerpo de muerte, condición que no existía en el Edén, antes del pecado, en un cuerpo de vida.

A tenor de esta ley penal del cuerpo, el don de la fecundidad lo concede ahora el Señor según la condición en que nos encontramos en este cuerpo de muerte y no en la condición feliz en la que nos encontraríamos en el paraíso, donde nada carnal existía que luchase contra el espíritu y era frenada por los deseos del espíritu, contrarios a las codicias de la carne; porque antes del pecado reinaba en el hombre la paz, no la guerra. Tu trabajo ha sido vano en esta obra. Supones que he dicho: «Isaac fue concebido sin la concupiscencia y sin el con-

annos amborum coniugum generare posse dicuntur. Si vero in summam ducti amborum anni centenarium numerum excesserint, sic asseverantur non posse filios procreare, etiamsi fecunda sit mulier, et fluentibus adhuc muliebribus possit ex iuvene; ut iure fuerit etiam constitutum, ne quisquam ius liberorum haberet, nisi cum amborum anni computati et simul ducti centum transisse docerentur.

23. Miraculum ergo Dei factum est, ut conciperetur Isaac, non parentibus eius libidine reddita, sed fecunditate donata: nam illa esse poterat etiam in illis annis; haec vero esse non poterat, tot impedientibus causis. Quanquam et libido, sicut superius disseruimus, si emortuis membris senilibus munere Dei quodam modo reviviscentibus etiam ipsa revivisceret; condicionem profecto carnis corruptibilis sequeretur, ut esset in corpore mortis huius, quae in paradiso esse non potest ante peccatum in corpore vitae illius. Secundum condicionem autem poenalis huius corporis, munus fecunditatis nunc Deus unicuique largitur, non secundum illam felicitatem, ubi nihil erat in carne, quod adversus spiritum concupisceret, et concupiscente adversus se spiritu frenaretur: quia in natura hominis ante peccatum pacem decebat esse, non bellum. In ea vero parte ratiocinationis tuae frustra laborasti, tanquam dicere possemus: «Isaac sine concupiscentia carnis vel semine viri fuisse procreatum.» Hoc

[18] La ley Papias habla de sesenta años en el varón y cincuenta en la mujer. Cf. ULPIANO, *Fragm.* tít.16. Agustín se inclina por los cien, sumada la edad de ambos esposos.

curso del hombre». No dije tal. Queda, pues, en la cuneta todo lo que has dicho sobre esta materia.

CAPITULO XII

NATURALEZA Y VICIO DE ORIGEN

24. Crees haber dado prueba de una gran agudeza de ingenio al decir: «Aun cuando fuera el diablo el creador de los hombres, serían malos sin culpa suya, y, en consecuencia, no serían malos, porque nadie puede existir si no nace, y no es justo exigir a uno lo que no puede dar». Este mismo argumento solemos aducir nosotros contra los maniqueos, que, según sus fábulas, sostienen que la naturaleza humana no fue creada buena en un principio y luego viciada, sino que desde la eternidad es inmutablemente mala.

La fe católica reconoce, por el contrario, que la naturaleza humana fue creada buena; pero, viciada por el pecado, es con justicia condenada. No es ni sorprendente ni injusto que una raíz mala produzca frutos malvados, y así como en un principio no faltó una mano creadora, tampoco falta ahora una misericordia redentora; verdad que vosotros rechazáis al decir que los niños no tienen pecado del que puedan ser liberados.

25. Vosotros que con una desafortunada defensa y elogio pernicioso cooperáis a la pérdida irremediable de estos niños desgraciados, decidme: ¿Por qué no admitís en el reino de Dios, si no son bautizados, a tantas criaturas inocentes que ningún

enim non dicimus: et ideo quidquid inde disputasti, praetereundo contemnimus.

CAPUT XII.—24. Quod autem tibi praeclaro acumine visus es invenisse, ut diceres: «Etiamsi diabolus crearet homines, nulla culpa sua mali essent; et ideo iam nec mali essent, quia esse quisquam nisi quod natus est, non potest, nec ab eo iustum est aliquid amplius flagitare quam potest»: solemus et nos adversus Manichaeos ista dicere, qui non vitiatam bonam dicunt esse naturam, sed sine initio et immutabiliter malam, quam secundum suas fabulas opinantur malam. Natura vero humana secundum catholicam fidem bona instituta, sed vitiata peccato meritoque damnata est. Nec mirum autem, nec iniustum est, quod radix profert damnata damnatos, nisi cuius manus non defuit creantis, non desit et misericordia **[715]** liberantis: quam vos miseris invidetis, cum malum parvulos, a quo liberentur, non habere dicitis.

25. Sed certe vos qui miseram falsa defensione premitis, et perniciosa laude oppugnatis infantiam, quare nihil mali merentes tot in parvulis imagines Dei, si non baptizentur, non admittitis ad regnum Dei? Numquid ipsi sibi defuerunt, ut priventur regno, ut tam luctuoso pu-

mal han hecho y que son imágenes del mismo Dios? ¿Han faltado a sus deberes para verse privados del reino y ser condenados a destierro tan triste, si jamás han hecho lo que no pueden hacer? ¿Dónde pones a los que no tienen vida porque no comieron la carne ni bebieron la sangre del Hijo del hombre? Por esto, Pelagio, como queda dicho, en una asamblea eclesiástica condenó, para no ser condenado, a todos aquellos que dicen: «Los niños, aunque no estén bautizados, tendrán la vida eterna». Dime, por favor: ¿Es justo que los niños, imágenes de Dios, sean excluidos del reino de Dios, alejados de la vida de Dios, sin haber nunca transgredido la ley de Dios? ¿No oyes cómo el Apóstol detesta a los *excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que en ellos hay y la ceguera de su corazón.* ¿Estará en esta sentencia incluido el niño no bautizado o no? Si contestas: «No está incluido», te ves condenado por la verdad del Evangelio y la sentencia de Pelagio. ¿Dónde encontrar la vida de Dios sino en el reino de Dios, donde no pueden entrar los que no han renacido *del agua y del Espíritu?* Y si contestas que el niño no bautizado no está incluido en la sentencia del Apóstol, confesada la pena, decid la culpa; confesado el suplicio, decid cómo lo ha merecido. Nada en vuestro dogma encontraréis que poder aducir. Si hay en vosotros algún sentimiento cristiano, reconoced en los niños alguna falta transmisora de muerte y condenación por la que son con justicia castigados si no son por la gracia de Cristo redimidos. En su redención puedes alabar la misericordia de Dios y en su con-

niantur exsilio; cum id non fecerint, quod facere omnino non poterant? Ubi etiam ponis, quia et vita carebunt, quoniam non manducaverunt carnem, nec biberunt sanguinem Filii hominis (cf. Io 6,54)? Unde Pelagius, quod supra commemoravi, eos qui dicunt: «infantes, etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam», in ecclesiastico iudicio nisi damnasset, damnatus exisset. Qua iustitia, quaeso, a regno Dei, a vita Dei alienatur imago Dei, in nullo transgressa legem Dei? Nonne audis quemadmodum detestatur Apostolus quosdam, quos dicit alienatos *a vita Dei per ignorantiam quae est in illis, propter caecitatem cordis eorum* (Eph 4,18)? Tenebitur hac sententia non baptizatus parvulus, an non tenebitur? Si dixeritis: Non tenebitur; evangelica veritate, lingua etiam Pelagii teste, vincemini atque puniemini. Ubi est enim vita Dei, nisi in regno Dei, quo nisi renati ex aqua et spiritu, intrare non possunt? (cf. Io 3,5). Si autem dixeritis: Tenebitur; fatemini poenam, culpam dicite; fatemini supplicium, meritum dicite. Nihil in vestro dogmate reperitis, quod proferre possitis. Iam igitur aliquando, si ullus est christianus sensus in vobis, etiam in parvulis propaginem mortis et damnationis agnoscite, debita iustitia puniendam, gratis gratia Dei liberandam. In quorum redemptione laudari Dei misericordia potest, in

denación no puedes acusar su justicia, porque todos los caminos del Señor son misericordia y verdad.

CAPITULO XIII

Naturaleza y concupiscencia

26. Defines, divides, discutes, como experto galeno, sobre el género, especie, medida y exceso de la concupiscencia. «El género —dices— consiste en un fuego vital; la especie, en un movimiento de los miembros genitales; la medida, en el acto conyugal, y el exceso, en la incontinencia de la fornicación». Sin embargo, después de una disertación larga y sutil, si te pregunto, en contadas palabras, por qué este calor natural y vital es fuente de luchas continuas, porque la carne *codicia contra el espíritu, y es necesario que el espíritu codicie contra la carne;* si te pregunto aún por qué, si uno consiente en este fuego vital que nos hace vivir, nos hiere de muerte, creo te verías en un gran aprieto para responderme, y toda la tinta de tus libros se convertiría de vergüenza en bermellón. He aquí que este fuego natural y vital no sólo obedece al dictado del alma, vida verdadera de la carne, sino que con frecuencia se enciende, contra su querer, en movimientos torpes y desordenados, y, si el espíritu no lucha con firmeza contra ellos, este fuego vital mata nuestra vida virtuosa.

27. Tras una larga discusión, concluyes: «Con razón, el origen de la concupiscencia se define como un fuego vital, y, esto supuesto, es necesario admitir que la concupiscencia de la carne viene del calor que mantiene la vida de la carne». Afirmas como si lo pudieras probar; pero por grande que sea tu descaro, pienso no osarás suponer que en el estado primitivo del hombre, antes que la pena siguiera a la culpa, esta concupiscencia carnal existiría en el Edén; o que, tal como hoy la sentimos, librara rudos combates contra la ley del espíritu con sus movimientos desordenados y vergonzosos. Luego añades: «Los movimientos de esta concupiscencia no son malos en su género, ni en su especie, ni en su medida; sólo en su exceso; porque en su género y especie son obra del Creador; la medida pertenece a un querer honesto, y el exceso, vicio es de la voluntad».

Todas estas palabras, vacías de sentido, tienen un son agradable a tus oídos, como palabras de un hombre que no piensa lo que dice. Si la medida de la concupiscencia depende de un honesto querer, ¿cuándo se da este templado apetito en los esposos sino cuando estos movimientos son necesarios? Sin embargo, uno no siempre puede lo que quiere. ¿Qué hombre casto no querría no sentir estos movimientos de la carne? Pero no es dueño de lo que quiere. Y esto obliga al hombre a gritar con el Apóstol: *Querer el bien está a mi alcance, no el realizarlo.* El apetito no se ajusta a la medida de nuestro querer y en sí mismo no conoce moderación; sólo un espíritu honesto, en vigilante lucha, impone su ritmo. ¿Por qué, hombres perversos, en vez de alabar la concupiscencia, no pedís con nosotros a Dios *nos libre del mal?*

quorum perditione accusari Dei veritas non potest: quia universae viae Domini misericordia et veritas (cf. Ps 24,10).

Caput XIII.—26. Dividis, definis, disseris quasi medicinaliter de genere, et specie, et modo, et excessu concupiscentiae; «huius genus esse», asserens, «in igne vitali, speciem in motu genitali, modum in opere coniugali, excessum in intemperantia fornicandi»: et tamen post istam totam quasi subtilem atque prolixam disputationem tuam, cum te breviter et aperte interrogavero, cur ignis iste vitalis bellum in homine radicaverit, ut eo caro concupiscat adversus spiritum, et spiritui necesse sit concupiscere adversus carnem (cf. Gal 5,17); cur vulnere feriatur mortali, qui voluerit igni consentire vitali; puto quod ipsum libri tui atramentum erubescendo convertetur in minium. En ignis vitalis, qui nostrae animae, quae vita est vera carnis, non solum ad arbitrium non obsequitur, sed plerumque contra eius arbitrium inordinatis et turpibus motibus excitatur, et nisi adversus eum spiritus concupiscat, bonam vitam nostram ignis iste vitalis occidit.

[716] 27. Post longam disputationem velut concludens: «Merito igitur», inquis, «concupiscentiae origo definitur in igne vitali, quo collecto necesse est ut ei reputetur concupiscentia carnalis, per quem constitit vita carnalis». Ita hoc dicis, quasi probare possis, aut vere cuiuscumque frontis sis, audeas suspicari, in prima hominum constitutione, priusquam culpam debita damnatio sequeretur, istam carnalem concupiscentiam aut exstitisse in paradiso, aut inordinatis, sicut eam nunc videmus, motibus pugnas adversus spiritum foedissimas edidisse. Deinde subnectis, et dicis: «Huius itaque appetitus non in genere suo, non in specie, non in modo culpa est, sed in excessu: quia genus eius et species ad conditoris operam pertinent, modus eius ad arbitrium honestatis, excessus ad vitium voluntatis.» Quam concinne tibi verba inania sonuerunt; utique homini qui non cogitas quid dicas! Si modus appetitus huius ad arbitrium coniugati velit hunc appetitum nisi quando opus est, commoveri? et tamen quod vult non potest. Cuius honesti continentis arbitrium velit aliquando hunc appetitum moveri? et tamen quod vult non potest. Unde clamat homo: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio* (Rom 7,18). Cum ergo in ipso motu pro nostrae voluntatis arbitrio non habeat ullum modum, in effectu autem non sit ipse moderatus, sed ei modum vigili certamine spiritus honestus imponat; quid est quod laudatis, homines mali, et ad Deum non clamatis: *Libera nos a malo?* (Mt 6,13).

CAPITULO XIV

MATRIMONIO Y CONCUPISCENCIA

28. ¿De qué te sirve decir: «La concupiscencia termina por debilitarse», como si no se extinguiese del todo con la muerte; cuando el hombre, vencido y derrotado por ella, no tenga ya combates que sostener, y sólo espera el castigo que ha merecido por sus derrotas? Y lo más deplorable es que no entiendes lo que es este germen de muerte en un luchador, y es que, cuando estamos sanos, este movimiento es malsano. Dices: «O en los casados estos movimientos se ejercen con honestidad, o en los castos se frena con poder». ¿Es verdad esto? ¿Lo sabes por experiencia? ¿No deben los casados reprimir este mal que tú consideras un bien? Luego en el matrimonio uno se puede entregar con agrado a los placeres de la carne, siempre que surjan espontáneos sus movimientos, sin esperar la hora de la intimidad en el lecho, porque, según tú, este comercio del hombre y la mujer siempre es honesto, si se siente necesidad de satisfacer la pasión, que consideras un bien natural. Y, si es así como has usado de la vida conyugal, omite hablar de tus experiencias en esta discusión y estudia qué uso se debe hacer del matrimonio y qué lecciones se deben dar a los casados. Me llamaría la atención si no has embridado estos deseos adulterinos ni has sentido un deber el frenarlos. Mas, si la castidad conyugal puede impedir que el matrimonio caiga en las aguas turbulentas de la concupiscencia y cometa excesos contra la naturaleza, ¿por qué dices «se usa con honestidad de estos movimientos en el matrimonio», como si este movimiento fuera siempre honesto en los casados, nada se pudiese hacer, como dice el Apóstol, por concesión? ¿No te expresarías mejor si dijeras: «En el matrimonio, el acto se puede realizar con honestidad y templanza»?

¿Temías, acaso, se entendiese que la concupiscencia es un mal, si los mismos casados tienen necesidad de usar el freno de la moderación? Finalmente, si vives en continencia, reconoce en la libido uno de los caballos salvajes de la cuadriga ambrosiana [19] y no alabes, de corazón ni de palabra, lo que te ves forzado a embridar por virtud. El cuarto punto se refiere al exceso de la concupiscencia; y como es obra de la insolencia, no de la naturaleza, con justicia se condena. Dime, por favor: ¿Cuál es la causa de este caso fuera de lo común, el libertinaje o la concupiscencia? Si no quieres ofender a tu favorita, has de responder: «La lascivia». Todo el mundo está de acuerdo en que no existe lujuria si no se consiente en los movimientos de la concupiscencia. En consecuencia, ¿no es un mal lo que nos hace pesar, si consentimos? Mal que introduce en la carne una lucha contra el espíritu, aunque éste no consienta y luche contra la carne. Clama: *Líbranos del mal,* y no acrecientes este mal con tus falsas alabanzas.

CAPUT XIV.—28. Quid te autem iuvat quod dicis: «intercipi debilitate libidinem»: quasi non morte prorsus exstinguatur, quando iam homini, qui ab illa fuerit superatus et subiugatus, non certamen indicitur, sed victo redditur quod debetur? Hoc est amarius, hoc est ubi non intellegis contendentis propaginem mortis, quod quando sani sumus, tunc est iste motus insanus. «Aut in coniugibus», inquis, «cum honestate exercetur, aut in castis virtute frenatur». Itane vero, ita tu expertus es? Ergone a coniugibus non frenatur hoc malum, vel hoc tuum bonum? Prorsus cum libitum fuerit, sternunt se coniuges, et invadunt, quandocumque titillaverit; nec ad horam cubandi appetitus iste differtur, sed tunc videtur legitima corporum esse commixtio, quando istud naturale tuum bonum fuerit sponte commotum. Si talem duxisti vitam coniugalem, desine te tuis experimentis in disputatione committere, et de aliis potius quemadmodum sit ducenda, vel docenda, perquire. Miror tamen si adulterina saltem desideria non frenasti, nec frenanda sensisti. Si vero etiam pudicitia coniugalis, **[717]** et propter immoderata in ipso quoque connubio volutabra libidinis, et propter damnabiles concupiscentias, ne praeter coniugis naturalem usum aliquid perpetretur, frenat hanc pestem: quid est quod dicis: «In coniugibus cum honestate exercetur»; quasi honestus sit appetitus iste semper in coniuge, et nihil ei saltem secundum veniam, sicut dicit Apostolus (cf. 1 Cor 7,6), concedatur? Quanto melius diceres: In coniugum moderatione cum honestate exercetur? An timuisti ne illic quoque intellegatur malum, cui etiam coniuges frenum cura moderationis imponunt? Postremo nunc saltem iam continenter vivens agnosce in quadrigis illis Ambrosianis equum malum; et noli corde vel ore laudare, quem cogeris virtute frenare. «Quartum», inquis, «a lascivientibus perpetratur, id est, illius voluptatis excessus, et quia de insolentia, non de natura contingit», inquis, «iure damnatur». De cuius, quaeso, insolentia contingit? lasciviae, an concupiscentiae? Ne offendas susceptam, respondebis: Lasciviae. Sed omnes homines iudicant lasciviae non esse peccatum, nisi quia concupiscentiae consentitur. Nullumne ergo malum est, cui consentiendo peccatur? At hoc malum inest in carne contra spiritum concupiscente, etiamsi non sit in spiritu non consentiente, et contra etiam concupiscente. Exclama ergo: *Libera nos a malo* (Mt 6,13); et noli malum falsae laudis huic addere malo.

[19] Cf. 1.2 c.5 n.12.

CAPITULO XV

Lujuria, castidad conyugal, continencia

29. Con claridad colocas la castidad conyugal entre la lascivia y la continencia. «Ves con indignación los excesos de los lujuriosos y admiras a los que se abstienen de los placeres lícitos. Te mantienes en los justos límites; sientes horror a los que se precipitan en el abismo del vicio, execrable barbarie, y respetas el fulgor centelleante del luchador que, con mano fuerte y pudorosa, templa sus ardores, y alabas a los que no necesitan de este remedio».

Gran placer me causa oírte proclamar con tanta elocuencia esta verdad; pero, te ruego, si, como dices con trasparencia y verdad, la continencia conyugal alaba a los que guardan castidad porque no necesitan de tales remedios, creo pueden ver en sí mismos la necesidad; es decir, que, según el Apóstol, *el que no pueda contenerse, que se case* (1 Cor 7,9).

¿Por qué, cuando llamo enfermedad a la concupiscencia, tú lo niegas y, no obstante, confiesas que necesitan medicina? Si reconoces la necesidad del remedio, admite la existencia de la enfermedad; y, si niegas el mal, niega la necesidad del remedio. Te ruego, por favor, te rindas a tus palabras cuando dices verdad. Nadie receta una medicina al que goza de buena salud.

Caput XV.—29. Diserte sane inter lascivientes et continentes tanquam in medio pudicitiam constituis coniugalem, «quae illos illicita commisisse indignatur, hos etiam licita contempsisse miratur; ultimi limitis sortita regionem, ultra se proruentium exsecrata barbariem, supra se micantium venerata fulgorem, quae verecundis manibus et confovet aestuantes, et laudat tali remedio non egentes». Multum delector eloquentissima veritate: sed obsecro te, nempe sicut dicis, et disertissime ac verissime dicis, propterea continentes laudat pudicitia coniugalis, quod tali remedio non egeant, quo se ipsam perspicit eguisse, id est, ut secundum Apostolum, qui se non continet, nubat (cf. 1 Cor 7,9): cur ergo quando ego istam concupiscentiam morbum esse dico, tu negas, qui tamen ei necessarium remedium confiteris? Si agnoscis remedium, agnosce morbum: si negas morbum, nega remedium. Rogo, cede aliquando etiam per os tuum tibi loquenti veritati: nemo providet remedium sanitati.

CAPITULO XVI

Bienes del matrimonio

30. Dices también con verdad: «Pensándolo bien, no puede el matrimonio agradar, si merece alabanzas sólo si se lo compara a un mal». Esto es cierto. El matrimonio es un bien en sí; un bien, porque guarda fidelidad al lecho nupcial; un bien, porque se unen los esposos por el bien de los hijos; un bien, porque se aborrece la impiedad del divorcio. Estos son los bienes nupciales por los que el matrimonio es un bien; bien que era necesario conservar, como he dicho mil veces, aunque no existiera el pecado [20]. Este, sí, impone a los casados la ley del combate, no del placer; de suerte que es preciso oponer el bien del matrimonio al mal de la concupiscencia para templar los ardores que pueden llevar a cometer actos ilícitos; aunque no cese la concupiscencia de excitar con movimientos ora perezosos, ora violentos, incluso a los que hacen un buen uso de la concupiscencia a favor de los hijos. ¿Quién puede negar que la concupiscencia es un mal sino aquel que es sordo a las palabras del Apóstol: *Lo que os digo es una concesión, no un mandato.* Cuando los esposos se unen no con una finalidad creadora, sino para satisfacer su placer carnal vencidos por el deseo, su acción nada tiene de loable; se la perdona en comparación de algo mucho peor y el bien del matrimonio los pone a salvo.

Caput XVI.—30. Illud etiam recte dicis, «examinate non posse placere connubium, si mali comparatione laudatur». Hoc verum est. Omnino enim in genere suo nuptiae bonum sunt; sed ideo bonum quia fidem thori servant, quia prolis suscipiendae causa sexum utrumque commiscent, quia impietatem separationis exhorrent. Haec sunt bona nuptialia, quibus **[718]** nuptiae bonum sunt: quae saepissime diximus esse potuisse, etiamsi nemo peccasset. Post peccatum autem accessit eis, non de felicitate, sed de necessitate certamen, ut suo bono pugnent etiam ipsae contra concupiscentiae malum, ad nihil eam sinentes illicitum pervenire; quamvis ipsa in haec, nunc remissioribus, nunc concitatioribus motibus, instigare non cesset, et eius malo bene utentes in propagatione filiorum. Illud vero quis neget malum, nisi qui non audit Apostolum monentem: *Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium* (1 Cor 7,6)? quando coniuges non prolis suscipiendae, sed carnalis voluptatis explendae victi cupiditate concumbunt; hoc non laudatur, sed ignoscitur in comparatione peioris, intervenientibus et deprecantibus nuptiis.

[20] Véase nota complementaria [29]: *Los bienes del matrimonio* p.966.

CAPITULO XVII

ABRAHÁN Y SARA DE NUEVO EN ESCENA

31. Después de todas estas cosas, retornas, no sé por qué, al ejemplo de Abrahán y Sara. Creo haber contestado suficientemente a todo. Ignoro qué se te pudo olvidar, y al recordarlo lo has querido añadir ahora. Esto es humano y suele acontecer. Oigamos, pues, lo que dices de nuevo. «El peligro —escribes— que el marido o el pudor de una mujer hermosa y santa corría, quedó protegido por un milagro del cielo, y, como era figura de la Iglesia, la profecía se hace ahora visible en la región africana».

Para no analizar en vano cada una de tus palabras, voy a citar el pasaje en que te diriges a Turbancio, y dices: «Ahora, mi venerado hermano Turbancio, querido colega en el sacerdocio, es necesario orar a Dios para que no tarde en librar, en los tiempos en que nos toca vivir, la Iglesia católica con perecidos milagros, pues es la Esposa de su Hijo santa, fecunda, casta, hermosa; orar para que la libre de la corrupción de los maniqueos, que ejercen el bandidaje en Africa y fuera de Africa».

Esta es también nuestra plegaria contra maniqueos, donatistas y otros herejes, y contra todos los enemigos del nombre cristiano y católico que han surgido en Africa. Y contra vosotros, que sois para nosotros como una peste venida de la otra parte del mar, de la que no podemos vernos libres sino por Cristo Salvador. ¿Tú crees que somos piratas salidos de Africa para combatiros porque os oponemos un mártir, el bienaventurado Cipriano, con cuyo testimonio probamos que es la fe católica la que defendemos contra la profana vanidad de vuestro error? ¡Oh maldad! ¿Tendrá la Iglesia de Dios establecida en Africa necesidad de vuestras oraciones, cuando el bienaventurado Cipriano predicaba la verdad que tú combates? Escribe: «Con razón no se debe negar el bautismo a un niño recién nacido, que no es culpable de pecado, a excepción del contagio que trae de la muerte antigua por haber nacido de Adán según la carne; de suerte que se le perdonen no sus propios pecados, sino los ajenos»[21]. Cuando Cipriano enseñaba estas verdades a otros, verdades que él había aprendido, ¿le faltó la ayuda de tus oraciones para que la belleza de la Iglesia, de la que Sara fue figura, se conservase intacta y fuera preservada la corrupción de los maniqueos, que, según tú, engañó a San Cipriano antes aún de que el nombre de Manés fuera conocido en el imperio romano? ¡Mira qué cosas tan sin sentido y monstruosas te ves forzado a proferir contra la fe secular de la Iglesia católica cuando no tienes nada que decir!

32. Sean cualesquiera tus tergiversaciones, ¡oh herejía pelagiana!, construyes nuevas máquinas y trazas nuevas insidias para combatir las murallas de una verdad antiquísima. El «discutidor púnico», como me llama tu defensor; pues bien, «este discutidor púnico» no soy yo, sino el cartaginés Cipriano, y este

CAPUT XVII.—31. Post haec autem ad exemplum Abrahae et Sarrae, nescio qua ratione reverteris, de quo iam satis respondisse me existimo. Sed nescio quid te fugerat, quod addere voluisti, cum postea venisset in mentem. Humanum est, solet evenire: quid ergo illud est audiamus. Dicis, «factum fuisse propheticum, quod nunc ostensum est in regione Africae; pulchrae et sanctae mulieris, quae Ecclesiae formam tenebat, tutum non esse vel coniugem, vel pudorem, et quia ibi divinitus intacta servata est». Ne in omnibus tuis verbis frustra immorer, ad eum cui scribis, te convertis et dicis: «Orandus est hic Deus, frater beatissime Turbanti, consacerdos dilectissime, ut paribus etiam hac tempestate virtutibus Ecclesiam catholicam, Filii sui sponsam, maturam, fecundam, castam, decoram, a Manichaeorum constupratione, in Africa vel ex Africa latrocinantium, eruere non moretur.» Haec nostra potius oratio est adversus Manichaeos, et Donatistas, et alios haereticos, vel quoslibet christiani et catholici nominis inimicos in Africa constitutos. Contra vos autem, quia nobis estis pestilentia transmarina, Christo salvatore vincenda, ideone latrocinamur ex Africa, quia unum martyrem hinc opponimus Cyprianum, per quem probemus antiquam nos defendere fidem catholicam, contra vestri erroris vanam profanamque novitatem? O nefas! Defuerunt Ecclesiae Dei quae in Africa constituta est, defuerunt orationes tuae, quando ista quae oppugnas, Cyprianus beatissimus praedicabat? Quando ille dicebat: «Multo magis a Baptismate prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, ut ei remittantur non propria, sed aliena peccata»: quando haec Cyprianus didicerat et docebat, defuit auxilium precum tuarum, quo Sarra in regione Africae servaretur intacta, et a Manichaeorum constupratione, qui secundum intellectum tuum, antequam Manichaei nomen Romanis sonuisset in terris, etiam ipsum deceperant Cyprianum, liberaretur Ecclesiae pulchritudo? Vide quae monstruosa et furiosa dicas contra antiquissimam **[719]** catholicam fidem, non habendo quid dicas.

32. Sed quantumlibet tergiverseris, o haeresis Pelagiana, quae contra muros antiquissimae veritatis novas construis machinas, novas moliris insidias: «Poenus disputator», quod me contumeliose tuus defensor appellat; Poenus, inquam, disputator, non ego, sed Cyprianus Poenus, te

[21] CIPRIANO, *Ep.* 64,5: PL 3,1054-1055.

púnico te yugula con su palabra y toma venganza de tu dogma impío[22]. ¿Qué sucedería si yo hubiera citado tantos obispos africanos como nombré de otras partes del mundo, o si entre ellos se encontraran muchos venidos de Africa? Hice sólo mención de un africano; los otros pertenecen a diferentes naciones. Su consenso —Oriente y Occidente— destruye tu doctrina. Sin embargo, la obstinación te ciega y no te das cuenta que eres tú el que tratas de corromper y afear la belleza de la antigua Iglesia; es decir, la antigua fe, de la que fue figura la castísima belleza de la viejecita Sara.

Si los maniqueos afearon el rostro bello de la Iglesia por medio de los santos obispos de Dios e ilustres doctores Ireneo, Cipriano, Reticio, Olimpio, Hilario, Ambrosio, Gregorio, Basilio, Juan, Inocencio y Jerónimo, dime, Juliano, ¿quién te parió a ti? ¿Fue una Iglesia casta y pura, o una hetaira cualquiera la que te engendró a la gracia de la vida espiritual, luz que has abandonado? Por defender la doctrina de Pelagio, en tu extravío, o, mejor, furor, ¿no temes difamar a la esposa de Cristo y deshonrar el seno de tu madre? No sabiendo qué mentira urdir para oponer la deformidad de tu nueva herejía a la belleza de Sara, vas tan lejos que acusas de maniqueísmo a una pléyade de gloriosos obispos católicos, todos unánimes en

hoc vulnere Poenus immolat, et poenam scelerato ex dogmate sumit. Quid, si tot episcopos ex Africa nominassem, quot ex aliis orbis partibus nominavi? aut quid, si in eis ipsis plures Afri essent? Unus hinc est, ceteri aliunde, quorum ab Oriente et Occidente consensione confoderis: et tamen tanta obstinatione caecaris, ut non videas, te potius velle corrumpere antiquum Ecclesiae decorem, id est, antiquam fidem, tanquam Sarrae aniculae pulcherrimae castitatem. Si enim per sanctos antistites Dei, memorabilesque doctores, Irenaeum, Cyprianum, Reticium, Olympium, Hilarium, Ambrosium, Gregorium, Basilium, Ioannem, Innocentium, et Hieronymum, constupraverunt Ecclesiam Manichaei; dic mihi, Iuliane, quae te peperit? Utrum te casta, an vero meretrix, in lucem quam deseruisti, per uterum gratiae spiritualis enixa est? an ut dogmata Pelagiana defendas, coniugis Christi et matris tuae viscera, instinctu nefarii, non erroris, sed furoris infamas? Usque adeo enim contra vetustam pulchritudinem Sarrae non invenit quid novitia deformitas mentiatur, ut tot episcoporum gloriosorum catholicorum in tanta suarum

[22] Evoca la *Eneida,* de Virgilio (1.2 v.946.947). Hay un juego de palabras —*poenus, poena*—, intraducible a nuestro idioma. Sobre el tema difícil de la lengua púnica cf. M. SIMON, *Punique ou berbère:* Annuaire de l'Inst. de Phil. et d'Histoire Orient. et Slaves 13 (1955) 613-629.

expresar sus sentimientos, aunque muchos ni el nombre de Manés habían oído.

33. Después de esta digresión, a la que te llevó «no un exceso de dolor», como dices, sino la ausencia de todo pudor, retornas a tus programados delirios, sin renunciar a tus extravagancias, y te afanas por confirmar con un texto del Apóstol lo que ya habías dicho sobre los órganos ya muertos de Abrahán y Sara. Como creo haber discutido ya lo suficiente sobre este tema, me parece superfluo insistir. ¿Qué cristiano ignora «que aquel que creó al primer hombre del polvo, forma a todos los demás hombres del semen»? Pero esta semilla está con justicia corrompida y condenada; unos permanecen bajo los efectos de la condena, mientras otros son liberados del mal por misericordia. No es, pues, verdad, como opinas y concluyes, que la afirmación de un pecado original quede asfixiada en las mallas de tu red. Tus vacías palabras, que tratan de justificar la naturaleza humana, viciada por voluntad del primer transgresor, no sirven para justificarla; sólo la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor, puede limpiarla de su inmundicia.

sententiarum manifestatione consensum, in quibus sunt qui Manichaei nec nomen audierunt, Manichaeorum blasphemia criminetur.

33. «Sed ab hoc digressu, quo te impetus», non ut dicis, «doloris», sed perditi pudoris «abstulerat, ad ea quae institueras» delira reverteris: et adhibito ex Apostolo testimonio (cf. Rom 4,19), illud quod de Abrahae et Sarrae emortuis membris dixeras, confirmare conaris. Unde iam superius, quantum satis visum est, me disseruisse suffecerit. Quis autem Christianus ignoret, quod «ille, qui primum hominem fecit ex pulvere, omnes fabricetur ex semine?» Sed ex semine iam vitiato atque damnato, quod partim per veritatem remaneat in supplicio, partim per misericordiam liberetur a malo. Non igitur, ut putas atque concludis, «ullis laqueis tuis peccati naturalis suffocatur assertio». Depravatam quippe primi transgressoris voluntate naturam, non tua defensio verbis inanibus purgat per novitium dogma vestrum, sed gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.

CAPITULO XVIII

PARA JULIANO, EL OBISPO DE HIPONA ES UN ADORADOR DEL DIABLO

34. No creo, como me calumnias, que «los esposos puedan engendrar sin sentir ardor en sus cuerpos», ni opino que «Dios no sea el creador del hombre», ni pienso que lo haya formado «por mediación del diablo o que sea su autor el diablo», pues ni los padres pueden crear un hombre, porque, aunque intervienen los padres en la generación de los hijos, Dios da la virtud creadora, y ni el diablo en persona puede sustraerse a su poder. ¿Con cuánta más razón no podrá el diablo sustraer la naturaleza humana a la acción creadora de Dios, que, a causa del pecado, quedó condenada a estarle sometida? Si esto es así, eres tú no un adorador del diablo, como dices de mí, pero sí un auxiliar en sus obras, por mucho que le acuses, pues te atreves a decir que los niños no deben ser liberados por Cristo del mal que los hace esclavos del diablo, y así, con doctrina no sana, sostienes que están sanos. Yo, en cambio, según la sana fe, afirmo que Isaac debe su nacimiento a la concupiscencia, como todos los hombres, a excepción de uno solo, que no fue fruto de este mal y por el que todos somos sanados de este mal. No niego sea extraña la acción de la divina Providencia al movimiento de los miembros genitales, porque su sabiduría despliega vigorosa su acción de un confín a otro y todo lo dispone con suavidad, sin que haya en ella nada manchado; y para llevar a cabo sus obras se sirve de lo inmundo y contaminado, permaneciendo ella pura y limpia. No es preciso recurrir a largos razonamientos para probarme lo que precisamente concedo.

CAPUT XVIII.—34. Quamobrem nec puto, sicut calumniaris, quod «coniuges sine corporum calore generaverint»; nec puto quod «hominem Deus non fecerit, aut diabolo fecerit, aut diabolus fecerit»; quia nec ipsi parentes possunt hominem facere, sed ex pa**[720]**rentibus Deus: cuius potestati nec se ipsum diabolus subtrahit; quanto minus naturam humanam, quam sibi per peccati meritum illo damnante subiecit? Quae cum ita sint, tu potius, etsi non cultor, quod esse me dicis, tamen quantumlibet eum accusare videaris, diaboli adiutor esse convinceris: qui omnes parvulos ab eo malo, per quod tenentur a diabolo, sanari per Christum non debere contendis, cum doctrina non sana sanos esse defendis. Ego autem secundum sanam fidem, «ex eadem concupiscentiae voluptate concretum etiam Isaac» dico, ex qua et homines ceteri, uno solo excepto ab hoc malo, per quem liberamur a malo. «Peccatorum quoque genitalibus manum divinae providentiae interesse» non nego. Attingit enim a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (cf. Sap 8,1); et nihil inquinatum in eam incurrit (ib., 7,25): et ideo etiam de immundis et contaminatis, quae voluerit operatur, munda tamen ipsa

Pero, si puedes, responde: ¿Por qué Isaac habría sido borrado de su pueblo si no hubiese sido circuncidado al octavo día de su nacimiento y no hubiese recibido el signo del bautismo de Cristo? Explícame, si eres capaz, ¿por qué había merecido tan gran castigo, de no haber sido librado por este sacramento? [23] No se puede negar que Dios haya vivificado la matriz estéril de Sara y el cuerpo casi muerto de Abrahán, que no podía ya engendrar hijos como en su juventud. Dios les comunicó como una vida nueva. Pero Isaac, nacido en perfecta inocencia, no era culpable de ningún pecado personal aunque hubiera nacido de padres adúlteros. ¿Qué culpa tenía, pues, para ser borrado de su pueblo si no fuera circuncidado al octavo día? No discurras por caminos oscuros y difíciles; responde a esta pregunta clara, simple, necesaria.

35. Insertas un texto del Apóstol que no rima con su pensamiento al hacerle decir lo que tú quieres. Mas, al no rozar la cuestión que nos ocupa, sería largo y superfluo discutir. Citas también estas palabras: *¿Cómo juzgará Dios al mundo? Si por mi mentira la verdad de Dios abundó para su gloria, ¿por que soy juzgado aún como pecador?* Y a continuación añades: «Por estas palabras ha querido el Apóstol probar que Dios ha perdido el derecho a juzgar si no tiene el poder de gobernar».

et incontaminata persistens. Nec opus est ut anfractibus longis, ea quae concedo, mihi probare coneris: sed ad hoc responde, si potes, cur ipse Isaac nisi Baptismatis Christi signo circumcisus die octavo fuisset, perisset anima eius de populo suo (cf. Gen 17,14). Explica, si potes, tanta poena quo merito plecteretur, nisi ab hac illo Sacramento liberaretur. Emortuam vulvam Sarrae ad emissionem seminis, et emortuum corpus Abrahae ad generandum sicut iuvenes generant, Deum vivificasse, negari non potest, ut proles de illa parentum nasceretur aetate: sed Isaac quantum ad propria peccata, etiamsi ex adulteris nasceretur, innocens natus, quid meruerat, ut anima eius de populo suo periret, nisi circumcisio subveniret? Noli evagari per multa obscura, perplexa, superflua: ad hoc unum apertum, simplex, necessariumque responde.

35. Interponis Apostoli testimonium, non ad quod ab illo positum est, sed ad quod ipse arbitraris. Unde nunc, quoniam non inde agimus, et longum et supervacaneum est disputare; tamen interponis ubi ait: *Et quomodo iudicabit Deus mundum? Si enim veritas Dei in meo mendacio abundavit in gloriam ipsius, quid adhuc et ego tanquam peccator iudicor* (Rom 3,6.7)? Ac deinde subiungis: «Per haec sua verba Apostolum ostendere, amisisse Deum auctoritatem iudicandi, si modum non tenuit

[23] Ver sacramento-rito; sacramento-símbolo; sacramento-misterio (nt.20).

Si, como piensas, la finalidad del Apóstol al hablar así era «imponer silencio a los que decían que los pecados de los mortales contribuían a la gloria de Dios, y, en consecuencia, manda cosas imposibles para preparar así los medios para hacer brillar su mericordia; y si, como juzgas, este pasaje de San Pablo prueba que los hombres son juzgados con justicia, porque no guardaron los mandamientos que podían cumplir, porque sería injusto sufrir condena por no observar preceptos imposibles de practicar», ¿qué dices de Isaac, al que nada posible o imposible se le intimó, y, sin embargo, habría perdido la vida, de no ser circuncidado al octavo día? ¿No ves, en fin, que el precepto dado por Dios al primer hombre era de posible y fácil cumplimiento; y que fue por esta violación y desprecio de este mandato de un solo hombre, como en masa común de origen, por lo que arrastró con su pecado a todo el género humano, herencia común, y de ahí viene el *duro yugo que pesa sobre los hijos de Adán desde el día de su nacimiento hasta el día de su sepultura en la madre de todos?* Y como de esta generación maldita de Adán nadie se ve libre si no renace en Cristo, por eso Isaac habría perecido de no recibir el signo de esta regeneración; y con plena justicia, pues, habría salido de esta vida, en la que entró condenado por su nacimiento carnal, sin el signo de la regeneración. Y si éste no es el motivo por el que Isaac habría perecido, indícame otro. Dios es bueno y justo; puede salvar a algunos porque es bueno, sin que lo hayan merecido; pero a nadie puede condenar sin motivo, porque es justo. Un niño de ocho días, sin pecado personal, ¿puede ser condenado, por no ser circuncidado, si no le hiciese digno de esta condena el pecado original?

imperandi.» Si ergo sicut putas, «ad hoc ista dixit Apostolus, ut sese cohiberent, qui asserebant laudi Dei proficere peccata mortalium, eumque ideo impossibilia praecepisse, ut miserendi sibi materiam praepararet: et per hanc apostolicam sententiam», sicut existimas, «demonstratur, propterea recte iudicari homines, quia praecepta possibilia non fecerunt; iniuste autem iudicarentur, si ea non fecissent, quae impossibilia iuberentur»: quid de Isaac dicturus es, cui quidquam nec possibile, nec impossibile est imperatum; et tamen perditionis animae suae poena feriretur, si octavo die non circumcideretur? An vero nec sic tandem respicis, illud primitus in paradiso datum possibile ac facile fuisse praeceptum, quo contempto atque violato, omnes ex uno homine, **[721]** tanquam in massa originis commune illud habere peccatum; et hinc esse *iugum grave super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium* (Eccli 40,1)? Et quoniam ex ista in Adam generatione damnata nemo liberatur, nisi regeneretur in Christo; propterea signum eiusdem regenerationis Isaac nisi accepisset, perisset: nec immerito perisset, quia ex hac vita, quo per generationem damnatam damnatus intraverat, sine signo regenerationis exisset. Aut si non est ista causa, dic alteram. Bonus est Deus, iustus est Deus: potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia iustus est. Nullum meritum malum octo dierum infans de propriis peccatis habebat; quare damnaretur, nisi circumcideretur, si ex origine non trahebat?

CAPITULO XIX

Explica Agustín textos de la Escritura citados por Juliano

36. Pasas a otro punto y tejes vanidad con vanidades mayores. No me refiero a los textos de las santas Escrituras que citas, sino a las conclusiones que sacas. Dices, por ejemplo: «Una ignorancia supina debe ser llamada justicia, pues Dios dijo al rey Abimelec, que había tomado a Sara por mujer sin saber que era esposa de otro: *Sé que lo hiciste con limpieza de corazón»*... Y concluyes: «La voluntad de los padres no puede perjudicar a los hijos, pues, aunque esta voluntad sea mala, no puede ser —dices— conocida por los hijos». ¿Por qué no los declaras justos, si una ignorancia absoluta se ha de llamar justicia? Nada más absoluto que la ignorancia de los niños, nada, en consecuencia, se debe llamar más justo. ¿Dónde queda lo que antes dijiste: «Los niños no nacen justos ni injustos»? De sus acciones futuras depende el serlo. ¿Todo lo que se puede decir de la niñez es que es rica en inocencia? ¿No son estas palabras tuyas: «El hombre nace en plenitud de inocencia y es capaz de llegar a ser virtuoso, pues por su conducta merecerá ser alabado o condenado»? ¿Acaso vas a decir que la justicia no es virtud? ¿Cómo es que el niño no es plenamente virtuo-

Caput XIX.—36. Perge ad cetera, et vanis vaniora contexe: non Scripturarum sanctarum eloquia quae commemoras, dico, sed ex his quae conficere niteris. Quandoquidem dicis: «Ex hoc intellegi debere perfectam ignorantiam iustitiam nominari, quia dixit Deus ad Abimelech, qui cum Sarra fuerat concubiturus, ignorans quod uxor esset aliena: *Et ego sciebam quia in corde mundo fecisti hoc* (Gen 20,6). Et ideo nascentium statum, generantium voluntate non laedi: quia etsi mala esset», inquis, «tamen ad illorum nullo genere scientiam perveniret». Cur ergo eos non nominas iustos, si perfecta ignorantia iustitiae nomine nuncupanda est? Nihil est namque perfectius ignorantia parvulorum: nihil ergo vocetur et iustius. Ubi est quod superius asserendum putasti: «Nec iustos nasci parvulos, nec iniustos, quod futuri sunt actibus suis; sed tantummodo infantiam innocentiae dote locupletem?» An non verba tua sunt,

so y sí sólo capaz de serlo si se halla en una absoluta ignorancia, que, según tú, ha de ser llamada justicia, a no ser que niegues ser virtud la justicia? ¿No despertarás sacudido por este absurdo y te arrepentirás de lo dicho? La palabra de Yahvé está en vela, pero tú roncas. No dice al rey Abimelec: «Sabía que tu corazón era justo» o que «tu corazón estaba limpio», pues está escrito: *Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* Y tú pones como ejemplo del pecador al rey Abimelec. Le dice Dios: *Sabía que hiciste esto con un corazón limpio.* No todo lo que había hecho o pudiera hacer, sino *esto,* en que no tenía conciencia de adulterio.

37. Me admiran tus esfuerzos por sacar de este ejemplo una conclusión imposible; no ves lo que no quieres oír. Te afanas en hacernos creer que por la oración de Abrahán reavivó Dios en las mujeres de Abimelec el ardor de la concupiscencia, pues está escrito: *Dios había cerrado desde fuera toda matriz en casa de Abimelec por causa de Sara, mujer de Abrahán.* Quieres convencernos que esta esterilidad era efecto de la cólera divina y había apagado en estas mujeres el fuego de la concupiscencia, mientras las palabras de la Escritura indican, más bien, una oclusión que venía de una enfermedad que impedía a las mujeres o quedar empreñadas por ayuntamiento o, ya embarazadas, no podían dar a luz. Ni pones atención, hombre que no quieres admitir que la justicia divina pueda castigar a alguien no a causa de los pecados personales, sino de pecados ajenos, cómo pudo acontecer que el rey Abimelec pecara, aunque su corazón estuviera limpio de adulterino deseo, y Dios haya querido castigar una falta cualquiera del rey en sus mujeres.

¡Ves cómo el contagio del pecado pasó de un hombre a las mujeres sobre las cuales ejercía su derecho de amo o de marido, y no quieres que este contagio pase de padres a hijos, de cuya semilla traen su origen! Pondera cuán inescrutables son los caminos de la sabiduría y ciencia de Dios y deja de graznar contra el misterio del pecado original.

ubi dicis: «Homo igitur innocentia quidem plenus, sed virtutis capax nascitur, aut laudem, aut reprehensionem ex proposito accedente, meriturus?» Numquid virtutem dicturus es non esse iustitiam? Quomodo igitur infans nondum plenus est virtute, sed capax, cum plenus sit ignorantia, quam dicis esse iustitiam; nisi virtutem neges esse iustitiam? Itane nondum evigilabis hac absurditate percussus, et te hoc dixisse paenitebit? Nam Domini verba vigilant, sed tu dormis. Neque enim ait regi: Sciebam quia cor habes iustum; aut, quia cor habes mundum, cum scriptum sit: *Beati qui mundo sunt corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Mt 5,8). Tu autem, istum Abimelech ad peccatoris proponis exemplum. Sed, *sciebam,* inquit Deus, *quia in corde mundo fecisti hoc.* Non omnia, vel quaecumque alia; sed *hoc,* in quo adulterii conscientiam non habebat.

37. Miror tamen quod isto exemplo a te commemorato, quod non potes, conaris efficere; et non ibi vides quod non vis audire. Conaris enim ut credatur, orante Abraham, libido reddita esse mulieribus, quia scriptum est: *Concluserat Deus aforis omnem vul***[722]***vam in domo Abimelech, propter Sarram uxorem Abrahae* (Gen 20,18). Hanc enim conclusionem sic vis intellegi, tanquam libido fuerit illis feminis Deo indignante detracta: cum magis indicetur his verbis, aliqua valetudine vulva conclusa, ut aut impregnanda concumbere femina, aut parere impraegnata non posset: et non attendisti, homo qui non vis iudicio divino quemquam, non suis, sed alienis plecti posse peccatis, quomodo fieri potuerit ut Abimelech peccaret, quamvis nec ipse adulterino corde peccaverit, et Deus quantulumcumque peccatum eius in mulieribus ad eum pertinentibus vindicaret. Vides contagionem transire peccati de viro in feminas, quibus miscebatur, vel quibus dominabatur; et in prolem de parentibus non vis, ex quorum seminibus propagatur. Considera igitur, quam sit inscrutabilis altitudo iudiciorum sapientiae et scientiae Dei (cf. Rom 11,33); et garrire desine contra originalis secreta peccati.

CAPITULO XX

Posiciones encontradas de Agustín y Juliano sobre la concupiscencia

38. Empiezas luego a discurrir sobre los excesos de la concupiscencia que juzgas reprobables, aunque merece elogio cuando usan de ella con moderación los casados; es como si un jinete se sirviese con destreza de un mal corcel; el elogio lo merece el jinete, no el caballo. ¿De qué te sirven los testimonios de la Escritura, en los que se evidencia que Dios prohíbe y castiga los excesos de la libido? Nos horroriza cualquier infame torpeza que se realice con las partes genitales, cuyos movimientos se dejan sentir durante el sueño incluso en personas castas, y sus efectos hacen gemir.

Caput XX.—38. Deinde incipis disputare de excessu concupiscentiae, quem reprehensibilem dicis: quasi in eius moderatione, cum ea bene utitur coniugatus, equus ipse qui malus est, et non potius sit eius auriga laudandus. Quid ergo te adiuvant testimonia de Scripturis, quibus ostenditur, quemadmodum Deus vel prohibeat libidinis vel damnet excessum. Illud potius intuere, quidquid in quorumlibet flagitiorum turpitudine, quae genitalibus membris perpetratur, horremus, concupiscentiam carnis, nisi teneatur, efficere ipsis motibus suis, quos in corporibus etiam castorum usque ad ingemiscendum effectum perducit in somnis.

39. ¿Por qué busca Dios, preguntas, justos en Sodoma, si la naturaleza los hacía tales? Es como si dijéramos que una naturaleza superior no pudiera frenar la concupiscencia carnal. Por el contrario, nosotros decimos: la concupiscencia es un mal, y un buen luchador la ha de vencer en combate, hasta ser, como herida en el cuerpo, curada del todo.

40. Si piensas que alaba el Apóstol la concupiscencia porque llama a la unión del hombre y la mujer natural cuando escribe a los romanos y dice que algunos, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, te verás forzado a elogiar todo comercio con la mujer, y, en consecuencia, alabarás los estupros cometidos con mujeres, porque usar de ella, dices, es natural; sin embargo, es un crimen, pues sabemos que es un abuso, y los hijos, fruto de dicho ayuntamiento, son naturales, no legítimos. En consecuencia, no teje el Apóstol, en sus citadas palabras, un elogio de la concupiscencia carnal; dice tan sólo que el comercio entre hombre y mujer es conforme a la naturaleza, pues es por la generación de los hijos como subsiste la naturaleza humana.

41. «Los sodomitas —sostienes— pecaron haciendo mal uso del pan y del vino, criatura de Dios»; y con esto quieres dar a entender que la concupiscencia es buena; pero los hombres, al hacer mal uso de ella, son culpables; como el pan y el vino son cosas buenas en sí, pero se peca por un mal uso. No sabes lo que dices; no ves que el pan y el vino son dos sustancias y no se encienden en deseos contrarios al espíritu; y, si existe un apetito desordenado en el comer y el beber, el mal radica no en los alimentos, algo extraño al hombre, sino en los glotones, que hacen mal uso de ellos; y si es necesario ser parcos y moderados en la comida y bebida, es para que la concupiscencia, nuestro enemigo interior, no se excite y la pesadez del cuerpo corruptible no se deje sentir en el alma, cargada en exceso por los vapores de suculentas viandas, y embista, con violencia incoercible, contra el espíritu.

La concupiscencia es, pues, un mal. Nos lo prueba el luchador triunfante y el derrotado. Mal del que los esposos hacen buen uso cuando el fin es tener hijos, de los que la Providencia divina se sirve para la creación del hombre.

39. Sic autem dicis: «Qua ratione quaereret iustos in Sodomis Deus (cf. Gen 18,26), si illos tales natura faciebat?» tanquam nos dicamus, mentis excellentiore natura concupiscentiam carnis non posse frenari. Sed dicimus, usque adeo malum esse, ut repugnans expugnando vincatur, donec sicut vulnus in corpore, ita perfecta curatione sanetur.

40. Si autem putas, «Apostolum ex hoc laudasse libidinem, quia usum feminae dixit esse naturalem, ubi ait, quosdam relicto naturali usu feminae, exarsisse in appetitum suum in invicem (cf. Rom 1,27): omnem profecto usum feminae laudare compelleris; ac per hoc et ea quae cum feminis committuntur stupra laudabis, quia et illic usus utique naturalis est: quamvis damnandus, quia legitimus non est; unde et filii non legitimi, sed naturales vocantur, qui inde nascuntur. Non itaque concupiscentiam carnis illo verbo laudavit Apostolus: sed naturalem appellavit usum, unde natura humana potest nascendo subsistere.

41. Dicis «etiam Sodomitas et in panis ac vini peccasse creatura»: atque ita vis intellegamus libidinem bonam, sed homines qui ea male utuntur, esse culpabiles; sicut bona est creatura panis et vini, quamvis ea male utendo peccetur. Ita enim non in**[723]**tellegis quid loquaris, ut non videas, creaturam panis et vini non concupiscere adversus spiritum, sed ipsam potius inhoneste a male utentibus concupisci, et eam forinsecus in nostrum corpus intrare. Qua ideo parcius et restrictius est utendum, ne ipsa quoque concupiscentia, quod malum intus ac nostrum est, mentem corruptibili corpore ex abundantiore materia multo amplius aggravante, adversus nos vehementius et invictius concitetur. Hoc igitur malo, quod indicat malum esse, sive qui adversus illud dimicat, sive quem subiugat; et parens bene utitur, cum pudice filium gignit; et Deus, cum provide hominem condit.

CAPITULO XXI

EN EL CORAZÓN DE LA CONTROVERSIA

42. Medita ahora, te ruego; déjate provechosamente vencer por la verdad; medita, repito, abandonado todo deseo de victoria, y piensa si debes apegarte a tu sentencia o adherirte a la nuestra. Dices bien: «Quieres dar a tu lector un breve aviso para que grabe en su corazón cuanto en tus libros has dicho». Cuál sea tu breve advertencia, lo condensas en estas palabras: «El que mantiene en sus justos límites la concupiscencia natural, usa bien de una cosa buena; el que excede los justos límites, usa mal de una cosa buena; el que, por amor a la santa virginidad, no usa de este bien, obra mejor, pues renuncia a una cosa que en sí es un bien; confiado en su salvación y en su fuer-

CAPUT XXI.—42. Nunc ergo considera, rogo te; nunc, inquam, ut te salubriter veritas vincat, deposita vincendi cupiditate considera, utrum nostrae, an tuae sententiae debeas acquiescere. Bene, quod «breviter admonere te», dicis, «ut lectoris pectori haereat, quod toto libro abs te gestum est». Et quae sit ipsa brevis admonitio, subinferens: «Concupiscentiae naturalis qui modum tenet», inquis, «bono bene utitur; qui modum non tenet, bono male utitur: qui autem etiam ipsum modum, sanctae virginitatis amore contempserit, bono melius non utitur; confidentia quippe suae salutis», inquis, «et roboris, contempsit remedia, ut

za, desprecia la medicina para poder ejercitarse en más gloriosos combates»[24].

A todo esto respondo: El que hace un moderado uso de la concupiscencia carnal, usa bien de una cosa mala; el que excede sus justos límites, usa mal de una cosa mala; aquel que por amor a la santa virginidad la desprecia, obra mejor, porque, poniendo su confianza en el socorro y la gracia del Señor, no hace uso de las medicinas inferiores para poder ejercitarse en más gloriosos combates.

El eje, pues, de la cuestión entre nosotros gira alrededor del buen uso de la concupiscencia, a saber, si es un bien o es un mal. Quisiera que en esta materia no rechazaras a los ilustres jueces, instruidos en saberes sanos, que, sin favoritismo alguno, han pronunciado sentencia, según probé en mis libros anteriores. Pero como es probable no te rindas a la evidencia, vas a prepararte para acusar a estos jueces, o, para servirme de una expresión más suave, para refutar sus afirmaciones; por eso me vas a permitir servirme de tus palabras en favor de mi sentencia contra ti mismo.

No iré lejos a buscar las pruebas; las encuentro en tu libro y en el mismo pasaje que acabo de citar. Dices: «La santa virginidad, confiada en su salvación y en su fuerza, desprecia la medicina de la concupiscencia para ejercitarse en gloriosos combates». Te pregunto: ¿Qué medicinas infravalora? Responderás: «La del matrimonio». Te pregunto de nuevo: ¿Contra qué enfermedad son necesarias estas medicinas? La palabra *medicina* viene de *medicinar;* es decir, de *medicamento*. En

gloriosa posset exercere certamina». Ego vero sic ad tua ista respondeo: Concupiscentiae carnalis qui modum tenet, malo bene utitur; qui modum non tenet, malo male utitur: qui autem etiam ipsum modum, sanctae virginitatis amore contempserit, malo melius non utitur; confidentia quippe divinae opitulationis et muneris contempsit infima remedia, ut gloriosiora posset exercere certamina. In hac controversia de bene utendo isto, utrum bono an malo, tota inter nos causa versatur. In qua vellem quidem egregios iudices non repudiares, quos tibi meis superioribus libris sana doctrina eruditos, sine ullo studio partium de hac causa sententias protulisse monstravi. Sed quoniam, si te non correxeris, ipsorum quoque accusationem, vel, ut mitius dixerim, reprehensionem sine dubio praeparabis; te potius utar iudice, pro mea sententia contra tuam: non alicubi alibi, sed in eodem libro tuo; nec eius alio, sed ipso loco. Dixisti enim, «sanctam virginitatem confidentia suae salutis et roboris contempsisse remedia, ut gloriosa posset exercere certamina». Quaero quae remedia contempserit. Respondebis: Nuptias. Quaero: Ista remedia contra quem morbum sunt necessaria? Remedium quippe a medendo, id est a medicando, nomen accepit. Simul itaque videmus ambo remedium nuptiarum:

[24] Ver nota complementaria [21, 3.°]: *Concupiscencia* p.960.

consecuencia, los dos reconocemos que el matrimonio es un remedio. Pero entonces, ¿por qué alabas la concupiscencia, pues reconoces es una enfermedad que conduce a la muerte si el calzador de la continencia o el remedio del matrimonio no la ahorma? He discutido contigo este punto más arriba (c.15), en un pasaje en que pones, con tanta razón como elocuencia, la castidad conyugal entre los lujuriosos y continentes y afirmas que la castidad conyugal «templa suavemente con mano pudorosa los ardores de la concupiscencia y ensalza a los que no tienen necesidad de este remedio». Repetiré ahora en pocas palabras lo que dije ya con claridad. Escucha: Cuando afirmo que la concupiscencia es una enfermedad, tú lo niegas, y, sin embargo, confiesas que necesita de un remedio. Si reconoces la necesidad de la medicina, confiesa la existencia del mal. Si niegas la enfermedad, niega el remedio. Ríndete de una vez, te lo ruego, a la verdad que habla por tu boca. Ninguna persona sana necesita medicinas.

43. ¿En qué consisten estos «gloriosos combates» que han de sostener las santas vírgenes sino en no dejarse vencer por el mal y superar el mal con el bien? Combates no digo gloriosos, sino muy gloriosos. Porque la castidad conyugal triunfa también de la esclavitud de la concupiscencia, pero con menos gloria que la virginidad. Combate, en efecto, para mantenerla dentro de los límites del tálamo nupcial; combate para que no turbe a los esposos en los tiempos destinados, de común acuerdo, a la oración. Castidad conyugal, don excelso de Dios, fuer-

cur tu laudas libidinis morbum, quo perveniri cernis ad mortem, si non ei resistat aut continentiae retinaculum, aut coniugale remedium? Iam hoc et superius egi tecum, ubi disertissime pudicitiam coniugalem inter lascivientes et continentes ita posuisti, «quae verecundis manibus et confovet aestuantes, et laudat tali remedio non egentes». Eadem itaque repeto: iterum audi quod illic tibi breviter dilucideque re**[724]**spondi. «Quando ego istam concupiscentiam morbum esse dico, quare tu negas, qui tamen ei necessarium remedium confiteris? Si agnoscis remedium, agnosce morbum: si negas morbum, nega remedium. Rogo, cede aliquando etiam per os tuum tibi loquenti veritati: nemo providet remedium sanitati.»

43. Quae sunt autem sanctarum virginum, sicut appellas, «gloriosa certamina»; nisi quia non vincuntur a malo, sed vincunt in bono malum? Quae non gloriosa ego, sed gloriosiora dicere malui. Habet enim palmam de huius mali subiectione, quamvis minorem, pudicitia etiam coniugalis. Belligerat enim etiam ipsa contra carnalem concupiscentiam, ne limites thori nuptialis excedat: belligerat, ne definitum ex consensu coniugum orandi tempus irrumpat. Et si tantas vires habet ista pudicitia coniugalis, tantumque Dei donum est, ut faciat quod praescribunt tabulae matrimo-

te para guardar cuanto el contrato matrimonial prescribe, y es, sobre todo, entre sábanas donde sostiene los más duros combates para no rebasar los límites que impone la procreación de los hijos cuando acaricia el cuerpo suave de la consorte. Castidad que respeta los períodos de la mujer, la gravidez y la edad, cuando ya el concebir no es posible y solamente cede al deseo cuando brilla la esperanza de un hijo. Y si alguna vez se rebasan los límites del contrato matrimonial y se dispone del cuerpo del cónyuge, si no es contra naturaleza, es, en sentir del Apóstol, culpa leve [25], pues se rebasan los límites que el pudor impone a los esposos. Y para no traspasar estos límites es preciso luchar contra la libido, cuya violencia es tan arrolladora que, para contrarrestar sus efectos y no causar daño, la castidad ha de luchar y resistir.

44. Tú, si no me equivoco, te hallas comprometido en este combate, y, como crees luchar por una causa buena, temes ser vencido. Dime, por favor: ¿por quién temes ser derrotado? ¿Por el bien o por el mal? ¿Temes, acaso, ser vencido por mí, y niegas el mal y alabas como bueno al que temes como vencedor? Emparedado entre dos adversarios, te debates entre grandes angustias y quieres vencer la libido con la castidad. Pero pon atención, porque, si la combates, confiesas su maldad; si la elogias, abandonas la verdad, que es bien. Ora combatas, ora elogies este mal, la victoria está de mi parte, y te lo voy a probar, eligiéndote a ti como juez.

Quieres vencer la concupiscencia luchando y a mí alabándola. He aquí mi respuesta: si la alabas, confiesas tu derrota; si la combates, pronuncias contra ti mismo sentencia. Si la concupiscencia es un mal, ¿por qué el elogio? Si es un bien, ¿por que la lucha? Y si no es ni un bien ni un mal, ¿por qué el elogio? ¿Por qué la lucha? Mientras luches contra la concupiscencia eres juez que pronuncias sentencia a mi favor, en contra de ti mismo. ¿Vas a renunciar, acaso, a combatir la concupiscencia para no verte vencido en este certamen que sostenemos, diciendo para tus adentros: Mejor es no combatir que demostrar con la lucha que es un mal y no un bien lo que alabo? Por favor, renuncia a este empeño. ¿Qué soy yo para considerar una gran hazaña vencerme? Déjate vencer por la verdad para triunfar de la concupiscencia. Porque, si cesas de luchar, serás por ella vencido, y, una vez esclavizado, te revolcarás en todos los lodazales. Este mal sólo horror debe inspirarte, pues no te servirá para alcanzar el fin prometido y no te impedirá ser por mí derrotado y por la verdad que defiendo. Ora seas panegirista o impugnador de la concupiscencia, serás vencido por tu propia sentencia, pues alabas un mal que te glorías en combatir. Y, si cesas de luchar contra ella, para no destruir con el combate los

niales, in ipso quoque thoro coniugali conflictu fortiore belligerat, ne ultra quam generandis filiis sat est, etiam ipsum coniugis corpus attrectet. Talis pudicitia nec menstruatis, nec gravidis utitur feminis, nec eius aetatis qua certum est eas iam concipere non valere: nec eam prorsus concumbendi vincit affectus, sed tunc relaxatur, cum speratur generationis effectus. Si quid vero fit in coniuge, non quidem contra naturam, sed tamen quod tabularum matrimonialium limitem transeat, veniale apud Apostolum reperitur (cf. 1 Cor 7,6); quia nequaquam limes coniugalis carnis exceditur: sed tamen ut etiam ipse non excedatur, contra malum concupiscentiae dimicatur. Quod usque adeo malum est, ut ei, ne noceat, pudicitiae certamine resistatur.

44. Et tu, nisi fallor, in isto es certamine constitutus: et quia te fideliter pugnare existimas, vinci times. A quo, quaeso te, vinci times? a bono an malo? An forte sic a me vinci times, ut adhuc malum neges, et tanquam bonum laudes a quo vinci times? Inter duos adversarios constitutus in magnas coartaris angustias, et me vis vincere per eloquentiam, et libidinem per continentiam: sed pugnando adversus eam confiteris malum, laudando eam deseris veritatis bonum. Sed ego te vinco, et expugnatorem et laudatorem mali, constituens te ante iudicem, non alium, sed te ipsum. Vis enim vincere concupiscentiam expugnatione eius, me vero laude eius; sed ego respondeo: Ut vincatur qui laudat, iudicet qui pugnat. Si enim malum est, cur laudat? si bonum est, cur expugnat? Si autem nec bonum nec malum est, utquid laudat? utquid expugnat? Quamdiu igitur expugnator libidinis eris, tamdiu pro me contra te ipsum iudex eris. An forte adversus libidinem non certabis, ne in isto quod mecum habes certamine supereris, dicens tibi ipsi: Melius non pugno, quam ostendo pugnando malum esse quod laudo? Noli, obsecro te. Quid enim sum ego, quem pro magno desideras vincere? vincat te potius veritas, ut tu libidinem vincas. Nam si adversus eam pugnare [725] destiteris, vinceris, vincieris et ad immunda omnia pertraheris. Quod cum sit horrendum malum, nec ad hoc quod desideras tibi proderit; etiam sic enim vinceris a me, immo ab ipsa quam praedico veritate. Sed concupiscentiae laudator et concupiscentiae debellator etiam tuo iudicio vinceris, cum id malum laudas, de cuius debellatione gloriaris. Si autem

[25] Se acusa al Obispo de Hipona de rigorismo intolerable. Para entender la clave de su pensamiento conviene tener en cuenta el contexto, el significado y el origen. La clave es la Escritura. Este *venialem habet culpam* nace de la lectura que hace Agustín de 1 Cor 7,6. Lee *secundum veniam.* Si el Apóstol otorga el perdón, es señal de una cierta culpa. Cf. *De nupt. et conc.* 1,14,16: CSEL 42,228; PL 44,423; *De grat. Christ. et pec. orig.* 2,38,43: PL 44,406; *Ench.* 78,21: PL 40,270; *Serm.* 51,13,22: PL 38,315. Una sola vez lee *secundum indulgentiam,* pero le da el mismo sentido. Cf. *De mor. Eccl. cath.* 1,35,78: PL 32,1344.

Una culpa leve no se ha de identificar con el pecado venial en sentido estricto; con frecuencia será mera imperfección, uso inmoderado de una cosa lícita, *sine quibus non hic vivitur (Ep.* 157,1,3: PL 33,675; *Ench.* 71: PL 40,265). Ejemplo, la comida y la cópula. *Cum ipsa uxore si exceditur connubendi modus... peccatum est (Serm.* 9,11,18: PL 38,88). Cf. *Serm.* 278,10: PL 38,1217; *De bon. vid.* 4,5: PL 40,433.

La perfección cristiana tiene sus exigencias, y se ha de tener en cuenta el nivel de espiritualidad que es tensión hacia las cumbres. A los esposos presenta Agustín un ideal de perfección, gracia de lo alto. Cf. *De perf. iust. hom.* 3,5,9: PL 44,294-295.

Cf. Covi, D., *El fin de la actividad sexual según San Agustín:* Augustinus 17 (1972) 60-64.

elogios que le prodiga tu lengua, venzo a un esclavo de la concupiscencia y a un desertor de la continencia, y no por tu propio juicio, sino por el de la sabiduría.

45. Nuestra causa ha terminado. Por mucho que alabes la concupiscencia de la carne, si la combates, has de reconocer con cuánta verdad dice el apóstol Juan de ella y sólo de ella que «no viene del Padre». Si, como dices, «el que no usa moderación, usa mal de un bien», pero incluso en los que hacen un mal uso de ella es un bien, ¿cuál es la que no viene del Padre? De cualquier manera que la entiendas, ¿estás dispuesto a elogiarla? Y si es un mal, ¿cuándo y dónde lo será? Porque, según tú, es un bien incluso cuando se usa mal de ella; el mal, pues, no radica en ella, sino en el que usa mal de un bien. No podrás decir que viene del Padre cuando es moderada y que no viene del Padre cuando rebasa los límites de la moderación, porque afirmas que, incluso en este caso, es un bien del que el malo hace un mal uso. De todas estas dificultades te verías libre si creyeses no lo que dice tu boca, sino lo que prueba tu lucha. Del Padre viene la continencia, que no tendría que luchar contra la concupiscencia si ésta viniera también del Padre. Este mal que con fuerza combates si vives en continencia, no viene del Padre, porque entonces no lo combatirías si no te opusiese viva resistencia, si fuera verdad que viene del Padre, pues no te opondría resistencia, cuando haces lo que agrada al Padre, si del Padre viniera.

ne certamine dimicantis vincatur lingua laudantis, pugnare iam desinis; captivum concupiscentiae, desertorem continentiae vincam, non iam suo, sed iudicio sapientiae.

45. Causa itaque nostra finita est. Quantumlibet enim laudes concupiscentiam carnis, quamdiu pugnas adversus eam; cernis quam verum de illa, nec nisi de illa dixerit Apostolus Ioannes, quod *non est a Patre* (1 Io 2,16). Nam si, ut dicis, «qui modum eius non tenet, bono male utitur»; etiam in male utentibus bonum est ipsa. Quae igitur est illa, quae non est a Patre? An etiam ipsam, quomodo libet intellegas, laudare disponis? Porro si malum est ipsa, ubi erit? quando erit? Quandoquidem ista, etiamsi male quisque utatur, bonum erit: nec ipsa, ut dicis, sed ille erit malus, qui bono utitur male. Ac per hoc frustra dixit Ioannes, concupiscentiam carnis non esse a Patre: hanc enim tu bonam, et ob hoc a Patre esse contendis, etiam cum ea quisque male utitur; quia bono male utitur. Nec dicere poteris: Quando moderata est, a Patre est; quando immoderata est, non est a Patre: quia et tunc, ut dicis, bonum est, quo bono male utitur malus. Sed ab his angustiis liberaberis, si credideris, non linguae tuae, sed pugnae tuae. Continentia est enim a Patre, qua non expugnaretur concupiscentia, nisi non esset a Patre. Haec ipsa ergo, contra quam, si continenter vivis, acriter pugnas, non est a Patre. Non enim contra eam pugnares, nisi repugnaret: nec vero repugnaret tibi agenti quod donatur et amatur a Patre, si esset a Patre.

46. De la concupiscencia y con la concupiscencia nace el hombre, obra buena de Dios, pero no sin el mal, que viene de la generación y sana la gracia de la regeneración. Por eso he dicho con toda verdad: «El bien del matrimonio no se puede condenar por el mal que se deriva, como tampoco se puede justificar el mal del adulterio o de la fornicación por el bien natural que nace de este mal»[26]. Llamo bien natural a lo que tú alabas conmigo; llamo mal original a lo que tú conmigo combates y alabas para combatirme. No es un mal lo que nace, sino con lo que nace y contra lo que espiritualmente luchas, si has renacido. Tu nacimiento es obra de Dios y de la fecundidad de tus padres; contra lo que combates, si has sido regenerado, viene de la prevaricación, que introdujo en el mundo la astucia del diablo, y de la que te libró la gracia de Cristo. Esta gracia te permite, primero, usar bien de este mal con tu consorte; y ahora, combatir este mal en ti mismo. No se te imputa a pecado, como el día de tu nacimiento, pero de su mancha no te verás limpio si no eres regenerado, para que, libre de la esclavitud en que te encontrabas, puedas reinar con Cristo, si es que tu herejía no te hace arder con el diablo. Lo que con toda mi alma deseo es que confieses la existencia del mal contra el que luchas, para que este mal, que no está separado de ti como una naturaleza extraña, sino que existe en ti, por completo curado, puedas gozar alegre de una paz eterna.

47. No soy, como dices, «un alquimista, capaz de crear

46. Ex ista et cum ista nascitur homo, bonum Dei opus, non sine malo, quod trahit origo generationis, et sanat gratia regenerationis. Ac per hoc recte a me dictum est: «Ita nuptiarum bonum malo originali quod inde trahitur non potest accusari, sicut adulteriorum et fornicationum malum bono naturali quod inde nascitur non potest excusari.» Bonum enim naturale dixi, quod mecum ipse collaudas; malum autem originale dixi, cuius motibus mecum repugnas, et cuius contra me laudibus pugnas. Non est malum quod natus es, sed cum quo natus es, et contra quod spiritualiter dimicas quia renatus es. Quod natus es, pertinet ad Dei conditionem, et parentum fecunditatem: contra quod autem dimicas quia renatus es, pertinet ad praevaricationem, quam diaboli astutia seminavit, unde te gratia Christi liberavit; ut prius hoc malo bene utereris in coniuge, nunc illi adverseris in te; non iam reus ex illo, sicut eras natus, sed ab eodem reatu non erutus, nisi quia renatus, ut possis redemptus re**[726]**gnare cum Christo: si tamen ista haeresis non te faciat perire cum diabolo, sed, quod potius cupimus confitearis malum, contra quod bellum geris, ut eo non ita separato quasi alia natura sit, sed in te omni ex parte sanato, in perpetua pace laeteris.

47. Non igitur «sum pharmacopolae similis», ut dicis, «qui promit-

[26] *De nup. et conc.* 1,1,1: CSEL 42,212; PL 44,413.

una bestia que se devore a sí misma». Cuidado, no sea que este movimiento bestial de tu carne con el que estás en conflicto, así como te ha pervertido ya al alabarle, termine por devorarte si aflojas en el combate. No dije, como me calumnias, que el matrimonio era «un gran bien y un gran mal», como si mi sentencia se devorase a sí misma; dije, sí, que en un mismo hombre hay una naturaleza buena y un vicio malo. Verdad que tú mismo reconoces en los adúlteros, pues no condenas la naturaleza a causa del vicio que hay en ellos, ni apruebas el vicio a causa de la naturaleza. El matrimonio, dije, al que debes tu nacimiento, es un bien; el mal proviene no del matrimonio, sino de una raíz viciada en su origen, contra la que, una vez regenerado, combates.

48. Ridículo es lo que me dices: «Los epicúreos, al recorrer el camino, cortan todas las bridas que frenan los malos deseos». ¿Qué no dirías si alabase el placer de la carne? Tú, con relativa frecuencia, haces lo que hacía Epicuro zafia y burdamente, y, aunque aparentas ser su enemigo, dices con cierta elocuencia lo que él, sin estilo, decía. Te va a resultar difícil probar que se puede alabar la concupiscencia y no ser epicúreo. Mas no te tomes este trabajo, te voy a librar de este cuidado. No eres un epicúreo, porque un epicúreo pone toda la felicidad del hombre en el placer de la carne, mientras tú, en gran parte, la haces consistir en la virtud, que no es otra cosa sino la piedad verdadera. En efecto, dijo Dios al hombre: *Mira, la piedad es sabiduría.* Y ¿de dónde viene la sabiduría sino de aquel de

tebat bestiam, quae se ipsam comesset». Sed observa, ne bestialis iste motus, contra quem videris in tua carne confligere, sicut te pervertit laudatus, sic te consumat postea relaxatus. Non enim, ut calumniaris, ego dixi «nuptias et magnum bonum et magnum malum», tanquam eo modo ipsa se comedat ista sententia; sed dixi in uno homine naturam bonam, vitium malum: quod esse tu ipse certe in adulteris confiteris, nec propter eorum vitium improbans naturam, nec propter eorum naturam approbans vitium. Bonum dixi nuptias, ex quibus es natus; malum autem non de nuptiis, sed de vitiata origine attractum, contra quod geris bellum renatus.

48. Ridiculum est autem, quod me dicis: «Epicuri vias gradientem habenas omnes, quibus cupiditates frenantur, incidere.» Quid, si ego laudarem corporis voluptatem? Hoc enim tu satis eloquenter facis, quod inerudite atque impolite faciebat Epicurus: quasi propterea sis eius adversarius, quia diserte dicere non noverat ille, quae dicis. Rursus, ut sentio, laboraturus es, quomodo te ostendas et laudatorem voluptatis esse, et Epicureum non esse. Sed noli laborare, ego te ista cura liberabo. Non es Epicureus, quia ille totum hominis bonum in corporis posuit voluptate, tu autem magnam partem humani boni ponere in virtute conaris, quam veram, id est, verae pietatis ignoras. Dixit enim homini Deus: *Ecce pietas est sapientia* (Iob 28,28). Et haec unde homini, nisi

quien está escrito: *Dios ciega a los sabios?* Y en otro lugar: *Si alguno necesita sabiduría, se la pida al Señor.* Si no eres epicúreo, aunque de él tomas alguna de tus expresiones en alabanza del placer venusino, mucho menos lo seré yo, que pienso de la concupiscencia lo mismo que pensaba San Ambrosio; esto es, que «la concupiscencia es enemiga de la justicia y que el hombre, concebido con el placer de la carne, antes ya de su nacimiento, contrae la inmundicia del pecado» [27].

En lo concerniente a mis costumbres y cuál es mi vida, la conocen todos aquellos con quienes convivo [28]. Pero ahora se trata entre nosotros de un dogma católico y de una verdad de fe. Que no se encubra en ti la perfidia de un desertor, pues no me atemoriza tu lengua de crítico a lo Catón. Confieso que enseño a los hombres lo que aprendí en los escritos apostólicos: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros.* Confieso también que me golpeo el pecho entre el pueblo y con el pueblo de Dios y le suplico con toda verdad: *Perdónanos nuestras deudas.*

No te insolentes contra nosotros; eres precisamente hereje *porque te desagradan estas verdades. Nosotros ponemos toda* nuestra confianza en la misericordia de Dios; vosotros, en vuestras fuerzas. Vosotros decís que la gracia de Dios se otorga según nuestros méritos; palabras que, si Pelagio no condena, hubiera sido él condenado por los obispos católicos [29]. Nosotros

ille det de quo scriptum est: *Dominus sapientes facit caecos* (Ps 145,8); et de quo item legitur: *Si quis indiget sapientia, postulet a Deo* (Iac 1,5)? Verum si tu non es Epicureus, qui ex illo aliquam partem in voluptatis laude sumpsisti: quanto minus ego, qui de voluptate carnis hoc sentio, quod sentit Ambrosius; inimicam scilicet esse iustitiae, et quod homo concupiscentiae voluptate concretus, priusquam nascitur subeat contagia delictorum. Quod autem ad mores pertinet nostros, quemadmodum vivamus, in promptu est eis cum quibus vivimus. Nunc de catholico agitur dogmate ac fide: perfidia non sit desertoris in te. Nam tua me non terret, velut lingua censoris. Fateor me docere homines, quod in Apostolicis Litteris didici, quia *si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est* (1 Io 1,8). Fateor me in populo et cum populo Dei pectus tundere, et veraciter dicere: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12). Nec insultetis hinc **[727]** nobis: inde quippe estis haeretici, quia haec displicent vobis. Nos in Dei vera misericordia, vos in vestra falsa virtute confiditis. Vos gratiam Dei secundum merita nostra dari dicitis; quod tamen nisi damnasset Pelagius, a catholicis episcopis damnaretur: nos vero eam gratis dari, et

[27] AMBROSIO, *De parad.* 12,54: PL 14,318; *De philosophia* 2,5,1.

[28] Cf. SAN POSIDIO, *Vita sancti Aurelii Augustini* c.5: PL 32,37; MAURINOS, *Vita sanct. Aurelii Augustini hipponensis episcopi ex eius potissimum scriptis concinnata* l.3 c.2: PL 32,160-163.

[29] Cf. AGUSTÍN, *De gestis Pelag.* 14,30: PL 44,337s. Inserta Agustín contra los pelagianos la gratuidad de la gracia entre las tres grandes verdades de fe. Dos son los textos sobre los que apoya su doctrina: Rom 3,27 y 1 Cor 1,31. Los méritos son

afirmamos que la gracia se da gratuitamente; por eso se llama gracia. Decimos también que a esta gracia deben los santos sus méritos, a tenor de las palabras del Apóstol: *Por la gracia de Dios soy lo que soy.* Os burláis de nosotros y con la frente erguida nos despreciáis. *Somos el sarcasmo de los satisfechos, desprecio de los orgullosos.* Confundís al pobre porque ha puesto su esperanza en el Señor.

49. En la cuestión que tratamos no veo haya dicho nada que te autorice a decir que «he cortado todas las amarras que frenan la concupiscencia»; al contrario, declaro es necesario reprimir las pasiones con la fuerza de la gracia de Dios, otorgada a los hombres. Te pregunto: Estas pasiones que han de ser reprimidas y a las que me acusas dar rienda suelta, ¿son buenas o malas? Y no se trata, pienso, de las pasiones que experimentan los rocines o cualquier otro animal, sino de las nuestras. Existen en nosotros malas concupiscencias, que es necesario frenar con las bridas de una buena conducta. Me acusas de cortar las amarras que embridan estas apetencias malas o buenas. Entre ellas hay una, la concupiscencia de la carne, de la que y con la que nacen los niños, y por esta causa han de ser purificados por el sacramento de la regeneración.

De este mal, declaro, usan bien los esposos castos; mal los adúlteros; tú, al contrario, sostienes que la concupiscencia es un bien del que hacen mal uso los adúlteros, y bueno los castos esposos; los dos decimos que hace mejor la continencia absteniéndose de un bien, según tú; de un mal, en mi sentir. Dios conoce nuestra conciencia, y los hombres entre los que vivimos, nuestra conducta; sin embargo, los dos hacemos profesión de continencia, y, si observamos fielmente lo que profesamos, los dos reprimimos esta concupiscencia; los dos combatimos sus movimientos desordenados; los dos, si progresamos en este camino, venceremos. Pero entre nosotros dos existe esta diferencia: yo afirmo luchar contra un mal; tú, contra un bien; yo digo que es un mal el que se me resiste; tú, un bien; yo lucho contra un mal; tú, contra un bien. Mi deseo es triunfar de un mal; el tuyo, triunfar de un bien. De donde se puede deducir que te interesa más avivar esta concupiscencia con tus elogios que reprimirla con tu continencia.

50. Con tu continencia declaras librar gloriosos combates. ¿Contra qué, por favor? Tu respuesta ha de ser: contra la concupiscencia de la carne. ¿Pero es enemiga o amiga? Responderás que es enemiga. *La carne codicia contra el espíritu, y el espíritu contra la carne.* Son, pues, mutuos enemigos; testigo el Apóstol. Quizás sean una ficción tus elogios, si no lo es tu combate. No veo cómo puedes armonizar con sinceridad estas dos cosas: elogiarla como amiga y combatirla como enemiga. De estas dos cosas sólo una podemos creer; elige cuál de las dos hemos de creer. Si de corazón la combates, no la elogias de corazón; si tu alabanza es sincera, tu combate es una ilusión, juegas a la guerra. No soy enemigo tuyo, como lo es el mal que habita en tu carne, pero me gustaría oírte condenar

propterea gratiam nuncupari, et ex illa esse omnia sanctorum merita confitemur, dicente Apostolo: *Gratia Dei sum quod sum* (1 Cor 15,10). Ideo nos irridetis, et prae vobis alta cervice contemnitis. Facti enim sumus opprobrium iis qui abundant, et despectio superbis (cf. Ps 122,4). Consilium quippe inopis confudistis, quoniam Dominus spes eius est (cf. Ps 13,6).

49. In hac tamen re, unde nunc agimus, non video, cur dicas, «me habenas omnes, quibus cupiditates frenantur, incidere»; qui omni virtute secundum gratiam Dei, quae datur hominibus, omnes cupiditates frenandas esse decerno. Sed abs te quaero, utrum bonae and malae sint istae cupiditates, quas praedicas esse frenandas, et velut a me relaxentur, accusas. Puto enim non eas equorum vel quorumque animalium praeter nos esse, sed nostras. In nobis sunt ergo malae cupiditates, quas bene vivendo frenamus. Habenas igitur, quibus non bonae, sed malae frenantur cupiditates, me praecidere criminaris. Harum est una concupiscentia carnis, ex qua et cum qua nascuntur, et propter quam renascuntur infantes. Eo malo coniuges castos dico uti bene, adulteros male; tu contra eo bono adulteros dicis uti male, castos coniuges bene: continentiam melius eo non uti, ambo dicimus; sed ego eo malo, tu eo bono. Ac per hoc, quamvis Deo nostra conscientia, conversatio vero etiam hominibus, inter quos vivimus, nota sit; tamen ambo continentiam profitemur: et si quod profitemur agimus, istam concupiscentiam profecto ambo frenamus, adversus eius repugnantes motus ambo bellamus; ambo eam, si proficimus, debellamus. Verum hoc interest, quod ego dico me malum frenare, tu autem te bonum: ego dico mihi malum repugnare: tu tibi bonum: ego bello adversus malum, tu adversus bonum: ego cupio malum debellare, tu bonum. Unde putari potest quod istam concupiscentiam magis incitare laudando, quam refrenare studeas continendo.

50. Gloriosa te per continentiam profiteris exercere certamina: contra quid, rogo? Quid dicturus es, nisi contra carnis concupiscentiam? Sed utrum amicam, an adversariam? Numquid nisi adversariam respondebis? *Caro enim concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem: haec enim invicem adversantur,* sicut Apostolus testis est (Gal 5,17). Fortassis ergo eam laudare te fingis, si pugnare non fingis. Nam quomodo fideliter simul agas duo ista, non video, ut et laudes velut amicam, et expugnes **[728]** velut inimicam. Unum eorum credimus: sed elige quid credamus. Si ex animo pugnas, non ex animo lauda. Si autem simpliciter agis in praeconio, colludis in proelio. Ego sane quia inimicus tibi non sum, sicut inimicum tibi est illud quod

dones de Dios: «Deus non coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua» *(De grat. et lib. arb.* 6,15: PL 44,891).

este mal con la ortodoxia de tu doctrina y verte combatirlo con la santidad de tu vida.

Y, si es preciso elegir una de estas dos acciones, una sincera, la otra fingida, me encantaría que tus loas a la concupiscencia fueran fingidas, no tu combate; porque es más tolerable mienta tu lengua que tu vida; más tolerable simular la palabra que la castidad. Si no finges la castidad que te lleva a combatir tu concupiscencia, finges el elogio para enfrentarte con mi doctrina; y sucederá entonces que, si la guerra que mueves a la concupiscencia es sincera, no podrás disimular mucho tiempo, en la guerrilla que de palabra me haces, tus verdaderos sentimientos. Mas, ora disimules una de estas dos cosas o ambas a la vez, no veo cómo se puede ser sincero si se lucha contra lo que se alaba y se alaba lo que se combate; entre las dos hipótesis, me agradaría ver en ti lo que más te favorece y discutir contigo como con un enemigo de la libido. Lo reafirmo: el matrimonio no es un mal, pues hace un buen uso del mal; mientras tú sostienes que usa bien de una cosa buena, porque consideras un bien la concupiscencia de la carne, que, al combatirla, demuestras que es un mal. Ya expuse más arriba cómo los casados usan bien, dentro del matrimonio, de este mal que combaten.

habitat in carne tua malum, quamvis potissimum cupiam, ut hoc malum et doctrinae sanitate vituperes, et vitae sanctitate debelles: tamen ex his duobus, quorum putari potes unum ex animo facere, alterum fingere; malim te fallaciter laudare concupiscentiam, quam fallaciter expugnare. Tolerabilius enim lingua tua, quam vita mentitur: tolerabilius sententia, quam continentia simulatur. Fingis quippe laudem, qua sis adversarius sententiae meae; si non fingis castitatem, qua es adversarius concupiscentiae tuae. Ita fiet ut nec contra me diutius proferas fallaciter verbum, si veraciter geris contra libidinem bellum. Sed sive unum horum fingas, sive utrumque (quod nescio quemadmodum ex animo facias, id est, sine ulla simulatione, et pugnes contra quod laudas, et laudes contra quod pugnas): ego tamen id quod est mitius de te credens, velut cum debellatore libidinis ago; et nuptias non dico malas, sed bene uti malo, quas tu dicis bene uti bono, bonum esse dicens concupiscentiam carnis, quam tamen in te debellando malum esse convincis. Quomodo autem cum illa, etiam qui ea bene utuntur, belligerent coniugati, iam superius disputavi.

CAPITULO XXII

La semilla y el mal

51. Siendo esto así, el matrimonio, en cuanto matrimonio, es un bien, y el hombre, en cuanto hombre, es un bien, ora sea fruto de una unión legítima o adulterina; porque, en cuanto hombre, es obra de Dios; sin embargo, como engendrado por y con este mal, del que hace buen uso la continencia conyugal, es necesario sea de este mal liberado por el sacramento de la regeneración. ¿Por qué preguntas de dónde viene el mal de origen, si la concupiscencia contra la que sostienes rudos combates habla en ti con más elocuencia que cuando tú mismo cantas sus excelencias? ¿Por qué preguntas «de dónde viene que el hombre, creado por Dios, gima bajo el poder del diablo»? ¿Por qué está sujeto a la muerte, que Dios no hizo? ¿Qué tiene, dices, el diablo como suyo, si él no es el creador ni de lo hecho ni de la materia de la que fue formado? En efecto, lo hecho es el hombre y viene de la semilla del hombre. Los dos son sustancias buenas; ninguna es obra del diablo; pero fue él quien sembró en la semilla el vicio. No conoce como bien suyo el matrimonio, que tú y yo alabamos, pero conoce como suyo el mal, que los dos combatimos. No es, pues, razonable que uno de los dos alabe el mal contra el cual los dos peleamos. Ahora veo qué es lo que te mueve a preguntarme «de dónde viene el mal a los niños de entre tantos bienes». Silen-

Caput XXII.—51. Quae cum ita sint, et coniugium bonum est in quantum coniugium est, et homo sive de coniugio, sive de adulterio nascatur, in quantum homo est, bonum est; quia in quantum homo est, opus Dei est: et tamen quia cum illo et ex illo malo generatur, quo bene pudicitia coniugalis utitur, necessarium illi est, ut ab eius mali nexu regeneratione solvatur. Quid ergo a me quaeris, «ubi sit originale malum»; cum in te ipso verius tibi loquatur libido, contra quam pugnas, quam tu ipse, quando eam laudas? Quid quaeris, «unde sit homo sub diabolo, quem Deus fecit?» Unde enim est in morte, quam Deus non fecit? «Quid ibi cognoscit», inquis, «diabolus suum, si nec quod factum, nec unde factum est, ipse condidit?» Plane quod factum est, homo est; unde factum est, semen est hominis; utrumque bonum est: nihil horum diabolus condidit, sed vitium seminis ipse seminavit. Non ibi cognoscit suum bonum, quia non est eius, quod ambo laudamus; sed cognoscit suum malum, contra quod ambo pugnamus: nec recte laudatur, ab altero nostrum, contra quod ab utroque pugnatur. Vide sane, quemadmodum quaeras a me, «inter tot bona, unde sit in parvulis malum»; et taceas quod ego posui in eodem libro cui respondes, et inter ipsa verba quibus

cias en el libro que combates estas palabras del Apóstol: *Por un hombre entró en el mundo el pecado, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, en el que todos pecaron.* No quieres que los hombres lean u oigan leer esta perícopa muy necesaria, para que no reconozcan su fe y desprecien tus razonamientos.

CAPITULO XXIII

El niño es inocente y culpable

52. Yo, dices, he declarado que «el hombre nacido de fornicación no es culpable, y, si nace de un matrimonio legítimo, no es inocente». Es una absurda calumnia. Declaré, por el contrario, según la fe católica, que los Padres defendieron contra vosotros, aun antes de existir vosotros, que, cualquiera que sea su nacimiento, son inocentes cuando de pecados personales se trata; culpables, a causa del pecado original. Declaro igualmente que toda sustancia es obra de Dios y es buena, incluso en los grandes pecadores de edad adulta; pero son malos por la cantidad de pecados personales que han añadido al pecado de origen con el que nacieron. Después de estas declaraciones, ¿puedo temer se me acuse, como tú lo haces, de *imputar a los hijos los pecados de sus padres?* Aunque esto fuera verdad, no lo es si se refiere a los pecados de los que gozan de libre albedrío de la voluntad, sino si se refiere a los niños; pero que en ningún sentido a la sustancia, obra de Dios, y en

nunc respondes, quod ait Apostolus: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom 5,12). Hoc enim non vis **[729]** ut audiant vel legant homines isto loco, ubi maxime opus erat, ne agnoscant fidem suam, et contemnant argumentationem tuam.

Caput XXIII.—52. Definisse me dicis, «Hominem, si de fornicatione nascatur, reum non esse; si de coniugio, innocentem non esse». Haec vero nimia est et aperta calumnia. Immo definivi hominem undecumque nascatur, secundum catholicam fidem quam patres contra vos, antequam nasceremini, evidentissime defenderunt, et innocentem esse per nullum proprium, et reum per originale peccatum: naturae autem substantiam, cuius auctor est Deus, etiam in grandibus esse peccatoribus bonam; qui utique propter peccata etiam sua propria mali sunt, quae illi malo cum quo nati sunt addiderunt. Cur autem timerem, ne mihi obiceretur, ut dicis, «quia peccata omnium parentum omnibus filiis imputarem»; cum etiamsi hoc verum sit (non quantum attinet ad utentes iam suae voluntatis arbitrio, sed quantum attinet ad nascentes), nullo modo naturae substantia malum esset, cuius auctor est Deus, sed ea quae

ella sólo hay de malo los vicios, contra los que, para servirme de una expresión tuya, libras «gloriosos combates».

53. Dices: «Lo mismo que, cuando engendran los adúlteros un hombre, nace de su fuerza germinal, no de su torpeza, así, cuando los esposos engendran, nace un niño, y no de la honestidad del matrimonio, sino del vigor seminal». Y si en esta ocasión nace de los dos, también en el primer caso nace de los dos. El fruto de las nupcias, en lo que pertenece a las mismas nupcias, no es la generación de los hombres, que pueden nacer incluso de uniones adulterinas, sino la ordenada generación de los hijos. ¿Por qué «una parte de mi afirmación es falsísima» cuando digo que no se ha de imputar al bien del matrimonio el mal de origen, cuya fuente es el matrimonio, si el buen uso de este mal te hizo nacer culpable y tenerte esclavo, de no haber renacido por el sacramento de la regeneración? En consecuencia, no podemos condenar a los esposos que hacen buen uso de la concupiscencia, aunque los hijos han de ser regenerados para verse libres de este mal. Si el bien del matrimonio fuera sólo el buen uso de un bien, sería difícil explicar la presencia del mal. Pero consistiendo el bien del matrimonio en el buen uso de un mal, ¿qué hay de asombroso si del mal del que hace buen uso el matrimonio viene el mal del pecado original? Lo que sí es admirable es que, siendo los apóstoles buen olor de Cristo, para unos son causa de bienes, para otros causa de males. Para aquéllos, olor de vida, para vida; para éstos, olor

insunt ei vitia, contra quae tu quoque, ut verbis tuis utar, «exerces gloriosa certamina»?

53. Sicut autem, quemadmodum dicis, «quando adulteri gignunt, nascitur homo de virtute seminum, non de turpitudine flagitiorum»: ita quando coniuges gignunt, nascitur homo de virtute seminum, non de honestate nuptiarum. Aut si hic de utroque, et ibi de utroque: fructus autem nuptiarum est, quantum ad ipsas prorsus attinet nuptias, non hominum generatio, qui possunt etiam de adulteris nasci; sed ordinata susceptio filiorum. Cur ergo «sententiae meae pars falsissima est, qua dixi: Nuptiarum bonum malo originali, quod inde trahitur, non potest accusari»; cum eo malo, contra quod pugnas, et bene usi fuerint coniugati ut nascereris, et hoc inde abs te tractum reum te teneret nisi renasceretis? Itaque nec accusandi sunt coniuges qui bene utuntur malo, et regenerandi sunt filii ut liberentur a malo. Si enim nuptiarum bonum non esset nisi bonus usus boni, tunc mirandum esset, quomodo inde traheretur malum: cum vero sit bonum nuptiarum bonus usus mali, quid mirum si de ipso malo, quo bene utitur bonitas nuptiarum, trahitur malum quod est originale peccatum? Illud mirabile est, quod cum essent Apostoli bonus odor Christi, trahebatur inde bonum, trahebatur et malum. Aliis enim erant odor vitae in vitam, aliis odor mortis in mortem (cf. 2 Cor 2,

de muerte, para muerte, y eso aunque el uso de este olor fuera uso de cosa buena, no mala. Eran buen olor de Cristo porque hacían buen uso de la gracia de Cristo.

Sientas una falsedad cuando dices: «Si el mal trae del matrimonio su origen, se le puede acusar, nunca excusar»; porque de él viene el mal de origen, pero es, al mismo tiempo, fuente de un bien, a saber, de la ordenada propagación de los hijos. No viene el mal del bien de las nupcias, pero en el bien existe un uso del mal. La cópula matrimonial no fue instituida, como dices, por el mal de la concupiscencia de la carne, sino a causa del bien que viene de este mal; bien sin mezcla de mal si el hombre no hubiera pecado. Y, aunque ahora este bien no pueda existir sin el mal, no por eso se sigue que el mal sea un bien. Todo lo que es obra de Dios es un bien en la naturaleza; sin embargo, sin este bien no podría existir una voluntad mala. Por consiguiente, el adulterio no puede existir sin el bien de la naturaleza, y no por eso es un bien; y el matrimonio no puede existir sin el mal de la concupiscencia, y no por eso es un mal. En consecuencia, aunque te conceda «que no existe el bien en lo que puede ser causa de un mal», nada puedes concluir contra el matrimonio, que no es causa de mal alguno, porque el mal de la concupiscencia no es consecuencia del matrimonio; mal que ya existía y del que hace un buen uso.

15-16); cum odor ille non esset usus mali, sed boni. Ideo quippe bonus odor erant Christi, quia bene utebantur gratia Christi. Falsum est igitur quod dixisti: «Si malum inde trahitur, accusari potest, excusari non potest»: quia trahitur inde originale malum, cum trahatur inde etiam bonum, ordinata scilicet propagatio filiorum. Nec malum illud inde ideo trahitur, quia bonae sunt nuptiae; sed quia in bonis **[730]** earum est etiam usus mali. Non enim copula nuptialis, sicut putas, propter carnis concupiscentiam, sed propter bonum quod de isto malo fit, instituta est. Quod quidem bonum sine isto malo fieret, si nemo peccasset. Nunc ergo sine isto malo esse non potest, sed non ideo malum est. Sicut e contrario, nullum malum sine aliquo bono esse potest, nec ideo bonum est. Opus enim Dei bonum est in natura, sine quo tamen esse non potest voluntas mala. Ac per hoc sicut adulterium non potest esse sine bono naturae, nec ideo bonum est: ita connubium non potest esse sine malo concupiscentiae, nec ideo malum est. Quapropter etiamsi tibi concedatur, «omnem causam mali esse expertem boni»; nihil hinc refertur ad nuptias, quae non sunt causa mali. Neque enim concupiscentiae malum nuptiae fecerunt; sed quo bene uterentur, paratum invenerunt.

CAPITULO XXIV

La rendija y la puerta

54. «No debe —dices— escapar al castigo una cosa por la que otras son condenadas». Si te refieres a la concupiscencia de la carne, no es absurdo tu sentir. De este mal usan bien los fieles casados; pero se comunica a los que nacen de esta unión y los hace culpables, y por eso han de ser regenerados. Mal que no puede quedar impune, y el castigo alcanza a todos los no regenerados; pero carece de efecto en los ya regenerados cuando su curación es perfecta. «Si este mal de origen —dices— viene del matrimonio, la causa de este vicio es la alianza nupcial». ¿Y qué sucede si otro dijera: «Si una voluntad mala viene de la naturaleza, luego la causa del mal es la creación de la naturaleza? ¿No sería una gran mentira?» Lo mismo se puede decir de tu razonamiento. Por el contrario, yo sostengo que el pecado original no viene del matrimonio, sino de la concupiscencia de la carne, mal que tú combates, y del que los esposos hacen buen uso si se unen sólo con el fin de tener hijos; porque sin el viejo pecado, que pasó a todos los hombres, no existiría este mal, del que el matrimonio pudiera hacer un buen uso, y, sin embargo, se unirían también para poder tener hijos.

55. En el primer libro de esta obra [30] pienso queda suficientemente demostrado tu gran error al discurrir sobre los

Caput XXIV.—54. «Non evadit», inquis, «res illa supplicium, cuius participatione etiam alia trahunt reatum». Hoc si de concupiscentia carnis sentis, non absurde sentis. Hoc enim malo bene utuntur fideles coniugati, et ex hoc qui generantur reatum trahunt, ideoque et ipsi regenerandi sunt. Id autem malum non evadit supplicium: hoc est enim eius supplicium, ut cum generatis, si regenerati non fuerint, puniatur; in regeneratis autem, cum ex omni parte sanati fuerint, consumatur. «Si trahitur», inquis, «et de nuptiis originale malum, causa mali est conventio nuptiarum». Quid si alius dicat: Si trahitur de natura voluntas mala, causa mali est constitutio naturarum? nonne falsissimum est? Sic ergo et quod ipse dixisti; quamvis originale malum non de nuptiis trahatur, sed de carnali concupiscentia; contra quod malum et ipse confligis: quo malo coniugati bene utuntur, si sola coniuges propagationis gratia misceantur; et si peccatum non praecessisset quod in omnes homines pertransiit, nec fuisset profecto malum quo bene uterentur, et tamen ut procrearent filios miscerentur.

55. De arboribus autem bona et mala, quantum erraveris, puto me satis demonstrasse in primo huius operis libro: et cum eosdem nodos

[30] *C. Iul.* 1.1 c.8 n.38-41.

árboles malos y buenos; mas como repites las mismas dificultades ya resueltas, no es superfluo demorarme un poco. Preguntas: «¿Por qué el pecado se encuentra en los niños?». Enumeras muchas cosas buenas y silencias el mal que combates; pero al callar gritas: «Con razón se han de condenar los padres, cuyo matrimonio es fuente de pecado, pues proporciona al diablo un medio de ejercer su dominio sobre los hombres». Esto lo puedes decir del mismo Dios; y no lo digo porque sea el creador de los hombres, que contraen el pecado original, sino porque alimenta y viste a infinidad de impíos que prevé van a permanecer en su impiedad; porque, si Dios no hubiera obrado así, el diablo no tendría hombres esclavos. Quizás digas: «Dios, al alimentarlos, piensa sólo en el bien, del que es autor»; es decir, en los hombres. Bien; pues lo mismo sucede a los padres: cuando engendran sus hijos, piensan sólo en el bien, que es el hombre, sobre todo al ignorar cómo en el futuro serán. Como tú mismo confiesas, no existiría el pecado si no hubiera precedido una mala voluntad; porque el pecado original —que yo admito y tú niegas— no existiría si la naturaleza no hubiera sido viciada por la mala voluntad del primer hombre. Y no existiría mala voluntad si no hubiera existido una naturaleza angélica o humana. ¿Dirás, acaso, que Dios es causa del pecado porque su voluntad es la causa de las naturalezas mudables? Si no se puede imputar a Dios creador el pecado de las criaturas racionales, que abandonaron el bien, sino el que sean buenas, tampoco se puede imputar a los padres que usan bien del mal

repetas, qui iam soluti sunt, non est superfluis immorandum. Quaeris «per quid peccatum inveniatur in parvulis»; et enumeras multa bona, tacens de malo, contra quod pugnas: sed cum taces, clamas: «Parentes», inquis, «qui conventu suo causam fecere peccato, iure damnabiles; quorum labore actum est ut ad dominatum exercendum in homines diabolus perveniret». Potes hoc et ipsi Deo dicere, non dico quia creat homines trahentes originale peccatum, quia id tu negas; sed quia nutrit et vestit innumerabiles impios, etiam quos novit in ipsa impietate mansuros: quod profecto si non fecisset, servos homines diabolus non haberet. Sed forsitan dicas: Deus in eis pascendis non attendit nisi bonum, cuius ipse auctor est, quod homines sunt. Sic ergo et parentes in filiis gignendis non attendunt nisi bonum, quod homines sunt, maxime nescientes quales futuri sunt. Nempe, **[731]** quod etiam tu confiteris, peccatum nullum esset, si nulla praecessisset voluntas mala: quia et originale peccatum (quod nos dicimus, vos negatis) nullum esset utique, nisi natura ex primi hominis mala voluntate vitiata. Sed nulla esset etiam voluntas mala, si nulla praecessisset natura, vel angelica vel humana. Numquid propter hoc Deum causam dicturus es peccatorum, quia voluntas eius causa est mutabilium naturarum? Sicut ergo creanti Deo non imputatur quod rationales naturae a bono deficiunt, sed quod bonum sunt: sic parentibus gignentibus et malo concupiscentiae bene utentibus non im-

de la concupiscencia el que los hijos nazcan con dicho mal, sino sólo en lo que tienen de buenos. No es, pues, verdad, como tú piensas, que «los niños vengan del diablo en cuanto hombres, aunque se diga que del diablo viene el origen del pecado», sin el cual ningún hombre viene a este mundo. No porque la muerte traiga su origen del diablo viene de él el origen de los mortales.

56. Buscas una pequeña «rendija por la que haya podido filtrarse el pecado a través del muro de la inocencia», pues Pablo, el apóstol, te indica no una rendija, sino una puerta abierta de par en par: *Por un hombre entró en el mundo el pecado, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres* [31]. Silencias estas palabras del Apóstol y añades de tu cosecha: «La obra del diablo no puede pasar por la obra de Dios». Los hombres son, ciertamente, criaturas de Dios, y el pecado es obra del diablo, que, testigo el Apóstol, ha pasado a todos los hombres. Gritas: «Si la naturaleza viene de Dios, no puede existir en ella pecado alguno». Pero otro más piadoso puede también decir: «Si la naturaleza viene de Dios, nada malo puede venir de ella o existir en ella». Sin embargo sería una falsedad, porque el mal sólo de una naturaleza puede nacer y sólo en una naturaleza puede existir. El que nace es obra de Dios, lo confieso, y aunque nazca con el pecado original, pues lo que en él existe de bueno es obra de Dios, y la obra de Dios siempre es buena aunque en ella se encuentre el mal; y no sólo en el niño, sino incluso en las personas de cualquier edad. Sustancia, forma,

putandum est quod cum eo malo filii nascuntur, sed quod bonum sunt. Non autem ideo, sicut putas, «a diabolo ducitur origo nascentium», in quantum homines sunt, «quia dicitur a diabolo esse origo peccati, sine quo nullus nascitur hominum». Neque enim quia origo mortis a diabolo est, ideo ab illo est origo mortalium.

56. «Rimam» quaeris «inter tot innocentiae praesidia, qua potuerit intrare peccatum»: cum tibi ostendat apostolus Paulus, non rimam, sed apertissimam ianuam, dicens: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit* (Rom 5,12). Sed haec tacens verba, dicis tua: «Quia per opus Dei opus diaboli transire non sinitur»: cum homines sint opus Dei, peccatum autem opus diaboli, quod dicit Apostolus in omnes pertransisse. Clamas: «Si natura per Deum est, non potest in ea esse originale malum»; quasi non alius religiosius sibi clamare videatur: Si natura per Deum est, non potest ex ea nasci ullum malum, aut non potest in ea esse ullum malum. Et tamen falsum est: quia nec oriri malum potest, nisi ex natura; nec ubi sit habet, si non fuerit in natura. Confiteor igitur opus Dei esse qui nascitur, etiam trahens originale malum; quoniam quod in illo Dei opus est, bonum est: quia bonum est opus Dei etiam cum malo, non solum in parvulis, verum etiam in quibuslibet aetatibus, hoc est, substantia, forma,

[31] Ver nt.15 de 1.6.

vida, sentidos, razón y todos los demás bienes propios de la naturaleza humana se encuentran en todos los hombres, incluso en los malos. ¿Y a quién debe el hombre el beneficio de la vida sino a aquel «en quien vivimos, nos movemos y existimos»? Todo esto lo hace Dios como obra oculta de su providencia y bondad; los alimentos nos los da al descubierto para sostén de nuestra vida. Aquel que hace vivir al hombre, aunque lleve una vida licenciosa, hace que nazca el hombre aunque esté, en su origen, viciado.

CAPITULO XXV

BIENES DEL MATRIMONIO

57. ¿Qué intención lleva el que, citadas unas palabras de mi libro, me hagas decir que, «antes del pecado de Adán, la institución del matrimonio era muy otra de lo que es hoy y que el matrimonio se hubiera podido realizar, con todas sus potencialidades, sin la unión de los cuerpos y sin necesidad de los sexos»? Suprime en el matrimonio la concupiscencia, que hace a la carne codiciar contra el espíritu; suprime el mal contra el que combates, y así te ejercitas en «gloriosos certámenes»; pero no suprimas nada más, si es que quieres saber cuál pudo ser la institución matrimonial antes del pecado de nuestros primeros padres. ¿Quién jamás ha pensado en un matrimonio sin movimiento en los miembros y sin unión de los sexos? Lo que sí puedo decir es que estos combates que en su carne sienten las

vita, sensus, ratio ceteraque omnia bona, etiam in quocumque homine malo. Quis autem operatur ut vivat homo, nisi in quo vivimus, movemur, et sumus? (cf. Act 17,28). Id autem operatur occulto quodam opere beneficentiae suae, exceptis alimentis perspicuis quibus extrinsecus sustinemur. Qui ergo operatur ut vivat homo, quamvis conversatione vitiosa; ipse operatur ut nascatur homo, quamvis origine vitiata.

CAPUT XXV.—57. Quid est autem, quod propositis aliis ex libro meo verbis meis fingis quod dixerim: «Aliam fuisse nuptiarum institutionem ante peccatum Adae, quae sine concupiscentia, sine motu corporum, sine necessitate sexuum esse potuissent?» Detrahe nuptiis concupiscentiam qua caro concupiscit adversus spiritum, detrahe malum contra quod pugnas gloriosa exercens continentiae virtute certamina; et non opus est ut cetera detrahas, si **[732]** nuptias quaeris quales ante peccatum primorum hominum esse potuerunt. Sine motu enim corporum et sine necessitate sexuum quis unquam ullas nuptias cogitavit? Sed bellum quod in se casti sentiunt, sive continentes, sive etiam coniugati, hoc dicimus

personas, casadas o célibes, si son castas, de ninguna manera pudieron existir en el Edén antes del pecado.

La diferencia radica en que antes los esposos no tenían necesidad de usar bien de mal alguno en la generación de los hijos, mientras ahora han de usar bien del mal de la concupiscencia. Mas este mal no vacia el matrimonio de sus bienes, como son la casta fidelidad en la alianza, que une a los esposos en una fecundidad creadora. En la procreación de los hijos, el hombre conocería a su mujer; pero entonces no sentirían en su carne el aguijón de la libido, sino un sereno dominio de la voluntad sobre todos sus miembros [32].

58. Me acusas por sostener que «todos los niños del mundo, por los que Cristo murió, son obra del diablo, nacidos tarados y culpables desde el momento de su concepción». No, los niños, en cuanto a su naturaleza, no son obra del diablo; pero, por su astucia, el diablo los hizo, en su origen, culpables. Por eso Cristo, como tú mismo confiesas, murió también por los niños; ellos, como todos, tienen derecho a la sangre derramada por Cristo para perdón de los pecados [33]. De este beneficio divino tú excluyes a los niños, pues niegas tengan pecado original. No te enciendas porque llamé enfermedad este mal, pues

in paradiso, ante peccatum nullo modo esse potuisse. Ipsae ergo etiam nunc sunt nuptiae, sed in generandis filiis tunc nullo malo uterentur, nunc concupiscentiae malo bene utuntur. Quo malo sua bona non perdiderunt, in castitatis fide, in coniunctionis foedere, in propaginis germine. Adhaereret ergo tunc etiam vir uxori ut gignerent filios; non tamen haberent in carne motum libidinis turbidae, sed tranquillae tantummodo voluntatis, qua imperamus ceteris membris.

58. Arguis me, quod «eos parvulos qui mundum impleverunt, pro quibus Christus mortuus est, diaboli opus, et de morbo natos, et ab exordio reos definiam». Parvuli opus diaboli substantialiter non sunt: sed opere diaboli originaliter rei sunt. Et ideo Christus, quod et ipse confiteris, etiam pro parvulis mortuus est; quia et ad ipsos pertinet sanguis, qui in remissionem fusus est peccatorum (cf. Mt 21,28): a quo illos sanguine facitis alienos, cum eum negatis trahere originale peccatum. Nec succenseas quod concupiscentiam dixi morbum, cui et tu confessus

[32] *Fides-proles-sacramentum:* trinomía clásica en la teología del matrimonio. Inicia Agustín esta enumeración en *De bono coniugali* 24,32 y la repite con frecuencia. Cf. *De sancta virginitate* 12,12; *De Gen. ad litt.* 9,7,12; *De pecc. orig.* 34,49; *De nupt. et conc.* 1,11,13: CSEL 42,225; *C. Iul.* 3,25,57; 5,12,46, etc. La encíclica de Pío XI *Casti connubii* se desarrolla en este marco. Cf. AAS 22 (1930) 543ss; REUTER, A., *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii:* Analecta Gregoriana 27 (1942).

[33] Mt 26,28. Tres conclusiones se deducen de la universalidad de la redención: *a)* todos han muerto; *b)* todos necesitan de un salvador; *c)* todos han sido redimidos por Cristo, porque Cristo murió por todos, incluidos los niños. Texto base para estas afirmaciones, 2 Cor 5,14. Cf. *De pec. mer. et rem.* 1,27,44: PL 44,134; *Op. imp. c. Iul.* 1,117; 2,30.133-135.163.170-175; 6,9; 6,21: PL 45,1126 1154 1197-1198 1221 1214-1217 1439 1548.

confiesas que necesita remedio. Adán es el tronco del que los niños traen su existencia; pero como esta fuente está enturbiada por el pecado, es, con justicia, condenada. Cristo es, para ellos, principio de un segundo nacimiento y de una vida nueva.

CAPITULO XXVI

Una herida en la naturaleza

59. «Si, antes del pecado, Dios —dices— creó al hombre, del que todos descienden, y el diablo la pasión en los padres, sin duda a los hijos pertenece la santidad; la culpa, a los que los engendran». ¿A qué llamas pasión en los padres? Si a la piadosa intención de querer tener hijos, es institución divina; si se dejan llevar por la desordenada pasión de la concupiscencia, imposible de avivar o reprimir a voluntad, es una herida en la naturaleza que proviene de una prevaricación, sugerencia del diablo. Con razón dije: «La generación de los hijos pudo haber tenido lugar sin esta enfermedad en un cuerpo destinado a gozar de la vida eterna, pero ahora no puede realizarse en un cuerpo de esta muerte» [34].

60. Arguyes: «Los niños pertenecen al bien de la fecundidad instituida y bendecida por Dios antes de la enfermedad de la concupiscencia; pero no puede pertenecer a este mal si sobrevive después del pecado; en consecuencia, la santidad es herencia de los que nacen; la culpa, herencia de los que engendran». Al hablar así, no adviertes que, a causa de aquel enorme pecado, se deterioró la naturaleza en su fuente y origen. Así también podrías decir que Eva sola, no las otras mujeres, debería sufrir los dolores del parto, porque la bendición de Dios: *Creced y multiplicaos,* en virtud de la cual se engendran los hijos, tuvo lugar antes de pronunciarse sentencia de condenación sobre la mujer. Mas, si dijéramos esto, se nos podría replicar: «Como por aquel pecado, así, por aquella maldición, toda la naturaleza humana se deterioró, de donde procede el pecado de origen, y desde entonces un duro yugo agobia a los hijos de Adán».

61. No es exacto, como pretendes, que «el Apóstol haya querido describir el estado de un judío bajo la ley cuando dice: *Sé que no habita en mí, esto es, en mi cuerpo, el bien;* y: *No soy yo el que obra, sino el pecado que habita en mí;* y: *El mal está a mi alcance;* y: *Veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu.* Describe San Pablo la naturaleza humana, no como salió de las manos de Dios, sino tal como es en esta carne corruptible después de herida por el pecado cometido por nuestros primeros padres por el mal uso que hicieron de su libre albedrío. Suya es también esta voz: *¡Infeliz de mí, hombre! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte? La gracia de Dios por Jesucristo, nuestro Señor.* ¿Se puede decir que es este lenguaje de un judío? No; es, sin duda, el de un cristiano, como lo son las palabras que preceden, de las que son

es provisum fuisse remedium. Exordium vero parvulorum, ex quo nascerentur, in Adam fuit; quo per peccatum vitiato atque damnato, alterum eis Christus, ex quo renascerentur, instituit.

Caput XXVI.—59. «Si ante peccatum», inquis «per Deum creatum est unde homines nascerentur, per diabolum autem unde parentes commoverentur; adscribitur sine dubio sanctitas nascentibus, et culpa generantibus». Quid dicis: «Parentes commoverentur?» Si pietate voluntatis, qua optat filios quisque suscipere; et hoc per Deum institutum; si autem perturbatione libidinis, cui nec excitandae nec auferendae sufficit voluntatis arbitrium; naturae vulnus est de praevaricatione, quam diabolus persuasit, inflictum. Recte itaque a me dictum est: «Fieret sine isto morbo seminatio filiorum in corpore vitae illius, sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis huius».

60. Quod autem argumentaris, «ad bonum fecunditatis parvulos pertinere, quae Dei benedictione ante morbum libidinis instituta est; non ad ipsum libidinis morbum, si postea peccantibus accidit; atque ideo sanctitatem adscribendam esse nascentibus, et generantibus culpam»: non attendis peccato illo magno universam in deterius mutatam fuisse naturam, unde fuerat propago ducenda. Sic enim posses dicere, Evam solam, non ceteras feminas dolores parturitionis sentire debuisse; quoniam benedictio qua dictum est: *Crescite, et multiplicamini* (Gen 1,28), ex qua filii procreantur, ante facta est, quam fuisset **[733]** muliebris sexus illa maledictione punitus. Sed si hoc dixerimus, utique respondebitur, sicut ex peccato illo, ita ex maledicto in peius totam mutatam fuisse naturam, unde trahitur originale peccatum et iugum grave super filios Adam.

61. Non enim, sicut tu argumentaris: «Iudaeum sub lege positum describebat Apostolus dicentem: *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum;* et: *Non ego operor illud, sed quod habitat in me, peccatum;* et: *Mihi malum adiacet;* et: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae»;* sed describebat humanam in hac corruptibili carne naturam, non opere Dei cum vitio primitus institutam, sed ex voluntatis arbitrio veniente primorum hominum vitio sauciatam. Cuius enim vox est: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum* (Rom 7,18.20.23-25)? Numquid Iudaei? Absit; sed sine dubitatione Christiani. Eius ergo voces sunt etiam illae superiores, ex quibus haec

[34] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,1,1: CSEL 42,212; PL 44,414.

éstas una consecuencia. Por eso dice: *La gracia de Dios me librará del cuerpo de esta muerte por Jesucristo, nuestro Señor.* El mismo había dicho: *Veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu.*

62. Y para que no pienses que esta voz, quizás, sea de los catecúmenos, que esperan las aguas de la regeneración y, una vez recibidas, ya no experimentarán en sus miembros la ley del pecado, que lucha contra la ley del espíritu, si bien tú mismo quieres creamos que luchas contra este mal de la concupiscencia después de regenerado por las aguas del bautismo y sostienes, mediante el bien de la continencia, «gloriosos combates», recuerda las palabras de Pablo a los gálatas, hombres ciertamente bautizados: *Os digo: caminad según el espíritu y no deis satisfacción a las apetencias de la carne.* No les dice: «No tengáis deseos carnales», porque no podían no tenerlos, sino que les dice: *No deis satisfacción,* es decir, que vuestra voluntad no dé su consentimiento para realizar obras de la carne: *Porque la carne codicia contra el espíritu, y el espíritu contra la carne; estas codicias se pelean entre sí, de manera que no hacéis lo que os place.* Mira si no es lo mismo que dice en la carta a los Romanos: *No hago el bien que quiero; hago el mal que no quiero.* Y en la carta a los Gálatas añade: *Si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley.* Mira si no es lo que escribe a los romanos: *No soy el que actúa;* y: *Me complazco en la ley de Dios según el hombre interior;* finalmente: *No reine en vuestro cuerpo mortal el pecado, ni obedezcáis sus concupiscencias.*

consequenter expressa est. Ipse enim dixit: *Gratia Dei me liberabit de corpore mortis huius per Iesum Christum Dominum nostrum;* qui dicebat: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae* (ib., 24-25.23).

62. Sed ne forte istam catechumeni existimes vocem lavacrum regenerationis adhuc sperantis, post quod lavacrum nullam legem peccati resistentem legi mentis, habiturus esset in membris (quanquam tu ipse, sicut de te vis credamus, adversus huius concupiscentiae malum, per continentiae bonum, gloriosa certamina post lavacrum regenerationis exerceas); recole tamen quid scribat ad Galatas, certe homines baptizatos. *Dico autem,* inquit, *spiritu ambulate, et concupiscentis carnis ne perfeceritis.* Non ait: Ne feceritis; quia eas non habere non poterant; sed: *Ne perfeceritis;* id est, ne opera earum, consensu voluntatis impleatis. *Caro enim,* inquit, *concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem: haec enim invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis.* Vide si non hoc est ad Romanos: *Non enim quod volo facio bonum; sed quod nolo malum, hoc ago.* Deinde ad Galatas addit et dicit: *Quod si spiritu ducimini; non adhuc estis sub lege* (Gal 5,16-18). Vide si non hoc est ad Romanos: *Iam non ego operor illud;* et: *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem;* et: *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ad oboediendum desideriis eius* (Rom 7,15.20.22, *et*

En efecto, si se obedece a estos deseos, necesarios en una carne de pecado y en un cuerpo de muerte, se actuará contra lo que el Apóstol prohíbe: *No deis satisfacción a las concupiscencias de la carne.* Estas obras de la carne las enumera claramente en estos términos: *Manifiestas son las obras de la carne: fornicaciones, inmundicias, lujurias, idolatrías,* etc. Si en los deseos de la carne no se consiente, aunque se sientan sus movimientos, no se realizan sus obras. Cuando la carne lucha contra el espíritu, y el espíritu contra la carne, y no hacemos lo que deseamos, no damos satisfacción a las apetencias de la carne, aunque existan en nosotros, como tampoco las buenas obras alcanzan su perfección a pesar del deseo que tenemos de alcanzarla. Y así como los deseos de la carne se cumplen cuando el espíritu, lejos de combatirlos, consiente en sus malas obras, lo mismo cuando la carne rima con el espíritu y no lucha contra él, se consuman las buenas obras.

Esto es lo que nosotros queremos cuando deseamos la perfección de la justicia y es lo que, tenso el espíritu, debiéramos apetecer; pero mientras vivamos en esta carne corruptible no podemos conseguirlo, pues, como dice el Apóstol, *el querer el bien está a mi alcance, pero no realizarlo.* En los códices griegos se lee: *Puedo querer el bien, no el realizarlo a perfección.* Es decir, no está a mi alcance llevar a cumplimiento el bien. No dice «hacer», sino *realizarlo a perfección,* porque «hacer» el bien consiste en no dejarse arrastrar por los deseos de la carne;

6,12). Si enim non oboediatur concupiscentiis, quas necesse est esse in carne peccati atque in corpore mortis huius, non perficietur quod perfici vetat Apostolus dicens: *Concupiscentias carnis ne perfeceritis.* Ipsa quippe sunt opera, de quibus totum mire sequitur, et dicit: *Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuriae, idolorum servitus* (Gal 5,19.20), et cetera. Si ergo non consentiatur concupiscentiis carnis, quamvis agantur motibus, **[734]** non tamen perficientur operibus. Proinde cum caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non ea quae volumus faciamus; nec carnis perficiuntur concupiscentiae, quamvis fiant; nec nostra perficiuntur bona opera, quamvis fiant. Sicut enim tunc perficitur carnis concupiscentia, cum consentit ei spiritus ad opera mala, ut non concupiscat adversus illam, sed cum illa: sic et bona opera nostra tunc perficientur, quando ita spiritui caro consenserit, ut adversus eum etiam ipsa non concupiscat. Hoc enim volumus, cum perfectionem iustitiae concupiscimus; hoc intentione non intermissa velle debemus: sed quia id perficere in ista corruptibili carne non possumus, ideo dixit ad Romanos: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio* (Rom 7,18). Vel, sicut habent codices graeci: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non;* id est, non mihi adiacet perficere bonum. Non ait: Facere; sed: *perficere bonum.* Quia facere bonum, est post concupiscentias non ire

el realizarlo a perfección es no tener malos deseos. Se dice a los gálatas: *No deis satisfacción a vuestros deseos,* que es el polo opuesto a lo que se lee en la carta a los Romanos: *No sé cómo cumplir el bien.*

Ni la concupiscencia se completa en el mal cuando nuestra voluntad no le da su consentimiento, ni nuestra voluntad se perfecciona en el bien mientras alienten en nosotros movimientos pasionales en los que no consentimos. Conflicto en el que los mismos bautizados se hallan envueltos, en lucha sin cuartel, mientras la carne codicie contra el espíritu, y el espíritu contra la carne. En esta lucha hace bien el espíritu en no consentir el mal de la concupiscencia, pero no alcanza la perfección, pues las malas apetencias no desaparecen del todo. La carne, fuente de malos deseos, no los puede llevar a la práctica porque no consiente el espíritu. Y este conflicto no es de judíos o de paganos, sino de fieles cristianos que viven honestamente y se ven enzarzados en esta lucha, como con brevedad lo expresa el Apóstol cuando escribe a los romanos y dice: *Yo mismo, por el espíritu, sirvo a la ley de Dios; pero con la carne, a la ley del pecado* [35].

63. Si ésta es nuestra condición en el cuerpo de esta muerte —diferente de la del hombre en el Edén, en un cuerpo de vida—, con suficiente claridad y sin duda alguna se deja ver de dónde traen los niños el pecado de origen al nacer en la

(cf. Eccli 18,30): perficere autem bonum, est non concupiscere. Quod ergo est ad Galatas (5,16); *Concupiscentias carnis ne perfeceritis;* hoc e contrario est ad Romanos (7,18): *Perficere autem bonum non invenio.* Quia nec illae perficiuntur in malo, quando eis non accedit nostrae voluntatis assensus: nec nostra voluntas perficitur in bono, quamdiu illarum cui non consentimus permanet motus. Ipse autem conflictus, in quo etiam baptizati velut in agone decertant, cum caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem; ubi et spiritus facit bonum opus, non consentiendo concupiscentiae malae, sed non perficit, quia ipsa mala desideria non absumit; et caro facit malum desiderium, sed nec ipsa perficit, quia non sibi consentiente spiritu, et ipsa ad opera dammanda non pervenit: iste ergo conflictus non Iudaeorum, nec quorumlibet aliorum, sed plane Christianorum fidelium et bene vivendo in hoc certamine laborantium, breviter ostenditur ad Romanos, ubi ait: *Igitur ipse ego mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (Rom 7,25).

63. Si ergo haec est condicio in corpore mortis huius (quae utique non fuit in paradiso, in corpore vitae illius); procul dubio satis evidenter apparet, unde trahant parvuli obligationem peccati cum carnaliter nas-

[35] Rom 7,25. En el bautismo, el perdón de los pecados es inmediato, pleno, total; no así la regeneración interior, que se profundiza con la práctica de las virtudes. Este es el pensamiento de Agustín ya en sus primeros escritos. Cf. *De pecc. mer. et rem.* 2,7,9: PL 44,156; *De Trin.* 1,417,23: PL 42,1054; *C. duas ep. Pelag.* 3,3,5: PL 44,590.

carne, y del que no se ven libres sino por la regeneración espiritual. No viene el pecado de la obra de Dios al crear la naturaleza humana, sino de la herida que el enemigo infligió a la naturaleza del hombre. No de un enemigo principio de una naturaleza mala, como quieren los maniqueos, de la que Dios no es autor, sino de un ángel caído, criatura del Dios bueno que, por su mal proceder, se hizo malo. Al herirlo, primero lo abate, y, abatido, lo estrella. Con astuta sugerencia hiere de prevaricación al género humano, para que, incluso los que caminan por la senda de Dios, cojeen.

64. Te enojas contra mí porque dije que «hay caraduras que no sienten sonrojo en alabar sin pudor la impúdica concupiscencia» [36]; y como loco furioso, con impresionante petulancia, te das jabón y dices multitud de cosas. Por ejemplo, pretendes estar de acuerdo «con las Sagradas Escrituras y la sana razón» cuando afirmas que es tu intención animar a los hombres a la práctica de la virtud y defender que no existe en la naturaleza mal alguno; que no hay cima escarpada de virtud que un corazón esforzado y fiel no pueda escalar sin socorro alguno de Dios; y afirmas no existir en la carne necesidad vinculante al mal; en fin, que cada uno, persuadido de la bondad de la creación, debe sentir vergüenza de vivir en el vicio, y así, este sonrojo le impide faltar a la nobleza de su origen. Añades aún otras reflexiones parecidas, de las que te jactas con relativa elocuencia.

Luego, por otra parte, intentas confundirme con tus pala-

cuntur, quae non solvitur nisi cum spiritualiter renascuntur. Non enim hanc trahunt ex opere, quo humanam Deus naturam fecit; sed ex vulnere, quod naturae humanae hostis inflixit. Non hostis secundum Manichaeos prosiliens ex natura mali, quam non condidit Deus; sed hostis angelus quondam ex opere Dei bonus, ex opere suo factus malus. Qui se primum vulnerando prostravit, ut elisus elideret, et per malam suasionem praevaricationis vulnus **[735]** infligeret; unde genus humanum, etiam in his qui viam Dei ambulant, claudicaret.

64. Et tamen succenses mihi, quia dixi: «Haec enim quae ab impudentibus impudenter laudatur, pudenda concupiscentia»: et iratus impudentius multa dicis, vos extollens, «tanquam Scripturis sanctis et rationi certissimae congruentes, eo proposito non esse in natura malum defendatis, ut ad virtutum studia homines incitetis; inculcantes nullum culmen ita arduum esse virtutis, ut non ad illud adiuvante Deo mens queat fidelis evadere; atque ob hoc dicatis non esse in carne mali necessitatem, ut erubescat unusquisque laudabiliter conditus, deformiter vivere, ac sic pudor turpi occurrat ignaviae de commendatione nobilitatis ingenitae»: et cetera huiusmodi, quae satis eloquenter in vestra praedicatione iactasti, nos contra deprimens, et dicens: «quod dubium non sit

[36] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,1,1: CSEL 42,212; PL 44,414.

bras, porque mi doctrina «tiende a destruir —dices— toda vida de santidad, corromper el pudor, arruinar las buenas costumbres». Y una cosa, según tú, no puedo negar, y es que hago responsable a la naturaleza de todo cuanto es inmundicia y deshonor en la vida; y, para animar al pecador y quitarle el miedo, matizo las obscenidades, injurio a los apóstoles y a todos los santos. Y toda esta andanada porque cito estas palabras de Pablo, vaso de oro en la Iglesia del Señor: *No hago el bien que quiero, sino que hago el mal que aborrezco,* etc.

65. Al tiempo que tejes tu elogio y mi acusación, luchas contra el mal de la concupiscencia, y así confiesas con tu lucha lo que niegas con tu palabra. Y te haces la ilusión de alcanzar las cimas de la virtud, y en lo alto, como desde castillo roqueño, combates la concupiscencia que sin pausa te acosa en tu santuario interior sin poder evitarlo. No sientes sonrojo en alabar esta concupiscencia, que, si te supera, te arrastra, inevitablemente, a la perdición; y todo para combatir a un adversario como yo que, aunque te venza, te busca, perdido, para salvarte. Y al final de tu libro escribes que «es mi intención manifiesta declarar la guerra a todas las virtudes en favor de los vicios que juro defender; y no retrocedo ante ninguna astucia, ninguna violencia, con tal de arrasar la ciudad de Dios y desalentar a cuantos resisten los embates de las torpezas de la carne, arrebatándoles toda esperanza de conquistar la castidad; porque el poder de la obscena concupiscencia es tan enorme que la razón no la puede frenar, ni dirigir, ni embridar la legión de apóstoles».

Estas son pellas areneras que lanzas contra mí. En alta voz proclamo que nunca he declarado la guerra a las virtudes, sino a los vicios; y, en la medida de mis fuerzas, seguiré, con la ayuda del cielo, haciéndoles guerra eterna. Y si es cierto que tú también luchas contra ella, ¿por qué alabas lo que combates? ¿Cómo creer luchas con todas tus fuerzas contra un enemigo que ni de palabra combates? Y si los dos combatimos la concupiscencia, ¿por qué no la condenamos los dos? Y si te jactas de superarla con tu continencia, ¿por qué no la condenas con tu palabra? Falsamente me acusas de enseñar que las pasiones son de tal violencia que la razón no las puede reprimir ni gobernar, incluso cuando es iluminada y sostenida por la gracia de Dios. Mas ¿por qué te obstinas en negar que esta pasión es un mal, si mata cuando no la sofocas? Elevo mi voz cuanto puedo para afirmar todo lo que tú afirmas que niego. Sostengo, sí, que los apóstoles combatieron con todo vigor contra la concupiscencia, que codicia contra el espíritu. Tú aseguras que he calumniado a los apóstoles, y finges estar muy indignado por esta injuria. ¿Por qué entonces alabas la concupiscencia, que es tan enemiga tuya como de ellos? Lo que una legión de apóstoles combatió, ¿no es enemigo de los apóstoles?

66. ¿Es para ti la concupiscencia carnal algo que debes amar y combatir, de manera que en ti la combates y contra mí la defiendes? Tu guerra es oculta; tu amistad, manifiesta; por lo que manifiestas, haces sospechoso lo que ocultas. ¿Cómo dar crédito a tu lucha contra el aguijón de la libido, cuando hinchas tus libros con cantos a la concupiscencia? Acallo mi recelo

eversionem sanctitatis, contaminationem pudicitiae, morum labem nostris convenire, immo inesse dogmatibus: neque id esse me negaturum, qui ideo», sicut dicis, «in naturae invidiam malae conversationis sordes refundo, ut peccantibus metum demam; quorum obscenitates, Apostolorum et sanctorum omnium consolor iniuriis, eo quod vas aureum apostolum Paulum saepe dixisse commemorem: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*» (Rom 7,15): et cetera huiusmodi.

65. Verumtamen vos laudans, nos arguens, adversus concupiscentiae malum pugnas, et pugnando confiteris quod loquendo negas. Atque ita vis videri te culmen ascendisse virtutis, ut in ipso culmine, quo te existimas evasisse, cum persequente concupiscentia, tanquam in arce confligas, et quantumlibet ex loco superiore, tamen cum hoste interno dimicare non desinas. Nec erubescis concupiscentiam, quae te amplius perdet sine dubitatione si vicerit, laudare adversus eum, qui te perditum etiam cum vincit inquirit: maxime quia in fine eiusdem libri tui dicis, «quod non sit alia mei sensus intentio, quam ad inferendum virtutibus bellum in vitiorum sacramenta iurare, et ad excidium civitatis Dei, omni astu, omni furore conniti, adipiscendae castitatis desperatione repugnantes turpitudini territare, mentiri me tantas obscenae libidinis vires, ut eam ratio regere ac frenare non possit, cui nec Apostolorum legio repugnaverit». Haec de me prorsus ipse mentiris. Ego enim non infero virtutibus bellum; sed vitiis, quantum adiuvor, infero, et inferendum esse proclamo. Quod si et tu facis, quid est quod laudas, cum quibus pugnas? Quomodo virtute hostes debellare te credam, **[736]** quos verbo lacerare non audes? Si ambo concupiscentiam debellamus, quare non ambo vituperamus? Quam te iactas expugnare continentia, quare non vis damnare sententia? Mentiri me dicis tantas libidinis vires, ut eam ratio regere ac frenare non possit. Ecce ego non dico tantas libidinis vires, ut humana ratio divinitus accensa et adiuta eam regere ac frenare non possit: sed tu quare negas malum esse, quod si non frenetur occidit? Ecce ego voce qua possum, quod me negare asseris clamo, Apostolorum legionem repugnasse libidini, utique repugnanti: tu qui nos fecisse Apostolis calumniaris et velut indignaris iniuriam, cur et illorum et tuam exornas laudibus inimicam? Quis eam defendat, cui legio repugnavit Apostolorum, nisi hostis Apostolorum?

66. Itane habere tecum libido et amicitiam meretur et bellum, ut abs te expugnetur in te, et defendatur adversus me? Bellum vestrum latet, amicitia patet: ex hoc quod patet, suspectum facis esse quod latet. Quid enim vis credamus de bello quod geritis in operto, quorum amicitiam cernimus in aperto? Quomodo vis ut arbitremur adversus aculeum

y creo combates lo que alabas, pero siento en el alma alabes lo que impugnas. Es por y con este mal que tú, creo, combates como el hombre es engendrado y no quieres sea salvo por el sacramento de la regeneración. De este mal usan bien los casados, pero los que guardan continencia obran mejor al abstenerse. Y si la concupiscencia de la carne, que codicia contra el espíritu, es un mal contra el que los apóstoles y tú mismo combatís, los esposos no usan bien de una cosa buena, sino que hacen buen uso de un mal. De y con este mal, todos los niños engendrados necesitan ser regenerados para que se vean libres de este mal. Con este mal originario nacieron también sus padres, aunque se vean, al renacer, libres de culpa. ¿Por qué queremos que engendren no como renacidos, sino como nacidos, sino porque también ellos son nacidos? Luego culpables; y, pues eran en su nacimiento reos, no pueden engendrar sino como lo que fueron al nacer. Y todos los regenerados quedan libres de la culpa contraída en su nacimiento. Nacen los niños de un mal del que usan bien los regenerados para dar existencia a seres que han de ser regenerados por el bautismo. Si no luchas contra este mal, cree a los combatientes. Y, si lo combates, considérate enemigo y no quieras, con tus elogios, tener por amiga una enfermedad a la que con tu lucha consideras enemiga.

te dimicare libidinis, cum libros impleas laude libidinis? Verum ecce vinco suspicionem meam: expugnare te credo quod laudas; sed laudare te doleo quod expugnas. Ex isto igitur et cum isto malo, quod a te quoque credimus expugnari, homo generatur, quem negas regeneratione salvari. Isto enim coniugati bene utuntur, quo continentes melius non utuntur. Porro si malum est, quo caro concupiscit adversus spiritum, cui malo, sicut fateris, Apostolorum legio repugnavit; hoc utentes coniugati, procul dubio non bono bene utuntur, sed malo. Ex hoc igitur et cum hoc filii generati regenerandi sunt, ut liberentur a malo. Hoc enim originali malo etiam parentes illorum rei nati sunt, etsi ab hoc reatu renascendo sunt liberati. Quid autem vellemus ut gignerent, non unde renati, sed unde nati sunt, nisi quod et ipsi nati sunt? Reos ergo: quia et ipsi rei nati sunt, et generantes inde unde nati sunt, non aliud potuerunt generare quam nati sunt. Unde autem renati, inde a reatu cum quo nati sunt liberati. Ac per hoc et illi quos reos liberati generaverunt, eadem sunt regeneratione liberandi. Ex hoc enim malo rei nati sunt, quo bene utuntur renati, ut nascantur regenerandi. Contra quod malum si non pugnas, pugnantibus crede: si pugnas, adversarium confitere; et noli laudando morbum, habere amicum, quem pugnando experiris inimicum.

LIBRO IV

RESUMEN.—*Refuta Agustín cuanto escribe Juliano en su libro II. Examina su doctrina, silenciando lo que no dice relación con el tema. En este libro IV prueba que las virtudes de los infieles no son verdaderas virtudes. Segundo, que la concupiscencia es un mal. Y al final del libro, en breves palabras, prueba que la gracia no se da según nuestros méritos, y explica cómo se han de entender estas palabras del Apóstol:* Dios quiere que todos los hombres se salven.

CAPITULO I

RECAPITULACIÓN DE TODO LO DICHO EN EL LIBRO III

1. Pasaré examen a cuanto dices a partir del exordio de tu libro II, en el que tratas de refutar mi opúsculo. Silenciaré a propósito todo aquello que no pertenezca a la cuestión medular, cuya solución exige atención y cuidado, para no entretenerme en las cosas superfluas y prolijas de tu obra y no aterrar al lector.

En mi libro anterior traté con amplitud suficiente, como pueden apreciar los que juzgan según verdad, que, si bien el Dios bueno y veraz es creador del hombre; y bueno es el matrimonio, pues es institución divina la unión de los sexos y cuenta con la bendición del Señor; sin embargo, la concupiscencia de la carne, que codicia contra el espíritu, es un mal, del que

LIBER IV

[PL 44,737]

CAPUT I.—1. Iam nunc ab alterius voluminis exordio cetera videamus, quibus librum meum refellere niteris; omittentes, sicut instituimus, ea quae nodos non faciunt quaestionum, quibus solvendis curam nos oportet impendere, nec immorando superfluis ipsa prolixitate operis a laborioso negotio deterrere lectorem. Superiore igitur libro satis egimus, quo recte iudicantibus appareret, cum Deus verus et bonus sit hominum conditor, bonaeque sint nuptiae, quas et condicione atque copulatione utriusque sexus instituit, et fecunditatis munere benedixit; malum tamen esse concupiscentiam carnis qua concupiscit adversus spiritum, eoque

hace buen uso la castidad conyugal, y mejor hace la virginidad al no usar.

Mal que no procede, como desbarran los maniqueos, de una sustancia no creada por Dios y mezclada a la nuestra, sino que tuvo su origen y se nos transmitió por la desobediencia de un hombre, y que sólo ha podido ser expiado y sanado por la obediencia de otro hombre. Mal que somete al hombre a un castigo con justicia merecido y que permanece en nosotros desde el momento del nacimiento hasta vernos libres al renacer en virtud de una gracia gratuita.

Cuando alabas este mal en contra mía, te revelas mi enemigo; cuando luchas contra él, eres mi testigo; pero, si no lo combates, eres enemigo de ti mismo. Creo haber respondido suficientemente a tu primer libro, y la causa podía, en su totalidad, quedar sustanciada; sin embargo, para no dar la sensación de que no tengo qué responder a los otros tres libros que has escrito, voy ahora a demostrarte que has dicho vaciedades.

2. Citas unas palabras de mi libro *El matrimonio y la concupiscencia*[1], y saltas de gozo porque, según el testimonio del Apóstol, he dicho que «la castidad conyugal es un don de Dios»; como si el Apóstol alabara el mal que tú ensalzas; mal que codicia contra el espíritu; mal del que usa bien la

malo bene uti pudicitiam coniugalem, meliusque non uti continentiam sanctiorem: quod malum non ex alia substantia quam Deus non condidit, sicut Manichaeus insanit, nobis esse permixtum; sed per inoboedientiam unius hominis exortum atque traductum, et per oboedientiam unius hominis expiandum atque sanandum; cuius obligatione implicat debita poena nascentem, solvit indebita gratia renascentem. Hoc malum contra me laudando, adversarius meus videris: sed in te debellando, meus testis es: si autem non debellas, tuus hostis es. Proinde quia primo tuo libro sufficienter me respondisse existimo, quamvis ibi tota causa finita sit; tamen ne ceteris tribus respondere non potuisse videamur, in eis etiam quam vana dixeris intuere.

2. Propositis ex meo libro verbis meis exultas, quod «teste Apostolo» dixerim, «donum Dei esse pudicitiam coniugalem» (cf. 1 Cor 7,7): quasi propterea laudaverit Apostolus malum quod tu laudas, quo caro concupiscit adversus spiritum (cf. Gal 5,17), quo malo utitur bene pudicitia coniugalis, sicut iam in libro superiore monstravi. Non itaque parvum

[1] AGUSTÍN, *De nup. et conc.:* CSEL 44,206-319; PL 44,415-490. Inicia su estudio sobre la concupiscencia, que continúa a lo largo de su controversia con Juliano. Tres cuestiones a tratar: 1) Definición de la concupiscencia. 2) Relación entre concupiscencia y pecado original. 3) Moral conyugal agustiniana. Cada tema cuenta con una bibliografía nutrida. Cf. T. VAN BABEL, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin (1950-1960)* (Steenbrugis 1963); cf. *Mariage Concupiscence, Péché originel.*

castidad de los esposos, como probé en mi libro anterior. No es don menguado frenar este mal para que no resbale hacia lo ilícito y sirva sólo para engendrar hijos que han de ser regenerados. El ardor de esta concupiscencia no se modera espontáneamente, ni se abstiene de lo ilícito si el deseo sirve a los miembros de nuestro cuerpo. Por eso, lo que es loable es frenar la concupiscencia, cuyos movimientos son siempre desordenados; pero sí es de alabar el que la reprime y usa bien de ella.

3. En consecuencia, de este mal hacen buen uso los fieles esposos, de cuyo reato han sido liberados por la gracia del Salvador; y así, los niños, fruto de su unión, por un beneficio del Creador, no son, como tú me haces decir, «seres destinados al reino del diablo», sino hijos que, una vez arrancados de sus garras, son trasplantados al reino del Unigénito de Dios. La intención de los consortes piadosos es y debe ser engendrar hijos para la regeneración. Si este mal que en sus miembros sienten los esposos, mal —me serviré de tus palabras— contra el cual combatió «la legión de los apóstoles»; si este mal, repito, no se comunicara a los niños en su nacimiento, éstos no lo contraerían al nacer; pero no, nacen con él. ¿Por qué te asombras necesiten renacer para verse libres de este mal, aunque después se han de servir de la libertad para combatirlo y poder recibir, al final de la vida, la recompensa por su victoria?

4. ¿Quién de nosotros imaginó nunca que «el matrimonio es un invento del diablo»? ¿Quién jamás ha creído que «la

donum Dei est, ita frenari hoc malum, ut ad nihil relaxetur illicitum, sed generationi tantum regenerandorum serviat filiorum. Eius quippe impetus non sua sponte moderatus est: a nullo namque illicito sese abstinet, si membra desiderio eius inserviant. Ac per hoc eius motus, non in ipso, cuius inquietus est motus; sed in refrenante ac bene utente laudatur.

3. Itaque isto malo cum bene utuntur coniugati fideles, a cuius reatu soluti sunt munere Salvatoris; profecto quicumque inde nascuntur eiusdem munere Creatoris, non sicut nobis obicis, «in regnum diaboli praeparantur»; sed ab illo potius eruendi et in **[738]** regnum Unigeniti transferendi. Haec enim est, et esse debet piorum coniugum intentio, ut regenerationi generatio praeparetur. Si autem hoc malum quod in se ipsis parentes sentiunt, cui malo, ut tuis verbis utar, «Apostolorum legio repugnavit», non pertineret ad filios, sine illo utique nascerentur: nunc vero quandoquidem cum hoc nascuntur, quid miraris, quia propter hoc renascuntur, ut ab eius obligatione solvantur, et aut ex ista vita ab illo liberati rapiantur, aut in ista vita adversus illud liberi praelientur, victoresque in fine remunerentur?

4. Quis autem nostrum suspicatus est, «usum coniugum a diabolo fuisse repertum»? Quis «commixtionem corporum per malum praevarica-

unión de los sexos es una consecuencia de la prevaricación», como si el matrimonio no hubiera existido sin ésta? Pero el mal, del que los casados hacen buen uso, no existiría si el hombre no hubiese pecado. Objétame, sí, lo que he dicho, para que pueda defenderme; pero, si me enrostras lo que nunca he dicho, ¿cuándo terminaremos?

5. Crees «inevitable que el don de Dios sea nocivo si el hombre nace en pecado, pues nadie nace si no es por un beneficio de Dios». Escucha y comprende. El don de Dios a nadie perjudica; por él somos y vivimos; pero el mal de la concupiscencia sólo puede encontrarse en un hombre que existe y vive. En consecuencia, el mal puede anidar en un don de Dios; mal que ha de ser curado por otro beneficio de la gracia de Dios. En un hombre que existe y vive por un don de Dios puede encontrarse el mal contraído por generación carnal, y que sólo puede ser curado por la regeneración espiritual. Es evidente que ningún niño nacería esclavo del diablo si no naciese; pero el nacimiento no es causa de este mal. Nace, y es don de Dios, bajo el poder del diablo por un secreto designio de Dios. ¿Es, acaso, una injusticia?

tionis» credidit «accidisse»; cum sine his nuptiae prorsus esse non possent? Sed malum quo bene utuntur, nullum esset, si nemo peccasset. Quod dixi, mihi obice, ut purgem: nam si et quod non dixi, mihi obicis, quando finimus?

5. «Consequens» putas «esse, ut munus Dei noceat, si homo cum malo nascitur: nemo enim nisi Dei munere nascitur». Audi ergo et intellege: munus Dei nulli nocet, quo quisque est et vivit; sed concupiscentiae malum non potest esse, nisi in eo quod est et vivit. Quapropter potest esse malum in munere Dei, sanandum alio munere Dei. Potest igitur in homine qui munere Dei est et vivit, malum esse generatione contractum regeneratione sanandum. Nam utique nullus infans cum daemone nasceretur, si non nasceretur; nec ideo mali huius ipsa est causa, quia nascitur. Nascitur ergo munere Dei, cum daemone autem, iudicio Dei sane occulto, sed numquid iniusto?

CAPITULO II

PARA JULIANO, LA CONCUPISCENCIA ES UN BIEN; PARA AGUSTÍN, UN MAL

6. Dije: «Si no existiese el matrimonio, que es un bien, se debería pedir a Dios» [2]. Y ¿quiénes lo han de pedir sino aquellos para los que es un bien necesario? Tú piensas que era mi intención pedir a Dios «el vigor necesario para realizar el acto matrimonial». Lo que dije fue que era preciso pedir a Dios la castidad matrimonial, que pide moderación en lo lícito, no un abusivo libertinaje en el acto. Si el hombre sufre de frialdad, no busque mujer. La sentencia del Apóstol es: *Si uno no puede contenerse, cásese.* Ha querido proponer el matrimonio como un remedio contra la enfermedad de la concupiscencia; enfermedad que no confiesas, aunque sí la medicina. El Apóstol receta este remedio no para que brote la concupiscencia donde no existe, sino para embridar sus movimientos desordenados, capaces de arrastrarnos a placeres ilícitos. Este es el fin de la petición que dirigimos a Dios en la oración dominical: *No nos dejes caer en tentación,* pues *cada uno,* como dice el apóstol Santiago, *es tentado por su concupiscencia.* Rima con la petición siguiente: *Líbranos del mal.* Libres del mal en el alma, ruegan a Dios los casados para poder usar bien del mal radicado en su carne, pues saben «que en su carne no habita el bien»; para que, sanada toda corrupción, no permanezca en ellos nin-

CAPUT II.—6. In eo vero quod dixi: «etiam bonum coniugale, si non habetur, a Domino esse poscendum»; (quibus utique, nisi quibus est necessarium?) visus sum tibi dicere, «pro concumbendi viribus supplicandum». Sed ego pro ipsa pudicitia coniugali dixi rogandum Deum, in qua est concumbendi non liber usus, sed licitus modus. Nam homo si concumbere non potest, potius non quaerat uxorem: quandoquidem apostolica sententia ubi ait: *Si se non continet nubat* (1 Cor 7,9); remedium voluit esse nuptias, quod et ipse confessus es, contra morbum concupiscentiae, quod confiteri non vis, qui remedium confiteris. Hoc autem remedium est, non ut sit concupiscentia, si non est; sed ut non rapiat ad illicita, cuius motus infrenis est. Pertinet **[739]** enim ad hoc quoque petitionis genus, quod in oratione dominica dicimus: *Ne nos inferas in tentationem:* quoniam *unusquisque tentatur a concupiscentia sua,* sicut ait apostolus Iacobus (cf. Iac 1,14). Convenit huic et quod dicimus: *Libera nos a malo* (Mt 6,13). Dicunt enim hoc de hac re coniuges, ut interim mente liberi a malo, bene utantur malo quod habent in carne (sciunt enim quia in carne eorum non habitat bonum [cf. Rom 7,18]); ut omni postea corruptibilitate sanata, nullum in eis quo utantur,

[2] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,3,3: CSEL 42,214; PL 44,415.

gún mal. ¿Por qué te juzgas vencedor de un enemigo en derrota? Vence al enemigo interno que loas. Porque entonces mi victoria sobre ti, si peleas contra este mal, es segura; porque no te atreverás a sostener que el que dice verdad sea vencido por el que dice mentiras. Yo afirmo que la concupiscencia, contra la que tú combates, es un mal; tú dices que es un bien; pero tu lucha testifica que es un mal; tu lengua proclama que es un bien, y apilas mentira sobre mentira cuando afirmas que yo la considero un bien. Jamás podré decir que la concupiscencia de la carne es un bien si afirma el apóstol Juan *que no viene del Padre*. Dije, sí, que la castidad conyugal es un bien porque lucha contra el mal de la concupiscencia, para que con sus movimientos no nos empuje a ilícitas acciones.

7. Mas como sientes la vacuidad de tus razonamientos, atacas por otro flanco mi definición y dices: «Si el ardor de la pasión, del que se sirve la castidad conyugal, es sólo reprimido de todo movimiento inmoderado por la piedad de los fieles y la fuerza del don, sin que sea por la gracia extinguido, sino sólo embridado, es laudable en su especie y moderación, condenable en su exceso».

Pero al decir esto no adviertes que, si se alaba como un bien la unión de los esposos para engendrar hijos es porque este comercio sexual pone un límite de licitud al mal de la concupiscencia. ¿Por qué no llamar mal a lo que confiesas debe ser frenado? ¿Por qué este freno sino para impedir nos perjudique, si nos arrastra a lo ilícito de sus apetencias? El deseo de un

remaneat malum. Quid est quod triumphas tanquam de hoste victo? Internum potius vince quem laudas. Nam victoria de te mea, illo malo tecum pugnante, secura est. Neque enim dicere audebis, eum vinci qui verum dicit, ab eo qui falsum dicit. Ego autem concupiscentiam contra quam pugnas, malum dico, tu bonum: sed pugna tua malum fatetur, quod bonum lingua mentitur; augens mendacium alio mendacio, quo affirmas et a me illam dictam bonam. Neque enim concupiscentiam carnis, quam Ioannes apostolus dixit a Patre non esse (cf. 1 Io 2,16), ego dicerem bonum: sed bonum dixi pudicitiam esse coniugalem, quae resistit malo concupiscentiae, ne ad illicita rapiat cum movetur.

7. Verum sciens quam inaniter argumentatus fueris, «pulsas», ut dicis, «alterum definitionis meae latus», et inquis: «Sí calor genitalis coniugalis honestatis minister ab immoderatis procursibus tam studio fidelium, quam doni virtute retinetur, nec exstinguitur per gratiam, sed frenatur; probabilis est in genere suo et in modo suo, et solis accusatur excessibus». Haec dicens, non attendis coniugum conventionem causa generandi, ideo bonum esse laudabile, quia eo limes praefigitur licitus malo concupiscendi. Cur enim non potius malum vocetur, quod fateris esse frenandum? Cur, quaeso, frenandum, nisi ne noceat? nisi ne ad illicita quae desiderat relaxetur? Et utique desiderium mali malum est,

mal es ya malo, aunque no se realice hasta llegar a donde no existan estos deseos. No pensemos en el bien que podemos sacar de la concupiscencia, sino en el mal que nos puede causar. La castidad conyugal frena en lo ilícito, permite lo lícito a una concupiscencia que con ardor codicia el placer lícito e ilícito. El bien radica no en la concupiscencia, sino en el que hace buen uso de ella. El mal de la concupiscencia está en el ardor, que la impulsa a desear indiferentemente lo que está permitido o vedado. De este mal usa bien la castidad conyugal, y mejor hace la continencia virginal al no usar de ella.

8. Dices: «Si el calor genital fuese malo en sí, se debería extirpar de raíz, no moderar». No has querido decir lo que más arriba dijiste: «frenar»; ahora prefieres decir «moderar». El temor te ha hecho cambiar de palabra y es una prueba de que es un mal en lucha contra un bien. Llamas a la concupiscencia «calor genital» porque te ruboriza llamarla libido o concupiscencia de la carne, como suelen llamarla las santas Escrituras. Habla claro y di: «Si la concupiscencia de la carne fuera naturalmente mala, se debería extirpar, no moderar». Así, aun los más torpes, si saben latín, comprenderían lo que dices. Hablas como si todos los casados, incapaces de soportar el trabajo de la castidad, opuesta al mal de la concupiscencia, no quisieran, si pudiesen, extirparlo de raíz. Y hablas de esta manera sin comprender lo que dices; extirpa en tu cuerpo, si puedes, la

etiamsi ei non consentiatur, donec eo veniamus ubi nec habeatur. Non igitur quid boni de concupiscentia carnis fiat, sed ipsa quid mali faciat, cogitandum est. Nam pudicitia coniugalis inhiantem concupiscentiam sive de illicito sive de licito percipere voluptatem, frenat ab illicito, permittit ad licitum: hoc est bonum, non tamen eius, sed bene utentis bonum est. Quod autem ipsa concupiscentia facit, sive ad licitum sive ad illicitum indifferenter ardescere, utique malum est. Hoc itaque malo bene utitur pudicitia coniugalis, melius non utitur continentia virginalis.

8. «Si posset», inquis, «calor genitalis malum esse naturaliter, exstirpandus erat, non componendus». Vide quemadmodum noluisti dicere, quod supra dixeras, «frenandus»; sed maluisti, «componendus». Sensisti enim quod cum nemo frenaret, nisi qui repugnaret: et ob hoc mutato verbo, timore ipso fassus es malum, quod repugnat bono. Appellas etiam calorem genitalem, quia pudet appellare libidinem, **[740]** sive, sicut eam divinus sermo appellare consuevit, carnis concupiscentiam. Sic ergo loquere et dic: Si posset carnis concupiscentia mala esse naturaliter, exstirpanda erat, non componenda. Sic enim possunt, qui latine sciunt, tardiores intellegere quid loquaris. Sed ita hoc dicis, quasi non eam mallent exstirpare, si possent, omnes qui propterea coniugantur, quia continentiae laborem quo huic malo resistitur, non ferunt, et ideo malunt eo bene uti, quam melius omnino non uti. Sed si in corpore mortis huius hoc malum necessarium est coniugatis, quia sine illo fieri non potest bonum generationis; continentes exstirpent concupiscentiam carnis. Tu ipse, tu

pasión de la carne. No te es necesaria; o di que sus apetencias son buenas; mas esto no te impedirá morir, si cedes y eres vencido.

9. Si existe en ti el mal que resistes, combates y destruyes si sales vencedor, mejor es no usar de este mal, del que hacen buen uso aquellos en los que sostienes existe este bien; y en esto o mientes o te engañas. No vas a decir que la concupiscencia es un bien en los casados, y en los santos, en las vírgenes y en los que guardan continencia un mal. Tenemos tu sentir en esta materia cuando escribes: «El que usa con moderación de la concupiscencia natural, hace buen uso de un bien; el que no guarda moderación, hace mal uso de un bien; pero el que, por amor a la virginidad, desprecia hasta el uso moderado de la concupiscencia, hace mejor en no usar de este bien. Por la esperanza de la salvación desprecian los remedios perecederos para ejercitarse en gloriosos combates» [3].

Al hablar así, declaras sin ambages que la concupiscencia de la carne es idéntica en los casados y en los que guardan continencia. Un bien, según tú, del que el matrimonio usa bien, y la continencia hace mejor al no usar. Para mí siempre es un mal; pero es, sobre todo, en el estado de santa virginidad y continencia donde la concupiscencia de la carne se revela como un mal, contra la cual, según confiesas, libran «gloriosos combates». Es evidencia que no es un bien, sino un mal del que es mejor no hacer uso; y, cuando los esposos hacen uso, usan en verdad de un mal, no de un bien.

qui loqueris, nec quid loquaris attendis, exstirpa libidinem de membris tuis. Non enim et tibi necessaria est; aut bona sunt eius desideria, quibus si consenseris vel cesseris, interibis.

9. Porro si malum est in te cui repugnas, quod oppugnas, quod cum vincis expugnas; hoc malo melius non uteris, quo malo bene utuntur, in quibus hoc bonum esse contendis; ubi profecto mentiris, aut falleris. Neque enim dicturus es, in coniugibus bonum esse libidinem, in sanctis autem vel virginibus vel continentibus malum. Iam sententiam tenemus tuam, ubi aisti: «Concupiscentiae naturalis qui modum tenet, bono bene utitur; qui modum non tenet, bono male utitur: qui autem etiam ipsum modum, sanctae virginitatis amore contempserit, bono melius non utitur; confidentia quippe suae salutis», inquis, «et roboris contempsit remedia, ut gloriosa posset exercere certamina». His verbis tuis sine ambiguitate declaras, concupiscentiam carnis hoc esse in utrisque, id est, et coniugatis et continentibus. Quo enim coniugati bene utuntur, et continentes melius non utuntur, bonum tu dicis, ego malum: sed in sanctis virginibus et continentibus carnis concupiscentia malum se esse manifestat, contra quam fateris eos «gloriosa exercere certamina»: procul dubio ergo non bono, sed malo melius non utuntur. Hoc igitur utentes

[3] Cf. 3,21,42: PL 44,723.

Toda la cuestión a discutir, si es que algo queda, se reduce a saber si la concupiscencia de la carne, objeto de nuestra disputa, en los que hacen voto a Dios de continencia es un bien o un mal. Lo que sea de estas dos cosas, lo será también en los casados, pues en uno y otro estado siempre es la misma realidad, de la que unos usan bien y los otros hacen mejor en no usar. Haz, pues, acopio de todos los recursos de tu agudo ingenio y di, si te atreves y puedes, que la concupiscencia, a la que los apóstoles opusieron resistencia tenaz, es un bien, como afirmas en tu libro III, en el que me reprochas haber dicho que «tanta es la fuerza de la concupiscencia que ni la legión de los apóstoles fue capaz de resistir» [4]. Trabajas en favor de mi causa, pues al mal que llamas bien resistieron una legión de santos y apóstoles.

¿Quién va a dar crédito sea lícito al panegirista del mal tomar argumentos de su adversario? Lejos de mí colocar en este número alguno de los apóstoles o de los santos antiguos; pero sí es desconcertante que entre los nuevos herejes surja uno que, por inexplicables razones, se declare, a la vez, apologista y enemigo de la concupiscencia y que, sin renunciar a la herejía pelagiana, se esfuerza en alabar con toda su alma la concupiscencia, que mata su alma si no la combate; y, si la combate con sincero corazón, arruina su dogma si omite el elogio.

10. Si hay en ti un adarme de sentido común, dime, por

coniuges, nec ipsi utique bono, sed malo bene utuntur. Proinde tota controversia non remansit (si tamen remansit aliqua), nisi utrum in eis qui continentiam Deo voverunt, bonum sit ista de qua disputamus concupiscentia carnis, an malum. Quod enim horum duorum repertum in his fuerit, hoc et in coniugibus apparebit: quoniam hoc illi bene utuntur, quo isti melius non utuntur. Collige itaque totas vires acuti tui cordis, ac liberae frontis, et aude respondere si potes, hoc bonum esse, cui, sicut libro superiore confessus es, «Apostolorum legio repugnavit»: mihi scilicet exprobrans, quod «tantas esse» dixerim «libidinis vires, ut ei nec Apostolorum legio repugnaverit»; cum potius pro causa mea faciat, quia ei malo quod tu bonum dicis, legio non qualiumcumque **[741]** sanctorum, sed ipsorum quoque repugnavit Apostolorum. Cui malo tantum licere posse, quis crederet, ut sibi laudatorem etiam de suis expugnatoribus provideret? Absit quidem, ut antiquorum aliquem vel Apostolorum, vel quorumque sanctorum: mirabiliter tamen, quia vel quemquam haereticorum novorum, qui simul utrumque se esse profiteatur inexplicabilibus modis, expugnatorem scilicet defensoremque libidinis; et conetur ostendere manens in haeresi Pelagiana, et ex animo se laudare quod ipsum eius animum nisi expugnetur occidit, et ex animo expugnare quod eius dogma nisi laudetur absumit.

10. Rogo, si est in vobis ullus sensus humanus, num potest et

[4] Cf. 3,2,65: PL 44,735.

favor: ¿Puede ser un mal el pecado y un bien el deseo de pecar? ¿Qué hace en la carne de los santos esta concupiscencia sino apetecer el pecado, y, al no consentir, se ejercitan, según confiesas, en «gloriosos combates»? Porque, al menos en los que profesan castidad, el deseo sólo de casarse es ya un mal. ¿Qué bien puede hacer la concupiscencia en un estado en el que nada bueno se puede esperar de sus apetencias? ¿Qué bien puede hacer la libido allí de la que nada bueno se puede librar? Y no se diga que en los casados no tiene, porque, si han llegado a la cumbre de la castidad conyugal, algún buen uso hacen de ella, aunque no por ella. Mas en el estado de santa virginidad y en los que guardan la virtud de la continencia, te pregunto: ¿Qué bien puede hacer? ¿Qué bien hace esta concupiscencia, tu favorita, cuando neceas, y enemiga, cuando razonas? ¿Qué bien hace en un estado donde nada bueno hace y nada bueno se puede hacer de ella? ¿Qué hace en aquellos en los que todo lo que por ella se codicia es malo? ¿Qué hace en los que velan y combaten contra ella, y si, sorprendidos durante el sueño, les roban el consentimiento, pero al despertar gimen y entre sollozos exclaman: *Cómo se ha llenado mi alma de ilusiones?* Porque los sentidos adormecidos son juguete de los sueños, y no sé cómo sucede que las personas más castas dan una especie de asentimiento a torpes acciones; y si el Altísimo nos las imputara, ¿quién podría ser casto?

11. ¿Cómo puedes decir que el mal es un bien, a no ser

malum esse peccatum, et bonum esse desiderare peccatum? Quid enim agit in carne sanctorum continentium ista concupiscentia, nisi peccandi desideria; quibus non consentientes «exercent», ut confiteris, «gloriosa certamina?» Neque enim saltem connubii desiderium in illa continentiae professione potest esse non malum. Quid ergo illic agit, ubi malum est quidquid agit; ac si ei consentiatur, et peragit? Quid ibi agit haec concupiscentia, ubi nihil boni concupiscitur ex illa? Quid ibi agit libido, ubi nihil boni libebit ex illa? Non importune in coniugatis esse dicatur: si enim summum culmen obtinent pudicitiae coniugalis, faciunt boni aliquid per illam, quamvis nihil faciant propter illam. In sanctis autem virginibus et continentibus quid agit, obsecro te; quid agit tua ista suscepta, cum desipis; adversaria, si sapis; quid agit, ubi nihil boni agit ipsa, nihil boni agitur de ipsa? Quid agit in eis, in quibus quidquid secundum ipsam concupiscitur, malum est? Quid agit in eis, quos contra se compellit vigilare atque pugnare; et si quando ab eis ullum vel in somnis furatur assensum, cum evigilaverint, gemere et inter gemitus dicere: *Quomodo impleta est anima mea illusionibus* (Ps 37,8)? Quia cum sopitos deludunt somnia sensus, nescio quomodo etiam castae animae in turpes labuntur assensus; quae si imputaret Altissimus, quis viveret castus?

11. Hoc ergo malum, quod non dicturus es bonum, nisi adversus

que tapones los oídos para no escuchar la trompetería de la verdad, mientras gritas que es bueno desear un mal, cosa que ni entre sordos te atreves a decir? ¿Por qué este mal no se extirpa de raíz de la carne de los que viven en santa continencia? ¿Por qué «todos los esfuerzos de su espíritu son impotentes a desterrarla»? Todo esto, dices, debiera desaparecer si es un mal. Y como ves no se apaga en las personas casadas, piensas que, represada en sus justos límites, es un bien. Ves también que no se extingue en los que no tienen necesidad de usar de ella y les es perjudicial. Porque, aun cuando, si no se consiente, no puede borrar a uno de la lista de los santos, sí disminuye en sus almas el deleite de las espirituales. De este deleite dice el Apóstol: *Me adelicio en la ley de Dios según el hombre interior.* Deleite que disminuye cuando el alma se ocupa no en dar satisfacción a la concupiscencia carnal de la voluptuosidad, sino en combatirla, y esos «gloriosos combates» no le permiten gozar de las delicias de la belleza inteligible.

Mas como en esta vida de miserias no hay peor enemigo que el orgullo, por eso la concupiscencia no desaparece totalmente de la carne de los que viven en santa continencia, para que mientras combaten contra ella advierta el alma el peligro y no se confíe en una seguridad engañosa hasta que la humana fragilidad llegue a plena perfección en la santidad, donde no existirá ya ni el temor a la concupiscencia ni la hinchazón de la soberbia. *Así el poder se perfecciona en la debilidad,* pues es

omnem veritatis tubam sic obsurdueris, ut clames bonum esse concupiscere malum, quod nec inter surdos dicere audebis: hoc, inquam, malum cur non exstirpatur de continentium carne sanctorum? Cur non «totum opere mentis aufertur?» Hoc enim dicis «fieri debuisse, si malum esset». Et quia non fit in coniugatis, ubi eius modus est necessarius, ideo putas bonum: cum videas, nec ibi fieri ubi modus eius nullus est necessarius, et in quantum inest nocet, etsi non ad perdendum de sorte sanctorum, si non ei consentiatur, tamen ad minuendam spiritualem delectationem sanctarum mentium; illam scilicet de qua dicit Apostolus: *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem* (Rom 7,22). Haec delecta-**[742]**tio profecto minuitur, quando etsi non ad explendam, certe ad oppugnandam carnalis concupiscentiam voluptatis, bellantis animus occupatur, et ita exercet gloriosa certamina, ut a delectatione intellegibilis pulchritudinis ipsis certaminibus avocetur. Sed quia in ista humana miseria peior hostis est cavenda superbia, ideo nimirum non penitus exstinguitur in carne continentium sanctorum ista concupiscentia, ut dum pugnatur adversus eam, periculorum suorum animus admoneatur, ne securus infletur; donec humana fragilitas ad tantam perfectionem perveniat sanitatis, ubi nulla putredo lasciviae, nullus tumor superbiae formidetur. Sic virtus in infirmitate perficitur (cf. 2 Cor 12,9): quia et

la flaqueza la que nos obliga a combatir. Cuanto mayor sea la facilidad en la victoria, menor es el esfuerzo en el combate. ¿Quién va a pelear contra sí mismo, si en su interior no encuentra resistencias? Y ¿qué es lo que en nosotros se resiste sino lo que necesita ser curado, para ser por completo libres? La debilidad es, pues, la única causa que nos obliga a entablar combate dentro de nosotros; y esta nuestra flaqueza es aviso para no ensoberbecernos. Por consiguiente, el poder que frena nuestro orgullo cuando podemos sentirnos soberbios, se perfecciona en la debilidad.

12. Por eso, la concupiscencia es un mal del que usan bien los casados; y las personas que viven en continencia hacen mejor en no usar. Y así, este mal, que existe en los cónyuges, para que hagan buen uso de él, y en los que observan continencia, para que hagan algo mejor al no usar, es un mal que permanece para reprimir su orgullo. Se condenan los excesos de la concupiscencia, pero sólo en el que no la frena; pero en sí y por sí es siempre condenable por sus apetencias, que es necesario combatir para que no se extralimite. No es verdad, pues, como dices, que importe poco a la inocencia promover la moderación de una cosa que es en sí perjudicial. Importa, y mucho, a la inocencia no consentir en el mal; y una cosa no deja de ser un mal porque sea un bien no consentir en él. ¿Qué mal podía existir si se consiente en las codicias de la carne, si son un bien, y en el acto conyugal, que nunca se realiza sin la presencia del mal pasional, y dar vida a un ser humano, obra de Dios?

pugnare infirmitatis est. Quanto enim quisque vincit facilius, tanto pugnat minus. In semetipso autem quis pugnaret, si nihil ex semetipso eidem repugnaret? Et quid nobis repugnat ex nobis, nisi quod adhuc curatur ut sanetur in nobis? Ergo in nobismetipsis sola est infirmitas causa pugnandi; et rursus infirmitas admonitio est non superbiendi. Proinde virtus qua hic, ubi superbiri potest, non superbiatur, in infirmitate perficitur.

12. Quamobrem hoc coniuges bene utuntur, quo continentes melius non utuntur. Malum igitur quo coniuges bene utuntur, et inest coniugibus quo bene utantur, inest et continentibus quo melius non utantur: ideo quippe inest, ut non extollantur. «Solis» ergo libidinis «excessibus accusatur», sed ille a quo non refrenatur: nam ipsa per se ipsam rectissime omnino suis ipsis motibus accusatur, quibus ne excedat obsistitur. Non itaque, ut dicis, «nihil ad innocentiam promovet modestia rei per ipsum genus nocentis». Promovet quippe ad innocentiam non consentire malo: nec ideo illud cui non consentitur, non est malum; immo propterea sine dubitatione malum est, quia non ei consentire bonum est. Quid enim mali faceret, qui bonae concupiscentiae consentiret; cum mali nihil faciat, etiam qui opere coniugali, non sine ipsius malo seminat hominem, qui est Dei opus bonum? Nec «confectricem seminum libidinem» dixeris.

Y no digas que es la concupiscencia creadora del semen apto para la generación, porque el que hace nacer al hombre de esta semilla es también creador de la semilla. Nos interesa saber ahora de dónde la saca. Porque el contagio de este mal es secreto, terrible; y no es de los hombres exentos de este mal de los que Dios crea el semen o los hombres; aunque se encuentren algunos que por la generación se encuentren exentos de la tara de este mal, lo han de estar también los que de ellos nacen.

13. Sobre el pudor conyugal dije, y no me arrepiento, las palabras que citas, a saber: «Cuando se nos hace ver que el pudor es un don de Dios, se nos enseña, si se carece de él, a quién debemos pedirlo»[5]. Se dan gracias a Dios no por el origen de la concupiscencia, como tú dices, cuya raíz viene del primer pecado del hombre, sino por la ayuda para su buen gobierno, como afirmas con verdad. Hablas de dos cosas: del gobierno y del origen. Damos gracias por el buen gobierno de la concupiscencia, vencemos sus resistencias. Todo lo que se resiste a ser gobernado por una voluntad buena no es un bien. Y ¿quién puede negar sea un mal, a no ser alguien que esté huérfano de buena voluntad, y considera un mal lo que contraría sus deseos?

Ille quippe creat hominis semen, qui hominem ex semine: sed unde, interest. Quia mali huius occulta sunt et dira contagia: nec ex his hominibus qui malo carent, Deus vel semen vel homines creat; etiam si quidam ab eiusdem mali noxa regeneratione soluti sunt, sicut solvendi sunt qui inde nascuntur.

13. Dixi sane, nec paenitet, de pudicitia coniugali, quae mea verba posuisti, «quia cum dona Dei esse ista monstrantur, a quo petenda sunt discitur, si non habentur; et cui agendae gratiae, si habentur». Aguntur enim gratiae «non de origine», ut dicis, «concupiscentiae», cuius origo est primum malum hominis; «sed de regimine», quod verum dicis. Utrumque enim dicis, «vel regimine vel origine». Ideo autem aguntur gratiae de regimine concupiscen **[743]** tiae, quia repugnans vincitur. Quod autem repugnat voluntati bonae, non est bonum; immo malum esse quis neget, nisi qui non habet voluntatis bonum, cui quod repugnat, fateatur malum?

[5] *De nupt. et conc.* 1,3,3: CSEL 42,214; PL 44,415.

CAPITULO III

Virtudes de los paganos

14. Citas, entre otros pasajes de mi libro, uno donde declaro que la castidad conyugal es un don de Dios, y lo confirmo con un texto del Apóstol. No quise silenciar una cuestión que me salía al paso, y es la de saber qué debemos pensar de la castidad de algunos impíos para con sus esposas [6]. Vosotros no queréis que las virtudes que nos hacen vivir en rectitud y justicia sean dones de Dios, y las atribuís no a la gracia divina, sino a la naturaleza y voluntad humanas, y aducís como argumento que estas virtudes se encuentran entre infieles; y así os afanáis por anular mi sentencia cuando afirmo que «nadie puede llevar una vida honesta sin la fe en Jesucristo nuestro Señor, único mediador entre Dios y los hombres»; y, en consecuencia, os declaráis enemigos de esta gracia.

Sin ir más lejos, y, si me equivoco, corrígeme, afirmé que no se puede llamar casto un esposo que no guarda fidelidad a su mujer por el Dios verdadero. Y para probar esta afirmación aduje, después estas palabras, para mí un argumento de peso: «Si la castidad —dije— es una virtud contraria al vicio de la impureza, y todas las virtudes, incluso las que se ejercitan por el cuerpo, residen en el alma, ¿cómo, con verdad, se puede afirmar que un cuerpo es casto cuando el alma fornica lejos de Dios?» [7]

Caput III.—14. Interponis alia de libro meo, ubi cum dixissem donum Dei pudicitiam esse coniugalem, et hoc Apostolo teste docuissem; occurrentem deinde quaestionem tacitus nolui praeterire, quid dicendum sit, cum videntur etiam nonnulli impii pudice cum coniugibus vivere. «Soletis», enim, «negantes Dei dona esse virtutes quibus recte vivitur, et eas naturae voluntatique humanae, non gratiae Dei tribuentes, hoc uti argumento, quod eas nonnumquam habeant infideles»: ita conantes evacuare quod dicimus, neminem recte vivere, nisi ex fide per Iesum Christum Dominum nostrum, unum Dei et hominum mediatorem; ubi vos eius adversarios apertissime profitemini. Denique longe non eamus: si forte fallor, ad ista responde. Ego dixi: «pudicum non veraciter dici, qui non propter Deum verum fidem connubii servat uxori». Unde autem id ostenderem, paulo post adhibui, quod mihi visum est grande documentum. «Cum enim virtus sit», inquam, «pudicitia, cui vitium contrarium est impudicitia, omnesque virtutes etiam quae per corpus operantur, in animo habitent; quomodo vera ratione pudicum corpus asseritur, quando a vero Deo ipse animus fornicatur?» Deinde ne quisquam ves-

[6] *De nupt. et conc.* 1,3,4: CSEL 42,214; PL 44,416.
[7] *De nupt. et conc.* 1,4,5: ibid.

Y acto seguido, para que ninguno de vosotros pueda negar que el alma de los infieles sea fornicadora, cité un texto de las Escrituras en el que se lee: *Sí, los que se alejan de ti perecerán; aniquilarás a todos los que te son fornicadores.* Y tú, que te tomas el trabajo de refutar en mis escritos los pasajes que te parecen más vinculantes e ingeniosos, ¿por qué silencias este testimonio, como si me pareciese a mí falto de peso y sin punta? Piensa cuál de estas dos cosas vas a negar. Sin dudarlo un instante, confiesas que la castidad conyugal es una virtud, y no niegas que todas las virtudes, incluso las que dependen del cuerpo, habitan en el alma. Sólo el que abiertamente se declare enemigo de las Sagradas Escrituras puede negar que un alma infiel sea ante Dios un alma fornicadora. De estas premisas se deduce, en resumen, o que pueden existir verdaderas virtudes en un alma adúltera, y ves es un absurdo de marca, o que la castidad verdadera no puede existir en el alma de un infiel, aunque sé que, cuando digo esto, finges hacer oídos de mercader [8]. No alabo el don, como me calumnias, y condeno la naturaleza. No sería receptiva de los dones de Dios si no fuera la naturaleza humana buena, porque los mismos vicios que vemos son testimonio de su bondad. De hecho, ¿por qué nos desagradan los vicios sino porque disminuyen o destruyen lo que en la naturaleza humana nos adelicia?

15. Si Dios ayuda al hombre, no es sólo para que «alcan-

trum negaret animum infidelium fornicari, adhibui testimonium de Scriptura sancta, ubi legitur: *Ecce enim qui longe se faciunt a te, peribunt; perdidisti omnem qui fornicatur abs te* (Ps 72,27). Sed tu qui «mea», sicut dicis, «quae mihi videntur acuta persequeris», hoc totum tanquam mihi obtusum visum fuerit praeteristi. Vide ergo quid horum negandum arbitreris. Virtutem esse pudicitiam coniugalem, promptissime confiteris: omnes virtutes etiam quae per corpus operantur, in animo habitare non negas. Porro infidelis animum fornicari a Deo ille potest negare, qui se palam sanctarum Scripturarum adversarium profitetur. Ex quibus omnibus haec summa conficitur, ut aut in animo fornicante pudicitia vera esse possit; quod cernis quam sit absurdum: aut in animo infidelis pudicitia vera esse non possit; quamvis hoc cum assererem, te finxeris surdum. Non igitur, ut calumniaris, «studio vituperandi substantiam, dona collaudo». Non enim divinorum capax esset, nisi bona esset humana substantia, cui vitia quoque ipsa bonitatis perhibent testimonium naturalis. Quid enim aliud in vitio recte displicet, nisi quia detrahit vel minuit quod in natura placet?

15. Cum ergo divinitus adiuvatur homo, non tantum «ad capes-

[8] Ya antes de la controversia con Juliano trata Agustín de las virtudes de los paganos. En su carta 138,17 (PL 33,533) (a.412) habla con elogio de las *virtudes civiles* de los romanos. En *De civitate Dei* (10,1), su juicio es más severo. Cf. J. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach dem hl. Augustinus* (Freiburg in Br. 1871). No es cierto ignore Agustín la acción de Dios en las almas. Cf. J. Wang-Ang-Tche, *Saint Augustin et les vertus des païens* (París 1938).

ce la perfección», como dices; dando a entender que el hombre puede iniciar el camino de la santidad y que la gracia nos hace alcanzar la perfección. La verdad la expresa el Apóstol: *El que inició en vosotros la obra buena la llevará a perfección* [9]. Tú pretendes que el hombre se ve estimulado al bien «por la generosidad de su corazón», y esto es querer que uno se gloríe no en el Señor, sino en su propio albedrío, y así primero da el hombre, luego el Señor le recompensa. De esta manera, *la gracia ya no es gracia,* pues no se da de balde.

Sostienes que es «la bondad de la naturaleza la que es merecedora del don de la gracia». Esto es muy agradable al oído, si lo entiendes de la naturaleza humana; porque la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor, no se da a las piedras ni a los árboles o a los animales, sino al hombre, que recibe esta gracia por ser imagen de Dios, y no porque la buena voluntad del hombre preceda al don de la gracia, ni porque el hombre sea el primero en el dar para merecer recompensa, porque entonces la gracia ya no sería gracia, sino paga de una deuda.

¿Cómo has podido creer, según tu manera de pensar, que yo llamaba dones del cielo a lo que es efecto de la voluntad humana, como si el querer del hombre pudiera moverse al bien sin la gracia de Dios, y los efectos de este querer fueran recompensa debida otorgada por el Señor? ¿Olvidas lo que tantas veces, con la Escritura, he dicho contra vosotros, que es Dios el que

sendam perfectionem adiuvatur», quod ipse posuisti, utique volens intellegi cum per se incipere sine gratia, quod perficit gratia: sed potius quod Apostolus loquitur, ut qui in vobis opus bonum **[744]** coepit, perficiat usque in finem (cf. Phil 1,6). In quo enim vis «hominem», sicut loqueris, «ad aliquid laudabile generosi cordis stimulis incitari», in hoc eum non vis in Domino, sed in libero arbitrio gloriari: ac sic priorem dare, ut retribuatur illi; eoque modo gratia iam non sit gratia (cf. Rom 11,35.6), quia non est gratuita. «Bonam» dicis «hominum naturam, quae talis gratiae opitulationem meretur». Quod gratanter audirem, si hoc propterea quia rationalis natura est diceres: neque enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur: sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam; non tamen ut eius bona voluntas possit praecedere praeter gratiam, ne vel ipsam prior det, ut retribuatur illi, ac sic gratia iam non sit gratia, dum non datur gratuita, sed redditur debita. Quid est ergo, quod secundum modum vestrum, «effectum voluntatis humanae dona caelestia me» credideras «nuncupasse»; tanquam voluntas hominis sine Dei gratia moveretur ad bonum, ut ei debitus a Deo retribueretur effectus? Itane oblitus fueras, nos cum

[9] Contra el error de los pelagianos escribe Agustín: *De gratia et libero arbitrio* (a.426-427): PL 44,881-914; *De correptione et gratia* (a.426-427): PL 44,815-958; *De praedestinatione sanctorum* (a.428-429): PL 44,959-1048; *De dono perseverantiae* (a.428-429). Permita el lector le remita a mi obra *Gratia christiana* (Matriti 1964) p.185-191.

prepara la voluntad y el que obra en nosotros el querer? ¡Oh ingratos a la gracia de Dios! ¡Oh enemigos de la gracia de Cristo y sólo de nombre cristianos! ¿Acaso no ora la Iglesia por sus enemigos? Por favor, ¿qué es lo que pide? Si lo que implora es salario debido a la buena voluntad, ¿qué pide para ellos sino un gran castigo? Porque entonces las oraciones de la Iglesia serían no a su favor, sino contra ellos. Pero ora por ellos no porque de ellos proceda la buena voluntad, pues *es Dios el que prepara la voluntad;* él es, como dice el Apóstol, *el que obra el querer y el hacer* [10].

16. Pero vosotros, encarnizados enemigos de la gracia de Dios, nos oponéis ejemplos de impíos que, como decís, «alejados de la fe y esclavos de los ídolos, abundan en virtudes que no se deben al socorro de la gracia, sino al bien de su naturaleza, y, contando sólo con las fuerzas de su libre albedrío, son, con frecuencia, compasivos, modestos, castos y sobrios». Al decir esto, robas a la gracia lo que antes le atribuías, es decir, el efecto de la buena voluntad. No dices que ansían ser compasivos, modestos, castos, sobrios, y aún no lo son, porque no han recibido la gracia, y con ella el efecto de esta buena voluntad; pero si tuvieran voluntad de ser buenos y lo son, encontraríamos en ellos la voluntad y el efecto de su querer. Y entonces, ¿qué reservas a la gracia, si los paganos, según tú, «abundan en virtudes»?

Scriptura dicere contra vos: *Praeparatur voluntas a Domino* (Prov 8,35 sec. LXX); vel quod in nobis Deus operetur et velle? O ingrati gratiae Dei! o inimici gratiae Christi, et solo vocabulo christiani! Nonne pro inimicis suis orat Ecclesia? Quid orat, obsecro? si ut eis suae voluntatis retribuatur pretium, quid eis orat, nisi grande supplicium? Quod iam contra eos est, non pro eis; orat autem pro eis: non ergo quia est illis voluntas bona, sed ut convertatur in bonam voluntas mala: quoniam *praeparatur voluntas a Domino;* et: *Deus est enim,* ut ait Apostolus, *qui operatur in vobis et velle* (Phil 2,13).

16. Sed acerbissimi gratiae huius inimici exempla nobis opponitis impiorum, quos dicitis «alienos a fide abundare virtutibus, in quibus sine adiutorio gratiae, solum est naturae bonum, licet superstitionibus mancipatum, qui solis libertatis ingenitae viribus, et misericordes crebro, et modesti, et casti inveniuntur, et sobrii». Haec dicens ecce iam et illud quod gratiae Dei tribueras, abstulisti, ipsum scilicet voluntatis effectum. Non enim aisti, velle eos esse misericordes, modestos, et castos, et sobrios, et ideo non esse, quod nondum per gratiam fuerint consecuti bonae huius voluntatis effectum: sed si et esse voluerunt et sunt, iam in eis voluntatem et effectum voluntatis invenimus; quid remansit quod gratiae reservemus in tam evidentibus, quibus dixisti eos abun-

[10] Ibid. La interioridad agustiniana de la gracia es arma eficaz contra la extrinsecidad de Juliano. Dios actúa con su gracia en nuestro querer y es luz, vida y amor. Cf. *De pecc. mer. et rem.* 1,9,10: PL 44,115; *Conf.* 4,12,19: PL 32,701.

¡Cuánto más acertado sería, si te deleita alabar las virtudes de los impíos, sin escuchar la voz de la Escritura, que grita: *El que dice al impío que es justo, será maldito en su pueblo y odioso a todas las naciones;* cuánto más acertado, repito, sería confesar que sus virtudes son dones de Dios, que él reparte a los hombres según le place en sus juicios insondables, siempre justos! Y así vemos que unos nacen memos o dotados de inteligencia tarda y plomiza para entender; desmemoriados otros; aquéllos, por el contrario, dotados de agudo ingenio o fácil memoria, y otros, adornados con ambos dones, unen, a una agudeza intelectual nada común, una memoria tenaz, y son capaces de retener en los silos de su memoria lo que han aprendido; algunos son de un natural tranquilo, mientras el que está a su lado se enciende en ira por un quítame allá esas pajas; otros guardan, entre estos dos extremos, un justo medio, y no se dejan arrebatar por un deseo de venganza. Existen eunucos de nacimiento, otros fríos y sin ardor para el acto conyugal; los hay lascivos, que apenas pueden contener su fuego; otros guardan, entre ambos excesos, un cierto equilibrio. Los hay muy tímidos y los hay muy audaces; unos son optimistas, tristes otros, y muchos, en fin, ni melancólicos ni alegres.

Los galenos no dudan en atribuirlo a cualidades temperamentales de los cuerpos. Mas, aunque esto se pudiera probar y no existiese sobre esta cuestión duda alguna, ¿es alguien creador de su propio cuerpo y se debe atribuir a su voluntad el mal físico que experimenta en mayor o menor grado? Porque en esta vida nadie se puede sustraer a estos males bajo ningún pretexto o esfuerzo. Sin embargo, por grandes o insignificantes que sean estos males, nadie puede decir a un Dios justo, bueno y todopoderoso: *¿Por qué me hiciste así?* Y del pesado yugo que oprime a los hijos de Adán, nadie nos puede librar sino el segundo Adán. ¡Cuánto mejor harías en atribuir las virtudes que en los impíos supones a la misericordia divina y no a la voluntad humana! Beneficio que estos impíos desconocen hasta que, si son del número de los predestinados, reciban el Espíritu que viene de Dios y les haga conocer los dones que Dios les otorgó.

17. ¡Lejos de mí creer que existe en alguien una virtud verdadera si no es justo! Y nadie se puede considerar justo si no vive de fe, porque *el justo vive de fe.* ¿Quién que se precie de cristiano, excepción hecha de los pelagianos, y entre ellos, quizás, tú solo, dirá que es justo un infiel, que es justo un impío, que es justo un esclavo del diablo? Y esto aunque sea un Fabricio, un Fabio, un Escipión, un Régulo, con cuyos nombres piensas poder aterrorizarme, como si hablásemos en una asamblea del antiguo Senado romano [11]. Y en esta causa, aunque invoques la escuela de Pitágoras o de Platón, en las que hay varones doctísimos y sabios insignes que descuellan por su filosofía sublime entre todos, y que no llamaban verdaderas virtudes sino a las que están impresas, en cierto modo, en la mente humana por una forma eterna e inmutable sustancia que es Dios. Pues bien, aun entonces me levantaré contra ti, y con toda la fuerza que me da el que nos llamó gritaré con la libertad que

dare virtutibus? Quanto satius, si te impios ita laudare delectat, ut non audiens dicentem Scripturam: *Qui dicit impium iustum esse, maledictus erit in populo, et odibilis in gentibus* (Prov 24,24); etiam virtutibus veris eos praedices abundare: quanto, inquam, satius haec ipsa in eis dona Dei esse fatereris, sub cuius occulto iudicio, nec iniusto, alii fatui, alii tardissimi **[745]** ingenii et ad intellegendum quodam modo plumbei, alii obliviosi, alii acuti memoresve nascuntur, alii utroque munere praediti, et acute intellegentes et tenacissimae memoriae thesauro cognita recondentes; alii natura lenes, alii levissimis causis ira facillima ardentes, alii ad vindictae cupiditatem inter utrosque mediocres; alii spadones, alii in concubitu ita frigidi ut vix omnino moveantur, alii libidinosissimi ut vix omnino teneantur, alii inter utrosque et moveri faciles et teneri; alii timidissimi, alii audacissimi, alii neutrum; alii hilares, alii tristes, alii ad nihil horum proclives: nec eorum quae commemoravi aliquid instituto ac proposito, sed natura; unde medici audent ista tribuere temperationibus corporum? Quod etsi probari, vel nulla existente, vel omni finita quaestione potuisset; numquid sibi quisque corpus condidit, et hoc eius tribuendum est voluntati, quod mala ista naturalia magis minusve perpetitur? Nam prorsus ea non perpeti cum hic vivitur, nullo modo, nulla ratione quisquam potest. Nec tamen sive maximis, sive minimis urgeatur, fas est ut dicat ei qui se finxit, quamvis omnipotenti, iusto, et bono: *Quare sic me fecisti* (Is 45,9; Rom 9,20)? Et de iugo gravi quod est supra filios primi Adam (cf. Eccli 40,1), nemo liberat nisi secundus Adam. Quanto ergo tolerabilius illas, quas dicis in impiis esse virtutes, divino muneri potius, quam eorum tribueres tantummodo voluntati: licet ipsi hoc nesciant, donec si ex illo sunt praedestinatorum numero accipiant spiritum qui ex Deo est, ut sciant quae a Deo donata sunt eis (cf. 1 Cor 2,12)?

17. Sed absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide: *Iustus* enim *ex fide vivit* (Rom 1,17). Quis porro eorum qui se christianos haberi volunt, nisi soli Pelagiani, aut in ipsis etiam forte tu solus, iustum dixerit infidelem, iustum dixerit impium, iustum dixerit diabolo mancipatum?; sit licet ille Fabricius, sit licet Fabius, sit licet Scipio, sit licet Regulus, quorum me nominibus, tanquam in antiqua Romana curia loqueremur, putasti esse terrendum. Verum tu in hac causa etsi ad scholam Pythagorae provoces vel Platonis, ubi eruditissimi atque doctissimi viri multo excellentiore ceteris philosophia nobilitati veras virtutes non esse dicebant, nisi quae menti quodam modo imprimuntur a forma illius aeternae im-

[11] Cf. *De civ. Dei* 19,25: «*Virtutes... nisi ad Deum retulerit... vitia sunt potius quam virtutes*» (PL 41,656).

me infunde la religión: «Ni en éstos existe verdadera justicia, porque el justo vive de fe. *Y la fe entra por la audición, y la audición por la palabra de Cristo, porque el fin de la ley es Cristo, para justificación de todo creyente».* ¿Cómo pueden ser verdaderamente justos, si tienen por vileza la humildad del verdadero justo? Se acercan a Dios por el conocimiento y se alejan de él por la soberbia, porque, *habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se ofuscaron en vanos razonamientos; y, jactándose de su sabiduría, se hicieron necios.* ¿Cómo pueden ser verdaderamente justos, si en ellos no hay verdadera sabiduría? Y, si les concedemos sabiduría, no hay por qué negarles la entrada en el reino, del que está escrito: *El deseo de la sabiduría conduce al reino.* En consecuencia, Cristo habría muerto en vano si los hombres sin fe en Cristo pueden adquirir la fe verdadera, la verdadera virtud, la verdadera justicia, la verdadera sabiduría. Y así como de la ley dice, con toda verdad, el Apóstol: *Si por la ley la justificación, entonces Cristo hubiera muerto en vano.* Y lo mismo, con toda verdad, se podía decir: «Si la justicia viene de la naturaleza y de la voluntad, Cristo murió en vano; si una justicia cualquiera viene por la enseñanza de los hombres, entonces Cristo murió en vano.

Sin embargo, sólo de Cristo viene la verdadera justicia, y, por la justicia, el reino de Dios. Dios sería —pensarlo ya es un absurdo— injusto si en su reino no fuera admitido el verdadero

mutabilisque substantiae, quod est Deus; etiam illic adversus te, quantum donat qui nos vocavit, pietatis libertate clamabo: Nec in istis est vera iustitia. *Iustus ex fide vivit. Fides ex auditu, auditus* **[746]** *autem per verbum Christi: finis legis Christus ad iustitiam omni credenti* (Rom 10, 17.4). Quomodo sunt vere iusti, quibus vilis est humilitas veri iusti? Quo enim propinquaverunt intellegentia, inde superbia recesserunt: *quia cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* (ib., 1,21-22). Quomodo est in eis vera iustitia, in quibus non est vera sapientia? Quam si eis tribuerimus, nihil erit causae cur non eos ad illud regnum pervenire dicamus, de quo scriptum est: *Concupiscentia sapientiae deducit ad regnum* (Sap 6,21). Ac per hoc Christus gratis mortuus est, si homines sine fide Christi ad fidem veram, ad virtutem veram, ad iustitiam veram, ad sapientiam veram, quacumque realia, quacumque ratione perveniunt. Prorsus sicut de lege verissime ait Apostolus: *Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est* (Gal 2,21): ita verissime dicitur, Si per naturam voluntatemque iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Si per doctrinas hominum qualiscumque iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Per quod enim est vera iustitia, per hoc etiam regnum Dei. Deus namque ipse, quod absit, erit iniustus, si ad eius regnum verus non

justo; reino que consiste en la justicia, como dice San Pablo a los romanos: *El reino de Dios no consiste en comer y beber, sino en la justicia, en la paz, en el gozo.* Y si los impíos no tienen verdadera justicia, tampoco las restantes virtudes, que son sus compañeras y amigas; y, si tienen algunas, no son verdaderas virtudes, porque, al no referir a Dios, su verdadero autor, estos dones, los malos hacen mal uso de ella y se hacen impíos e injustos. Por eso, ni la continencia ni la castidad son, en los impíos, verdaderas virtudes.

18. Tan mal comprendes esta sentencia del Apóstol: *El que lucha en el circo se abstiene de todo,* que la gran virtud de la continencia, de la que está escrito que nadie puede ser casto si Dios no se lo otorga, tú quieres lo sean mujeres de vida airada y licenciosa y sujetos de mala fama. Los atletas, cuando se preparan para combatir en el circo, viven en gran continencia, y esto para alcanzar una corona corruptible; pero no se abstienen de un vano deseo de vencer. Y este vano deseo de gloria es malo, porque es vano; y triunfa en ellos de toda otra pasión, y por eso se llaman continentes. Con todo, le haces a los Escipiones una gravísima afrenta, porque la continencia, que con tanto lirismo ensalzas en ellos, la atribuyes también a los histriones. No has comprendido la intención del Apóstol. Para exhortar a la práctica de la virtud a los hombres, les propone un ejemplo sacado de una pasión viciosa de los mortales; como cuando la Escritura, para encender a los hombres en amor a la sabiduría,

admittitur iustus: cum et ipsum eius regnum iustitia sit, quemadmodum scriptum est: *Non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia, et pax, et gaudium* (Rom 14,17). Porro si veram iustitiam non habent impii; profecto nec alias virtutes comites eius et socias, si quas habent, veras habent [quia cum non ad suum referuntur auctorem dona Dei, hoc ipso mali his utentes efficiuntur iniusti]: ac per hoc nec continentia sive pudicitia vera virtus est impiorum.

18. Tu vero tam male accipis quod ait Apostolus: *Nam qui in agone contendit, ab omnibus continens est* (1 Cor 9,25); ut continentiam, tam magnam virtutem, de qua scriptum est, quod nemo esse potest continens nisi Deus det (cf. Sap 8,21); etiam choraulas et huiusmodi turpes infamesque personas habere contendas. Hi enim quando in agone decertant, ab omnibus continent, ut corruptibilem coronam accipiant: a cuius tamen vana cupiditate non continent. Haec enim cupiditas vana ac per hoc prava, vincit in eis et frenat alias pravas cupiditates: propter quod dicti sunt continentes. Sed ut gravissimam faceres iniuriam Scipionibus, continentiam quam in eis tanto eloquio praedicasti, dedisti et histrionibus: ignorans Apostolum, cum exhortaretur homines ad virtutem, sic exemplum de vitiosa hominum affectione sum**[747]**psisse, quemadmodum alio loco Scriptura, cum ad amorem sapientiae homines hortaretur, quaeren-

dice se ha de buscar como la plata. ¿Vamos por eso a decir que la Escritura elogia la avaricia? Mas conocemos bien a qué trabajos se someten con paciencia los amadores del dinero y de cuántos placeres se privan los avaros para aumentar sus tesoros o por el temor de verlos disminuir; y con cuánta sagacidad persiguen las ganancias, con qué astucia evitan los daños; cómo temen, con frecuencia, apoderarse de lo ajeno, y, a veces, no reclaman lo que les ha sido robado para no perder más en juicio al reclamar lo suyo. Con razón nos avisa la Escritura amar con este ardor la sabiduría, desear con avidez atesorarla para nosotros, acrecentarla sin cesar, a no perder nada y soportar por ella trabajos, penas, incomodidades; a reprimir las pasiones, prever el futuro, guardar castidad y cultivar la beneficencia. Cuando esto hacemos, practicamos las virtudes verdaderas, porque todas nuestras acciones tienen un fin justo y honesto; es decir, conforme a nuestra naturaleza, para nuestra salvación y felicidad verdadera.

19. No me parece absurda la definición de los que dicen que «virtud es un hábito del alma conforme a la condición de nuestra naturaleza y a la razón» [12]. Es verdad lo que dicen, pero ignoraban lo que era conveniente a la naturaleza humana para hacerla libre y feliz. Los hombres no podrían desear instintivamente la felicidad inmortal si no pudieran serlo. Mas este bien supremo nadie lo puede otorgar sino Jesucristo, y éste crucificado; su muerte triunfó de la muerte y su sangre sana las heridas de nuestra naturaleza. *El justo vive de fe.*

Por esta fe se vive con prudencia, fortaleza, templanza, justicia, y todas las virtudes son verdaderas, y la vida del justo es conforme a las reglas del derecho y de la sabiduría. En consecuencia, si las virtudes que existen en los hombres no pueden hacerles llegar a la felicidad verdadera, dicha eterna que nos promete la fe verdadera en Cristo, es que estas virtudes no son verdaderas virtudes. ¿Te place llamar virtudes verdaderas las del avaro, que le hacen escoger con prudencia los medios para enriquecerse; soportar con fortaleza las pruebas más duras y crueles para aumentar sus ganancias; abstenerse con templanza y sobriedad de las apetencias de un vivir regalado y voluptuoso; respetar los bienes ajenos y no reclamar a veces lo que parece pertenecerle en justicia para no gastar más en pleitos y tribunales? Cuando se actúa con prudencia, fortaleza, templanza y justicia, las cuatro virtudes actúan a un mismo ritmo, y, según tú, son verdaderas virtudes, porque entiendes que para conocer si son verdaderas se han de pesar las acciones, no las intenciones. Y, para no dar la sensación de calumniarte, voy a citar tus mismas palabras. «Todas las virtudes —dices— tienen su origen en el alma racional, y la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, afecciones todas por las que somos buenos, estéril o fructuosamente habitan, como en su sujeto, en nuestra mente. Y, aunque el vigor de estas afecciones existan naturalmente en todos los hombres, no en todos tienden al mismo fin; sino que,

dam dixit esse sicut pecuniam (cf. Prov 2,4). Numquid propterea sancta Scriptura dicenda est laudasse avaritiam? Sed quia notum est, amatores pecuniae quantis patienter laboribus doloribusque subdantur, a quantis se contineant voluptatibus, sive cupiditate augendi pecuniam, sive timore minuendi, quanta lucrum sagacitate sectentur, et prudenter damna devitent, quam timeant plerumque aliena diripere, et aliquando sua sibi ablata contemnant, ne repetendo et litigando plus perdant: recte admoniti sumus sic amare sapientiam, ut eam nobis thezaurizare avidissime cupiamus, atque ut nobis magis magisque acquiratur, nec aliqua ex parte minuatur, et perferamus molestias, et libidines refrenemus, et prospiciamus in posterum, et innocentiam beneficentiamque servemus. Quod cum facimus, ideo veras virtutes habemus, quia verum est propter quod facimus, id est, hoc naturae nostrae consentaneum est ad salutem et veram felicitatem.

19. Non enim absurde virtus definita est ab eis qui dixerunt: «Virtus est animi habitus, *naturae modo atque rationi consentaneus*». Verum dixerunt, sed quid sit consentaneum liberandae ac beatificandae naturae mortalium nescierunt. Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus. Sed hoc summum bonum praestari hominibus non potest, nisi per Christum et hunc crucifixum, cuius morte mors vincitur, cuius vulneribus natura nostra sanatur. Ideo iustus ex fide Christi vivit. Ex hac enim fide prudenter, fortiter, temperanter, et iuste, ac per hoc his omnibus veris virtutibus recte sapienterque vivit, quia fideliter vivit. Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides quae in Christo est vera promittit, nihil prosunt homini virtutes; nullo modo verae possunt esse virtutes. An placet tibi ut veras virtutes avarorum esse dicamus, cum lucrorum vias prudenter excogitant, cum pro acquirenda pecunia saeva atque aspera multa fortiter tolerant, cum varias cupiditates quibus sumptuose vivitur, temperanter sobrieque castigant, cum abstinent ab alieno, et de suo saepe amissa contemnunt, quod videtur ad iustitiam pertinere, ne iurgiis et iudiciis plura consumant? Cum enim agitur aliquid prudenter, fortiter, temperanter, et iuste, omnibus quattuor virtutibus agitur, quae secundum tuam disputationem verae virtutes sunt, si ad cognoscendum utrum verae sint, hoc tautummodo intuendum quod agitur, nec causa quaerenda est cur agatur: unde ne tibi videar calumniari, ipsa tua verba iam ponam. «Cunctarum», inquis, «origo virtutum in rationabili animo sita est, et affectus omnes per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus, in subiecto sunt mentis nostrae, prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus **[748]** naturaliter», inquis, «non tamen ad unum finem in om-

[12] CICERÓN, *De inventione rethorica* 1.2,53; *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia* (Mannhemii 1783) t.1 p.187.

según el dictamen de la voluntad, a la cual obedecen, se dirigen hacia las cosas eternas o temporales. En consecuencia, lo que las distingue unas de otras no es lo que son en sí mismas ni lo que hacen, sino sólo lo que merecen. Conservan su nombre y nada de lo que son pueden perder. La única merma a que están expuestas es la grandeza o mezquindad de la recompensa que esperan».

La verdad, no sé dónde aprendiste estas consas; pero pienso has de ver que la consecuencia de todo lo que has dicho es que se deben considerar verdaderas virtudes: la prudencia de los avaros, que los lleva a no desperdiciar las más pequeñas ganancias; la justicia de los avaros, que, por temor a pérdidas ingentes, prefieren no hacer caso de las mermas que sufren en sus propios bienes ni apetecen lo ajeno; la templanza de los avaros, que reprimen toda inclinación a la sensualidad, porque es derrochona, y se contentan con lo estrictamente necesario en comida y vestido; la fortaleza de los avaros, que, como canta Horacio, «para evitar la pobreza, huyen a través de los mares, acantilados y fuegos» [13]. Y alguno he conocido que en la invasión de los bárbaros no pudo ser forzado, ni con refinados tormentos, a revelar dónde tenía enterrados sus tesoros. Todas estas virtudes, con fines torpes e impuros, no pueden ser verdaderas virtudes, y a ti te parecen tan bellas y verdaderas que «conservan siempre su nombre, sin perder nunca ni un adarme de lo que son, y la única merma a que están expuestas es la grandeza o pequeñez de la recompensa». Es decir, gozar de los

nibus properat: sed pro iudicio voluntatis, cuius nutui serviunt, aut ad aeterna, aut ad temporalia diriguntur. Quod cum fit, non in eo quod sunt, non in eo quod agunt, sed in eo solo variant quod merentur. Nec nominis sui igitur», inquis, «possunt, nec generis sustinere dispendium, sed solius quod appetiverunt praemii aut amplitudine ditantur, aut exilitate frustrantur». Haec ubi didiceris, nescio; iam tamen cernis, et arbitror, consequens esse ut vera sit virtus, avarorum prudentia, qua excogitant genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu facilius sua nonnunquam contemnunt, quam usurpant aliquid alienum; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum, soloque necessario victu tegumentoque contenti sunt; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius,

«Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes».

qua denique cognovimus quosdam irruptione barbarica, ad ea prodenda quae habebant, nullis hostium tormentis potuisse compelli. Ergo virtutes istae tali fine turpes atque deformes, et ideo nullo modo germanae veraeque virtutes, tibi tamen ita verae videntur et pulchrae, «ut nec nominis sui possint, nec generis sustinere dispendium, sed solius quod appetive-

[13] HORACIO, *Epist.* 1,1 v.46.

bienes de la tierra, no de las recompensas del cielo. Y en tu sentir será también verdadera justicia la de Catilina, pues se granjeó amigos a los que hizo participar de sus heredades y protegió con celo. Y su fortaleza sería verdadera, pues soportó el frío, el hambre, la sed; y verdadera su paciencia, pues fue paciente sobre toda ponderación en el hambre, en el frío, en las vigilias [14]. ¿Quién así puede pensar sin haber perdido el juicio?

20. Hombre erudito como eres, te engaña la semejanza de la virtud con el vicio por su cercanía y aparente afinidad, pero en realidad están tan distantes como lo está el vicio de la virtud. La constancia es, sin duda, una virtud; la inconstancia, su polo opuesto; sin embargo, hay un vicio, la terquedad, que tiene cierto parecido con la constancia. ¡Ojalá carezcas de este vicio cuando reconozcas la verdad de esto que digo! Lo malo es que piensas amar la constancia cuando con pertinacia defiendes el error y permaneces en él. Hay vicios que son palmariamente opuestos a las virtudes, como lo es la temeridad a la prudencia; pero hay especies de vicios que son capaces de engañar por sus apariencias de verdad, como lo es, en relación con la prudencia, no la temeridad o la imprudencia, sino la astucia, y, sin embargo, es un vicio, aunque en las Sagradas Escrituras tiene a veces buen sentido, como cuando se dice: *Sed astutos como la serpiente;* pero otras veces se toma en mal sentido, como cuando leemos: *La serpiente era el más astuto de todos los animales.* No siempre es fácil encontrar palabras para designar los vicios

runt praemii exilitate frustrentur», id est, terrenorum commodorum fructu, non caelestium praemiorum. Nec aliud erit quam vera iustitia Catilinae, comprehendere multos amicitia, tueri obsequio, cum omnibus communicare quod habebat: et fortitudo vera erit eius, quod frigus, famem, sitim ferre poterat: et vera patientia, quod patiens erat inediae, algoris, vigiliae, supra quam cuiquam credibile est. Quis haec sapiat, nisi desipiat?

20. Sed videlicet homo eruditus eorum vitiorum veri similitudine falleris, quae finitima videntur et propinqua virtutibus, cum absint ab eis quam longe absunt a virtutibus vitia. Nam sicut constantia est virtus, cui contraria est inconstantia: vitium est tamen ei quasi finitimum pertinacia, quae constantiam videtur imitari. Quo utinam vitio careas, cum haec quae dico, vera esse cognoveris; ne tibi in errore, velut amando constantiam, manendum pertinaciter arbitreris. Ita omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas: verum etiam vicina quodam modo, nec veritate, sed quadam specie fallente, similia; sicut ipsi prudentiae non temeritas vel imprudentia, sed astutia: quod tamen vitium est, quamvis in Scripturis sanctis et in bono accipiatur quod dictum est: *Astuti ut serpentes* (Mt 10,16); et in malo, quod in paradiso *erat serpens prudentissimus omnium bestiarum* (Gen 3,1). Nec istorum vitiorum, quae finitima virtutibus diximus,

[14] SALUSTIO, *De coniuratione Catilinae* c.3 n.5.

cercanos a las virtudes; pero, aunque ignoremos su nombre, se han de evitar.

21. Has de saber que la virtud y el vicio se distinguen no sólo por el objeto, sino por el fin. El objeto es la acción; el fin, el motivo de la acción. Por eso, cuando un hombre hace algo que no parece pecado, si no lo hace por el fin que debe, es pecado [15]. Por no haber puesto atención en este principio, separas el fin de la acción, y llamas a las acciones virtudes verdaderas, sin considerar el fin, y de ahí el absurdo de verte obligado a llamar justicia a una acción que tiene por motivo la avaricia. Si sólo atiendes al hecho, el no meter la mano en la bolsa del prójimo puede parecer que es justicia; pero, si se pregunta con qué intención obra así, y se responde: «Para no arruinarse en pleitos», ¿cómo decir que es una acción de verdadera justicia, cuando el móvil es la avaricia? Y por el estilo son las virtudes que introdujo Epicuro al servicio del placer. ¡No permita Dios que las verdaderas virtudes sirvan a otro que no sea aquel a quien clamamos: *Señor de las virtudes, conviértenos!* [16]

Por consiguiente, no se pueden considerar virtudes verdaderas todas aquellas que sirven para gozar de los placeres de la carne o de otras ventajas temporales. Tampoco son verdaderas virtudes las que no sirven para nada. Las verdaderas virtudes sirven a Dios en los hombres, que las reciben de la bondad de Dios; y sirven a Dios en los ángeles, que también las reciben de Dios. Así, toda obra buena que el hombre haga, si no la hace por lo que la verdadera sabiduría aconseja debe hacerse, aunque la obra en sí parezca buena, como el fin no es bueno, la acción es pecado.

22. Ciertas acciones pueden ser buenas sin que los que las hacen las hagan bien. Bueno es socorrer a un hombre en peligro, sobre todo si es inocente; pero, si el que esto hace busca la gloria de los hombres, no la de Dios, no hace bien esta obra buena, porque no la hace como bueno si no la hace con voluntad buena. Ni es ni se puede llamar voluntad buena la que se gloría en sí misma o en otros, pero no en el Señor. Por consiguiente, ni el fruto se puede decir bueno, porque un árbol dañado no puede producir frutos sanos; y lo que hay de bueno en esta acción es, más bien, obra del que sabe sacar bien del mal. Es increíble el error en que te desplomas cuando escribes: «Todas las virtudes son afectos del alma que nos hacen estéril o fructuosamente buenos». No es posible ser estérilmente buenos; si somos estériles, no somos buenos. *Un árbol bueno produce frutos buenos.* No es, pues, pensable que un Dios bueno, que corta los árboles que no dan fruto, se desdiga y arroje a las

possunt omnium facile nomina reperiri: verum etsi non invenitur quemadmodum **[749]** nuncupentur, cavenda sunt.

21. Noveris itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est: finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur. Quae tu non attendens, fines ab officiis separasti, et virtutes veras officia sine finibus appellandas esse dixisti. Ex quo te tanta absurditas sequitur, ut veram cogaris appellare iustitiam, etiam cuius dominam reperis avaritiam. Si quidem manus abstinere ab alieno, si officium cogites, potest videri esse iustitiae: sed cum quaeritur, quare fiat, et respondetur: Ne plus pecuniae litibus pereat; quomodo iam hoc factum verae poterit esse iustitiae, cum serviat avaritiae? Quales virtutes Epicurus induxit voluptatis ancillas, quae omnino quidquid facerent, propter illam vel adipiscendam facerent vel tenendam. Absit autem ut virtutes verae cuiquam serviant, nisi illi vel propter illum cui dicimus: *Deus virtutum, converte nos* (Ps 79,8). Proinde virtutes quae carnalibus delectationibus, vel quibusque commodis et emolumentis temporalibus serviunt, verae prorsus esse non possunt. Quae autem nulli rei servire volunt, nec ipsae verae sunt. Verae quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus: Deo serviunt in Angelis, a quo donantur et Angelis. Quidquid autem boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est.

22. Possunt ergo aliqua bona fieri, non bene facientibus a quibus fiunt. Bonum est enim ut subveniatur homini periclitanti, praesertim innocenti: sed ille qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis quam Dei facit, non bene bonum facit; quia non bonus facit, quod non bona voluntate facit. Absit enim ut sit vel dicatur voluntas bona, quae in aliis, vel in se ipsa, non in Domino gloriatur. Ac per hoc nec eius fructus iste dicendus est; arbor enim mala bonos fructus non facit: sed potius bonum opus est illius, qui etiam per malos bene facit. Quapropter dici non potest quantum te ista fallat opinio, qua dixisti, «omnes virtutes affectus esse, per quos aut fructuose aut steriliter boni sumus». Fieri enim non potest ut steriliter boni simus: sed boni non sumus quidquid steriliter sumus. Arbor enim bona bonos fructus facit (cf. Mt 7,17.18). Absit autem ut Deus bonus, a quo securis paratur arboribus non facientibus fructum bonum, excidat, et in ignem mittat arbores bonas (cf. ib., 3,10). Nullo

[15] Véase nota complementaria [30]: *La recta intención* p.967.

[16] Por orden cronológico para conocer la exégesis agustiniana de Rom 14,23, ver *De mor. eccles. cath. et de mor. manich.* (a.389) 2,14,32; *C. Adimantum* (394) 14,2; *Exposit quarund. prop. ex ep. ad Rom* (393-395); *De gest. Pelag.* (417) 14,34; *Ep.* 188,3,13 (a.418); *De grat. Christ. et pecc. orig.* (418) 1,26,27; *Ep.* 194 (418) 3,9; *De nup. et conc.* (419) 1,3,4; *De contin.* (419) 12,26; *In Io. ev. tr.* 86,2 (420); *C. duas ep. Pelag.* (419-422) 1,3,7; *C. Iul.* (420-422) 4,3,24.27.32, etc. Cf. A. DE VEER, *Rom 14,23 dans l'oeuvre de s. Augustin:* RechAugust. 8 (1972) 149-185; LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains* (París [2]1922).

llamas árboles sanos. Imposible ser bueno y estéril; pero entre los que no son buenos los hay más o menos malos.

23. No veo en qué puedan ayudarte los personajes que mencionas, de los que escribe el Apóstol: *Los gentiles, que no tienen ley, son para sí mismos ley, pues tienen la realidad de esa ley escrita en sus corazones.* Con este texto pretendes probar que, incluso los que no tienen fe en Cristo, pueden tener verdadera justicia, y la razón es porque, según testimonio del Apóstol, cumplen *naturalmente las prescripciones de la ley.* En estas palabras, con toda claridad, expresas vuestro dogma, que os hace enemigos de la gracia de Dios, que se nos da por nuestro Señor Jesucristo, que quita el pecado del mundo, e introduces una especie de hombres capaces de agradar a Dios sin la fe en Cristo, sin otra ayuda que la ley natural.

Por esta vuestra doctrina os detesta la Iglesia de Cristo. Pero ¿qué quieres sean estos hombres? ¿Tienen verdaderas virtudes y son buenos, pero infecundos, pues su acción no tiene a Dios por fin; o sus virtudes agradan a Dios, y su recompensa será la vida eterna? Si dices que su bondad es estéril, ¿de qué les sirve, como dice el Apóstol, que sus razonamientos los defiendan, si *en aquel día Dios juzgará lo más secreto del corazón?* Mas, si son defendidos por sus pensamientos, pues naturalmente cumplen las obras de la ley, su bondad no será estéril, y, en consecuencia, recibirán como recompensa la vida eterna y con toda certeza son justos, pues viven de fe.

modo igitur homines sunt steriliter boni: sed qui boni non sunt, possunt esse alii minus, alii magis mali.

23. Unde et illi quos commemorare voluisti, de quibus ait Apostolus: *Gentes legem non habentes ipsi* **[750]** *sibi sunt lex, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis* (Rom 2,14-15); quid te adiuvent omnino non video. Per hos enim probare conatus es, etiam alienos a fide Christi, veram posse habere iustitiam, eo quod isti, teste Apostolo: *naturaliter quae legis sunt faciunt* (ib., 14). Ubi quidem dogma vestrum, quo estis inimici gratiae Dei, quae datur per Iesum Christum Dominum nostrum, qui tollit peccatum mundi (cf. Io 1,17.29), evidentius expressisti: introducens hominum genus, quod Deo placere possit sine Christi fide, lege naturae. Hoc est unde vos maxime christiana detestatur Ecclesia. Sed quid vis esse istos? Utrum veras virtutes habent, et steriliter boni sunt, quia non propter Deum? an etiam Deo ex his placent, atque ab illo vita remunerantur aeterna? Si steriles dixeris; quid ergo eis prodest, quod secundum Apostolum defendent eos cogitationes suae, *in die qua iudicabit Deus occulta hominum* (ib., 16)? Si autem quid defendentur cogitationibus suis, eo quod naturaliter opera fecerint legis, non sunt steriliter boni, et ob hoc inveniunt aeternam mercedem apud Deum; procul dubio propterea iusti sunt, quia ex fide vivunt (cf. Rom 1,17; Hebr 10,38; Gal 3,11).

24. El texto que cité del Apóstol: *Todo lo que no viene de la fe es pecado,* lo interpretas como te parece y según tu sentir, no en el sentido del Apóstol. Habla Pablo de los alimentos, y dice: *El que duda si puede comer y come, se condena, porque no obra conforme a la ley;* y esta especie de pecado quiso probarla sentando un principio general: *Todo lo que no viene de la fe es pecado.* Te concedo se entienda esto sólo de los alimentos. Pero ¿qué decir de otro texto que también cité, y tú nada dijiste de él, sin duda por no encontrar modo de adaptarlo a tu doctrina, y se lee en la carta a los Hebreos? Dice: *Sin la fe es imposible agradar a Dios.* Cuando esto dice, se entiende de la vida de todo hombre, porque *el justo vive de fe;* y siendo imposible, sin fe, agradar a Dios, a ti te agradan las virtudes de los que no tienen fe, las consideras verdaderas, y buenos los hombres que las practican; pero luego, como arrepentido de tu elogio, las llamas virtudes estériles.

25. Estos que por ley natural son justos, y agradan a Dios, y le agradan por la fe, porque *sin la fe es imposible agradar a Dios.* Mas ¿por qué fe le pueden agradar sino por la fe en Cristo? Leemos en los Hechos de los Apóstoles: *En él Dios fijó la fe para todos al resucitarle de entre los muertos.* Por eso se dice que, entre los hombres que no tienen ley, cumplen naturalmente las obras de la ley, porque de la gentilidad vinieron al Evangelio, y no de la circuncisión, a los que fue dada la ley; y

24. Nam testimonium illud quod ex Apostolo posui: *Omne quod non est ex fide, peccatum est:* sicut tibi visum est accepisti, et exposuisti, non ut sapit, sed ut sapis. De cibis enim Apostolus loquebatur. Verum cum dixisset: *Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est, quia non ex fide;* hanc peccati speciem de qua agebat, generali voluit probare sententia, mox inferens: *Omne enim quod non est ex fide, peccatum est* (Rom 14,23). Sed ut hoc tibi de cibis tantum intellegendum esse concedam: quid de alio dicturus es testimonio, quod identidem posui; nec inde aliquid disputasti, quia non invenisti quomodo in tuam posses detorquere sententiam, quod ad Hebraeos scriptum est: *Sine fide enim impossibile est placere?* (Hebr 11,6). Nempe ut hoc diceretur, de tota vita hominis agebatur, in qua iustus ex fide vivit: et tamen cum sine fide impossibile sit placere Deo, tibi virtutes sine fide sic placent, ut eas veras praedices, eisque bonos esse homines; et rursus, quasi te paenituerit laudis illarum, steriles pronuntiare non dubites.

25. Isti ergo qui naturali lege sunt iusti, aut placent Deo, et ex fide placent; quia sine fide impossibile est placere: et ex qua fide placent, nisi ex fide Christi? quoniam sicut legitur in Actibus Apostolorum: *In illo Deus definivit fidem omnibus, suscitans eum a mortuis* (Act 17,31). Ideoque dicuntur sine lege naturaliter quae legis sunt facere, quia ex Gentibus venerunt ad Evangelium, non ex circumcisione, cui lex data est;

se dice que cumplieron naturalmente la ley porque la gracia de Dios, para llevarles a la fe, corrigió su naturaleza.

Imposible, pues, probar con su testimonio lo que intentas; esto es, que los paganos pueden tener verdaderas virtudes, porque éstos son ya fieles. Y, si no tienen la fe en Cristo, ni son en verdad justos ni agradan a Dios, porque sin fe es imposible agradarle. Y en el día del juicio sus pensamientos les servirán sólo para ser castigados con más benignidad, por haber cumplido, en cierto modo, los preceptos de la ley, cuyos mandatos tienen escritos en su corazón, mientras otros no los observaron porque no quisieron, y pecaron al no referir sus acciones al fin que debían. Así, Fabricio será castigado con menos rigor que Catilina, no porque aquél fuera bueno, sino porque éste fue peor y Fabricio menos impío que Catilina; no porque Fabricio abundara en virtudes, sino porque no se alejaba mucho de las verdaderas virtudes.

26. ¿Por ventura, a estos hombres que rindieron a su patria terrena un amor babilónico y la sirvieron con virtud no verdadera, sino parecida, pues eran esclavos de los demonios o de su vana gloria —por ejemplo, los Fabricios, los Régulos, los Fabios, los Escipiones, los Camilos y otros parecidos [17]—, les reservas, como a los niños que mueren sin el bautismo, un lugar intermedio entre la condenación y el reino de los cielos, donde, al abrigo de toda miseria, gozarán de una felicidad eterna aunque no hayan agradado a Dios, pues sabemos que es imposible sin la fe, fe que no encontramos ni en sus obras ni en su corazón? No creo te lleve a tal impudencia tu tozudez. «¿Serán —dices— expuestos a eterna condenación los que tuvieron verdadera justicia?» ¡Oh palabra despeñada en la sima de la desvergüenza! No, no había, os digo, en ellos verdadera justicia, porque no es por las obras, sino por el fin que uno se propone, por el que se deben pesar las acciones.

27. Con chispeante elegancia, hombre de extremada finura y urbanidad, dices: «Si se puede decir que la castidad de los infieles no es castidad, se podrá sostener, por la misma razón, que el cuerpo de los paganos no es cuerpo; que los ojos de los paganos carecen de potencia visiva; que los cereales que nacen en tierras de los paganos no son cereales, y otras muchas cosas tan inverosímilmente absurdas, que es casi imposible a las personas inteligentes contener la carcajada».

No, tu risa no excita la carcajada, sino el llanto a toda persona seria e inteligente, como a llanto mueven a los amigos sanos las risotadas de un frenético. O niegas, contra el testimonio de las santas Escrituras, que el alma de un infiel no es culpable de fornicación, o afirmas que en un alma fornicaria existe verdadera castidad. ¿Y te ríes aún, si estás en tus cabales? ¿Dónde, cómo y en qué sentido puede ser esto verdad? No, ni existe verdadera castidad en un alma adúltera, y sí verdadera locura en el que tales disparates dice y se ríe. No permita Dios digamos que el cuerpo de un pagano no es cuerpo verdadero, porque el cuerpo es obra de Dios. Pero sí podemos decir que la frente de los herejes no es frente, si por frente entendemos no una parte

et propterea naturaliter, quia ut crederent, ipsa in eis est per Dei gratiam correcta natura. Nec per eos potes probare quod vis, etiam infideles veras posse habere virtutes: sunt quippe isti fideles. Aut si fidem non habent Christi, profecto **[751]** nec iusti sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die iudicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt utcumque fecerunt, scriptum habentes in cordibus opus legis hactenus, ut aliis non facerent quod perpeti nollent: hoc tamen peccantes, quod homines sine fide, non ad eum finem ista opera retulerunt, ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus: et minus impius, quam Catilina, Fabricius, non veras virtutes habendo, sed a veris virtutibus non plurimum deviando.

26. An forte et istis qui exhibuerunt terrenae patriae Babylonicam dilectionem, et virtute civili, non vera, sed veri simili daemonibus vel humanae gloriae servierunt, Fabriciis videlicet, et Regulis, et Fabiis, et Scipionibus, et Camillis, ceterisque talibus, sicut infantibus qui sine Baptismate moriuntur, provisuri estis aliquem locum inter damnationem regnumque caelorum; ubi non sint in miseria, sed in beatitudine sempiterna, qui Deo non placuerunt, cui sine fide placere impossibile est, quam nec in operibus, nec in cordibus habuerunt? Non opinor perditionem vestram usque ad istam posse impudentiam prosilire. «Erunt ergo», inquis, «in damnatione sempiterna, in quibus erat vera iustitia?» O vocem impudentia maiore praecipitem! Non erat, inquam, in eis vera iustitia; quia non actibus, sed finibus pensantur officia.

27. Sed facete ac lepide homo elegantissimus et urbanissimus: «Si dicatur», inquis, «quia castitas infidelium castitas non est; eadem fronte dicetur quia corpus Paganorum corpus non sit, et oculi Paganorum sensum non habeant intuendi, et frumenta quae in Paganorum nascuntur agris, frumenta non sint: et multa», inquis, «alia quae tantae absurditatis sunt, ut risum possint intellegentibus commovere». Non plane risum, sed fletum mentibus amicorum sanorum fletum commovet risus phreneticorum. Itane aut contra Scripturas sanctas infidelis animum fornicari negas, aut esse in animo fornicante veram castitatem dicis; et rides, et sanus es? Unde, quomodo, qua ratione istud fieri potest? Prorsus nec illa est castitas vera, nec sanitas vera. Prorsus, inquam, nec vera est castitas animi fornicantis, et vera insania est hominis dicentis hoc dedecus et ridentis. Nos autem absit ut dicamus quod corpus Paganorum corpus non sit, et cetera huiusmodi. Neque enim est consequens, ut si non est vera virtus qua gloriatur impius, non sit verum corpus quod operatur Deus. Sed plane possumus dicere, haereticorum frontem non esse frontem, si

[17] Véase nota compleemntaria [31]: *Luces y sombras de las virtudes romanas* p.967.

del cuerpo, obra de Dios, sino el pudor. ¿Qué sucedería si en mi libro, al que te ufanas haber respondido, no te tapiase la salida con aquella sentencia del Apóstol: *Todo lo que no viene de la fe es pecado?* [18] Porque ¿se ha de entender esto de las acciones de los infieles y no de las cosas que son dones del Señor, ora sean bienes del alma, ora del cuerpo? Y en el número de estos últimos se comprende el cuerpo, los ojos y los demás sentidos de los que charlas sin tino y sin sustancia. De este signo es el trigo que nace en las tierras de los paganos, cuyo creador es Dios, no los paganos. No has querido citar, entre otras, estas palabras de mi libro: «El alma y el cuerpo, como todo otro bien inherente por naturaleza al alma y al cuerpo, aun en los pecadores, son dones de Dios, porque Dios es el autor, no los pecadores. Y de sus acciones dice el Apóstol: *Todo lo que no viene de la fe es pecado.* Si en los silos de tu memoria hubieras conservado esta mi breve y clara sentencia, no te creo tan perverso como para hacerme decir «que el cuerpo de los paganos no es cuerpo y que el trigo que nace en sus tierras no es trigo». Te voy a repetir, para despertarte de tu letargo, mis palabras, por si las has olvidado: «Todos los bienes son, en los pecadores, dones de Dios, porque Dios es el autor y no ellos. Pero de sus acciones dice San Pablo: *Todo lo que no viene de la fe es pecado.* Cuando dices vanidades y ríes, te pareces a un loco frenético; pero, cuando citas palabras de mi libro y no les prestas atención o las olvidas por completo, no te comparo ya a un frenético, sino a un aletargado.

28. «Te admira —dices con ironía— que una inteligencia tan penetrante y aguda como la mía no se haya dado cuenta de la ayuda que os presto cuando digo 'que unos pecados se vencen con otros pecados'». Sigues, y a continuación concluyes: «Es muy fácil verse libre de todo pecado por amor a la santidad, pues Dios siempre ayuda. En efecto —añades—, si se pueden vencer unos pecados con otros pecados, ¿cuánto más fácil será vencer los pecados con la ayuda de las virtudes?» ¡Como si yo negara que Dios, con su ayuda poderosa, puede, si quiere, extinguir hoy mismo en nosotros las malas codicias contra las que luchamos, sin ser de nuevo vencidos por ellas; pero que no es así ni tú te atreves a negarlo! ¿Por qué no sucede así? *¿Quién conoció los pensamientos del Señor?*

Pero no es poco saber, como lo sé, que, aunque sean ocultos los pensamientos del Señor, no puede haber injusticia en él, ni debilidad en su omnipotencia. Hay, pues, en su oculto y alto consejo alguna razón por la cual, mientras vivimos en esta carne mortal, tenemos un enemigo a combatir por el espíritu, y por eso debemos decir: *Perdónanos nuestras deudas.* Sin embargo,

non membrum quod fecit Deus, significare intellegamur frontis nomine, sed pudorem. Quid, si non in eo ipso libro meo, cui respondisse te iactas, ante praestruerem, ne in hac sententia, qua dicimus: *Omne quod non est ex* **[752]** *fide, peccatum est* (Rom 14,23); etiam illa intellegantur infidelium, quae dona sunt Dei, sive in animi, sive in corporis bonis? Ibi enim sunt et ista quae inaniter garris, corpus, et oculi, et membra cetera. In eo genere sunt etiam quae in agris Paganorum frumenta nascuntur, quorum Deus creator est, non Pagani. Annon tu ipse inter cetera etiam ista verba mea posuisti, ubi dixi: «Anima enim et corpus et quaecumque bona animae et corporis naturaliter insita, etiam in peccatoribus dona Dei sunt: quoniam Deus, non ipsi ista fecerunt: de his autem quae faciunt dictum est: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*»? Hanc brevem, sed utique apertam sententiam meam si mente tenuisses, puto quod tam improbus non fuisses, ut nos posse dicere assereres, quia «corpus Paganorum corpus non sit, et oculi Paganorum sensum non habeant intuendi, et frumenta quae in Paganorum nascuntur agris, frumenta non sint». Ut enim tibi tanquam de somno excitato eadem verba mea repetam, quae tuae memoriae fortassis ut haec diceres exciderunt: «Haec etiam in peccatoribus dona Dei sunt; quoniam Deus, non ipsi ista fecerunt: de his autem quae faciunt dictum est: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*». Sed cum insana dicis et rides, phrenetico es similis: cum autem vera quae dico abs te paulo ante commemorata, et huic ipsi operi tuo quo mihi respondere videris inserta, sic non attendis, sic oblivisceris; non iam phreneticis, sed lethargicis compararis.

28. «Mirari te», dicis, «quod tam excellens», meus videlicet sicut irridenter loqueris, «non vidi ingenium, quantum vos in hoc quoque iuverim, quia dixi: Aliis peccatis alia peccata vincuntur». Continuo quippe subditis atque concluditis dicentes: «Perfacile igitur studio sanctitatis, quod Deus adiuvat, potest homo carere peccatis. Si enim vincuntur», inquis, «peccata peccatis, quanto magis possunt virtutibus peccata superari?» Quasi nos negemus, adiutorium Dei tantum valere, si velit ut hodie nullas concupiscentias malas habere possimus, contra quas vel invictissime dimicemus: et tamen non fieri, nec tu negas. Cur autem non fiat, quis cognovit sensum Domini (cf. Rom 11,34)? Non tamen parum scio, cum scio, quaecumque illa causa sit, quod nec iusti Dei sit iniquitas, nec omnipotentis infirmitas. Est igitur aliquid in eius abdito altoque consilio, cur quamdiu vivimus in hac carne mortali, est in nobis contra quod mens dimicet nostra: est etiam propter quod dicamus: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12). Sed ut tibi sic loquar tanquam homini

[18] Por orden cronológico cita Albert C. de Veer los escritos de San Agustín, en los que encontramos el texto de Rom 14,23b, y, después de un detenido y penetrante estudio, concluye con estas palabras: «En lisant en Rom 14,23 la condemnation objective de la conduite morale des infidèles, Augustin a modifié l'intention originelle de la sentence de l'Apôtre qui visait la conduite subjective des chrétiens. Mais le sens qu'il donne aux mots *fides et peccatum,* leur opposition absolu qui ne laisse à l'homme aucune possibilité de choisier une attitude neutre entre le péché et la grâce, est conforme a la pensée de l'Apôtre telle qu'elle se dégage en particulier de l'Epître aux Romains». Cf. Albert C. de Veer, *Rom 14,23b dans l'oeuvre de saint Augustin:* Recherches Augustiniennes 8 (1972) p.185.

no puedo hablarte de todo esto sino de hombre a hombre, cuya morada terrena abate el espíritu con una nube de pensamientos que lo agitan.

Cuando se consideran los diferentes méritos de las criaturas por Dios otorgados, vemos que nada hay más excelente que el alma racional. De donde se sigue que un alma bien nacida se adelicie en sí misma y se complazca más en sí que cualquier criatura. Tiene, sí, el peligro pernicioso de agradarse a sí misma, si se hincha con el viento de la soberbia y se infla con el humo de la vanidad; si el alma no acierta a ver, como lo verá al fin, el Bien supremo e inmutable, en cuya comparación sentirá desprecio por sí misma. Y será entonces a sus ojos tanto más vil cuanto más grande sea su amor por este Bien; y la plenitud de este Bien colmará su alma de tal manera que por la razón lo prefiera a sí misma y se apegará a él con amor eterno. Probar todas estas verdades sería larga disputa.

Conocerá esto el que, trabajado por el hambre de placeres, entre dentro de sí mismo y diga: *Me levantaré e iré a mi padre.* Y sabremos esto cuando el mal de la soberbia no pueda tentar el alma ni tengamos enemigo que combatir; cuando seamos saciados en la visión y nos inflamemos en el amor del Bien sumo y, al desfallecer en amor, no podamos ya complacernos en nosotros mismos. Pero esto no puede suceder en esta morada de miserias y flaquezas. Dios permite caigamos en el mal del orgullo para vernos obligados a pedirle cada día perdón de nuestros pecados. Por este mal del orgullo no se fiaba Pablo de su juicio, y como aún no había llegado a la posesión del Bien sumo y para

homo, et talis homo cuius terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem (cf. Sap 9,15), nihil est in creaturis, quod attinet ad institutarum divinitus merita naturarum, rationali mente praestantius. Unde fit consequens ut mens bona magis sibi placeat, magisque se ipsa delectet, quam quaelibet alia creatura. Quam vero periculose, immo perniciose sibi placeat, cum per hoc tumescit typho et morbo inflationis extollitur, quamdiu non videt sicut videbit in fine summum il**[753]**lud et immutabile bonum, *in cuius comparatione se spernat, sibique illius caritate* vilescat, tantoque spiritu eius impleatur, ut id sibi non ratione sola, sed aeterno quoque amore praeponat; multum est disputando velle monstrare. Sapit haec qui fatigatus fame revertitur ad semetipsum, et dicit: *Surgam, et ibo ad patrem meum* (Lc 15,18). Unde itaque scimus, ne forte quia hoc superbiae malum tunc animum tentare non poterit, et contra quod decertemus omnino nullum erit, quando tanta satiabitur visione, et tanta inflammabitur caritate superioris boni, ut ad se ipsum sibi placendo, deficere ab illius dilectione non possit; ideo factum est in loco infirmitatis huius, ne superbe viveremus, ut sub quotidiana peccatorum remissione vivamus? Propter quod superbiae malum nec apostolus Paulus est arbitrio suo creditus: sed quia nondum venerat ad tantam participationem

que no se pudiese engreír, le fue dada una espina en su carne, como un ángel de Satanás, para que le abofetease y no tuviera de qué vanagloriarse.

29. Mas ya sea ésta la causa u otra cualquiera que se me oculta, sin embargo, no puedo dudar que, por grandes que sean nuestros progresos en la virtud, mientras caminamos bajo el peso de este cuerpo corruptible, *si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y no hay en nosotros verdad.* Por esta razón, la santa Iglesia, que en algunos de sus miembros no tiene mancha de pecado ni arruga de falsedad, no cesa, aunque lo contradiga vuestra soberbia, de rogar a Dios: *Perdónanos nuestras deudas.*

Tú, en cambio, ¡con qué arrogancia y presunción dices: «Es muy fácil al hombre evitar el pecado por amor a la santidad, pues Dios ayuda»! El que no conozca tu dogma ignora por qué hablas así. De hecho, pretendes que el esfuerzo del hombre por adquirir la santidad en un principio depende de la voluntad del hombre, sin la ayuda de Dios, y así, Dios debe otorgarle su ayuda como recompensa y no gratuitamente; en consecuencia, creéis que el hombre, en esta vida trabajosa, puede vivir sin pecado sin tener que decir a Dios: *Perdónanos nuestras deudas.*

Ahora lo dices con un matiz atenuante y tímido, porque es cierto que no has dicho que el hombre puede estar exento de *todo pecado,* ni tampoco quisiste decir que pudiera estar exento de *algunos pecados.* Mas como si, ruborizado de tu presunción, midieras tus palabras, de suerte que tu expresión pueda ser de-

superioris illius boni, ut illic iam non posset extolli, hic illi est angelus satanae colaphizator, ne hic ubi poterat extolleretur, appositus (cf. 2 Cor 12,7).

29. Sed sive ista causa sit, sive alia quae multo amplius me latet: tamen quod dubitare non possum, quantumlibet proficiamus sub hoc onere corruptibilis corporis, *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est* (1 Io 1,8). Propter quod et sancta Ecclesia etiam in talibus suis membris, ubi maculam criminis et rugam non habet falsitatis (cf. Eph 5,27), licet contradicente superbia vestra, non desinit Deo dicere: *Dimitte nobis debita nostra.* Tu autem quanta arrogantia et de vestrae praesumptione virtutis dixeris: «Perfacile igitur studio sanctitatis, quod Deus adiuvat, potest homo carere peccatis»; ille non agnoscit, qui dogmata vestra non novit. Nam et studium sanctitatis sine adiutorio Dei vultis in hominis voluntate praecedere, quod merito Deus debeat adiuvare, non gratis: et sic creditis hominem in hac aerumnosa vita posse carere peccatis, ut non in se habeat quare dicat: *Dimitte nobis debita nostra.* Quamvis aliquanto timidius id posuisse videaris; quia non dixisti: Potest omnibus carere peccatis. Verum nec quibusdam dicere voluisti; sed tanquam tibi ipse de nimia vestra prae-

fendida por nosotros y por vosotros. En efecto, si la discusión es entre pelagianos, responderán que tú no has querido decir que el hombre pueda estar exento «de algunos pecados», porque vuestro sentir es que puede estarlo «de todos». Si, por el contrario, la cuestión se discute entre nosotros, se puede responder que no has dicho «de todo pecado», porque has querido dar a entender que el hombre debe pedir a Dios perdón «de algunos pecados». Pero conocemos a fondo tu pensamiento, y no podemos ignorar en qué sentido dices estas palabras.

30. «Si un pagano —dices— viste a un desnudo, ¿es esta acción un pecado, porque no viene de la fe?». Rotundamente digo: en cuanto no viene de la fe, es pecado, y no porque el hecho de vestir a un desnudo sea pecado, pero sólo un impío puede negar sea pecado no dar gloria a Dios con dicha acción. Y aunque este punto ya quedó suficientemente discutido, por su enorme importancia, préstame unos momentos atención. Voy primero a recordar tus mismas palabras. «Si un pagano, que no vive de fe, viste a un desnudo, salva de un peligro a alguien, venda las heridas a un enfermo, reparte sus riquezas con un amigo honesto y honrado y ni los tormentos le hacen decir falso testimonio», te pregunto: estas obras buenas, ¿las hace bien o mal? Porque, si estas buenas obras las hace mal, no puedes negar que peca, porque toda acción mal hecha es pecado. Pero como no quieres que peque cuando hace estas obras buenas, dirás, sin duda, que estas acciones buenas están bien hechas. Y entonces, según tú, un árbol malo produce buenos frutos, y esto es contrario a lo que dice la Verdad.

No te precipites en dar tu opinión, medita atentamente lo que han de responder. ¿Dirás, acaso, que un infiel es árbol bueno? Si así es, entonces agrada al Señor, porque lo bueno nunca puede desagradar al que es la Bondad esencial. Pero ¿dónde queda ahora lo que está escrito: *Sin fe, imposible agradar a Dios?* ¿Vas a responder que es árbol bueno en cuanto hombre, no en cuanto infiel? ¿De cuál dice el Señor: *No puede un árbol malo dar buenos frutos?* De quien se han de entender estas palabras es ángel o es hombre. Si es hombre, en cuanto hombre, es árbol bueno; y, si es ángel, en cuanto ángel, también es árbol bueno, porque criaturas son de Dios, creador de las naturalezas. En consecuencia, no existirían árboles malos, de los que se dice que no pueden dar frutos buenos. ¿Qué infiel puede tan infielmente pensar? No se habla, pues, de los hombres en cuanto hombres, porque como hombres son obra de Dios, sino en cuanto es mala su voluntad, y hace seamos árboles malos, y no podemos producir frutos buenos. Y ahora di, si te atreves, que una voluntad infiel es una voluntad buena.

31. Acaso digas: «Una voluntad compasiva es buena». Con razón se puede decir cuando la fe en Cristo actúa por el amor, que es siempre buena, como buena es la misericordia. Pero la misericordia puede ser a veces mala, como, por ejemplo, cuando en juicio se favorece al pobre contra toda justicia. Tal

sumptione erubueris, ita sententiam temperasti, ut et vestra et nostra posset voce defendi. Nam si apud Pelagianos discutiatur, respondebitur ideo non dictum quibusdam, quia omnibus peccatis carere hominem posse dixisti: si autem apud nos, et hic respondebitur ideo non dictum omnibus, quoniam quemlibet hominem volueris intellegi, pro quibusdam peccatis necesse habere veniam postulare. Sed qui scimus quid sentiatis, nescire non possumus quomodo ista dicatis.

30. «Si gentilis», inquis, «nudum operuerit, numquid quia non est ex fide, peccatum est?». Prorsus in quantum non est ex fide, peccatum est; non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, **[754]** peccatum est: sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum. Quod ut intellegas, quamvis iam satis inde fuerit disputatum, tamen quia magna res est, adhuc paulisper ausculta. Ecce eadem commemoro quae ipse posuisti. «Si gentilis» qui non vivit ex fide, «nudum operuerit, periclitantem liberaverit, aegri vulnera foverit, divitias honestae amicitiae impenderit, ad testimonium falsum nec tormentis potuerit impelli»; quaero abs te, utrum haec opera bona bene faciat, an male. Si enim quamvis bona, male tamen facit; negare non potes eum peccare, qui male quodlibet facit. Sed quia eum non vis, cum facit ista, peccare; profecto dicturus es: Et bona facit, et bene. Fructus ergo bonos facit arbor mala: quod fieri non posse Veritas dicit. Noli praecipitare sententiam, diligenter considera quid te respondere conveniat. An dicis hominem infidelem arborem bonam? Placet ergo Deo: neque enim bono potest non placere quod bonum est. Et ubi erit quod scriptum est: *Sine fide impossibile est Deo placere* (Hebr 11,6)? An respondebis: Non in quantum infidelis est, sed in quantum homo est, arbor bona est? De quo ergo Dominus ait: *Non potest arbor mala bonos fructus facere* (Mt 7,18)? quandoquidem quicumque erit, aut homo, aut angelus erit. Sed si homo in quantum homo est, arbor bona est; profecto et angelus in quantum angelus, arbor bona est. Haec enim Dei sunt opera, qui naturarum conditor est bonarum. Ac per hoc nulla erit arbor mala, de qua dictum est, quod non possit facere fructus bonos. Quis infidelis ita infideliter sapiat? Non itaque in quantum homo est, quod est opus Dei; sed in quantum malae voluntatis est, quisque arbor mala est, et bonos fructus facere non potest. Vide itaque utrum infidelem voluntatem audeas bonam dicere voluntatem.

31. Sed forte dicturus es: Misericors voluntas bona est. Recte istud diceretur, si quemadmodum fides Christi, id est, fides quae per dilectionem operatur (cf. Gal 5,6), semper est bona, ita misericordia semper esset bona. Si autem reperitur et misericordia mala, qua persona pauperis accipitur in iudicio (cf. Ex 23,3); propter quam postremo rex Saul meruit

fue la misericordia del Señor cuando misericordiosamente condena la del rey Saúl, porque, llevado de una compasión humana, perdonó la vida al rey amalecita cautivo, contra el mandato de Dios. Si meditas con más atención, puede ser que reconozcas no es buena la compasión cuando no viene de una fe buena. Y si con claridad ves esto, responde si es o no buena la misericordia infiel; y si es pecado ejercer mal la misericordia, sin duda es vicio compadecerse infielmente. Hemos de confesar, es cierto, que la compasión ejercitada con natural clemencia es en sí una obra buena, pero se usa mal de este bien cuando se usa infielmente. Y todo el que hace mal una cosa es claro que peca.

32. Se ha de concluir, pues, que, si los infieles hacen bien las obras buenas, no son suyas, sino de Aquel que sabe hacer buen uso de las malas; a ellos sólo se han de atribuir los pecados, porque hacen mal las obras buenas, porque no las realizan con fiel voluntad, sino infiel; es decir, con mala y perversa voluntad; voluntad que ningún cristiano duda que es árbol malo, y sólo malos frutos puede producir; esto es, el pecado. Lo quieras o no, *todo lo que no viene de la fe es pecado*. Por consiguiente, Dios no puede amar árboles semejantes, y, si permanecen malos, dispone su tala, porque sin fe es imposible agradar a Dios.

Aquí me paro en seco, pues tú mismo has declarado estos árboles estériles. ¿Cómo creer, sino por juego o en pleno delirio, que puedes alabar el fruto de unos árboles estériles? Por-

a Domino, et utique misericorde, damnari, quia contra eius praeceptum captivo regi per humanum pepercit affectum (cf. 1 Reg 15): attentius cogita, ne forte misericordia bona non sit, nisi quae huius bonae fidei fuerit. Immo responde, ut hoc sine dubitatione perspicias, utrum bonam misericordiam existimes infidelem. Porro si vitium est male misereri, procul dubio vitium est infideliter misereri. Quod si et ipsa per se ipsam naturali compassione opus est bonum; etiam isto bono male utitur qui infideliter utitur, et hoc bonum male facit, qui infideliter facit: qui autem male facit aliquid, profecto peccat.

32. Ex quo colligitur, etiam ipsa bona opera quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male faciunt; quia ea non fideli, sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate; qua**[755]**lis voluntas, nullo christiano dubitante, arbor est mala, quae facere non potest nisi fructus malos, id est, sola peccata. *Omne enim*, velis nolis, *quod non est ex fide, peccatum est* (Rom 14,23). Et ideo Deus istas arbores non potest diligere, et si tales permanserint, disponit excidere: quia *sine fide impossibile est placere* (Hebr 11,6). Sed ita hic immoror, quasi istas arbores non iam tu ipse steriles pronuntiaveris. Quomodo igitur, obsecro, non aut iocaris in his disputationibus, aut deliras, qui sterilium fructus arborum laudas? Qui utique aut nulli sunt, aut si mali sunt, laudandi non sunt: aut si

que o no dan frutos o, si son malos, no pueden ser alabados; y, si su fruto es bueno, ya no son árboles estériles, sino buenos; buenos sus frutos y agradables a Dios, pues los árboles buenos no pueden no agradarle, y entonces es falso lo que está escrito: *Sin fe, imposible agradar a Dios*.

33. ¿Qué me vas a responder sino vaciedades? «Yo —dices— llamé estérilmente buenos a los hombres que no hacen por Dios el bien que realizan, y, en consecuencia, no obtienen de él la vida eterna». Pero Dios, justo y bueno, ¿va a enviar a los buenos a la muerte eterna? Me da pena poner de relieve los absurdos de tu doctrina que contienen tus escritos, tus palabras y los reproches que me diriges porque no participo de tus extravagancias. Escucha lo que en pocas palabras voy a decirte, para no dar la sensación que discutimos sobre vocablos, cuando nuestras discusiones versan sobre profundos errores. Comprende esta sentencia del Señor: *Si tu ojo está enfermo, todo tu cuerpo estará a oscuras; y, si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso*. En este ojo reconoce la intención con la que cada uno hace lo que hace. Comprende, pues, que todo aquel que no hace las obras buenas con buena intención de fe, actuada por el amor, todo el cuerpo de sus acciones, que son como sus miembros, será tenebroso; es decir, velado por las negruras del pecado. O al menos, como reconoces, las obras de los infieles que te parecen buenas no conducen, a los que las practican,

fructus boni sunt, profecto steriles arbores non sunt, immo et bonae sunt, quarum fructus boni sunt, et debent Deo placere, cui bonae arbores non possunt nisi placere, falsumque erit quod scriptum est: *Sine fide impossibile est placere* (ib.).

33. Sed responsurus es, quid, nisi vana? «Ego», inquis, «steriliter bonos dixi homines, qui non propter Deum faciendo bona quae faciunt, non ab eo vitam consequuntur aeternam». Iustus ergo Deus et bonus bonos est in mortem missurus aeternam? Piget iam dicere quam multa te sequantur insana, talia sentientem, talia dicentem, talia scribentem, in talibus me quod similiter non desipiam velut censorie reprehendentem. Sed breviter accipe, ne forte cum in rebus ipsis tantum erres quantum errari plurimum potest, videar tecum certare de verbis. Aut ergo intellege quod ait Dominus: *Si oculus tuus nequam est, totum corpus tuum tenebrosum erit; si autem oculus tuus simplex est, totum corpus tuum lucidum erit* (Mt 6,23.22): et hunc oculum agnosce intentionem, qua facit quisque quod facit; et per hoc disce eum, qui non facit opera bona intentione fidei bonae, hoc est, eius quae per dilectionem operatur, totum quasi corpus, quod illis, velut membris, operibus constat, tenebrosum esse, hoc est, plenum nigredine peccatorum. Aut certe quoniam saltem concedis opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere; scito nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine

a la salvación eterna o reino de Dios. Has de saber que nosotros decimos que lo que hace buenos a los hombres, esta buena voluntad, estas buenas obras, no florecen en ningún hombre sin la gracia de Dios, que se nos otorga por el único Mediador entre Dios y los hombres; y por él conseguimos los dones de Dios y su reino eterno. Di que todas estas acciones, dignas de alabanza entre los hombres, a ti te parecen verdaderas virtudes y obras buenas exentas de todo defecto; pero para mí no las hacen con voluntad buena, porque una voluntad infiel e impía no es buena. Di que, según tú, estas voluntades son árboles buenos; basta que para Dios sean estériles, y, en consecuencia, no son buenos. Di que, para los hombres, estos árboles no son infructuosos, y entre ellos incluso sean buenos, pues tú lo afirmas, los alabas y, de alguna manera, tú los has plantado; pero tienes que concederme, quieras o no, que el amor del mundo, que te amiga con él, no viene de Dios. El amor de Dios, que a Dios conduce, sólo puede venir del Padre, por Jesucristo, con el Espíritu Santo [19].

Con este amor del Creador se usa bien de las criaturas. Y, sin este amor del Creador, nadie puede usar bien de lo creado. Necesitamos, pues, de este amor para que sea un bien beatificante la castidad conyugal; no el placer de la carne, sino la voluntad de tener hijos, ha de ser el fin en el uso del cuerpo del cónyuge. Si vence el placer y nos lleva al abuso, y por él, no

Dei gratia quae datur per unum Mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri; per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perduci. Omnia proinde cetera quae videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes verae, videantur opera bona, et sine ullo facta peccato. Quod ad me pertinet, hoc scio, quia non ea facit voluntas bona: voluntas quippe infidelis atque impía non est bona. Dicantur secundum te huiusmodi voluntates arbores bonae, sufficit quod apud Deum steriles sunt, ac per hoc non bonae: sint inter homines fructuosae, inter quos sunt et bonae, te auctore, te laudatore, si vis etiam plantatore; dum tamen illud velis nolis obtineam, quod amor mundi, quo quisque amicus est huius mundi, non est a Deo; amorque fruendi quibuscumque creaturis sine amore Creatoris, **[756]** non est a Deo: amor autem Dei quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo Patre per Iesum Christum cum Spiritu sancto. Per hunc amorem Creatoris, bene quisque utitur etiam creaturis. Sine hoc amore Creatoris, nullis quisquam bene utitur creaturis. Hoc ergo amore opus est ut bonum beatificum sit et pudicitia coniugalis, ut sit eius intentio quando utitur coniugis carne, non in voluptate libidinis, sed in voluntate propaginis; si autem vicerit,

[19] La Trinidad actúa inseparablemente en todas sus obras *ad extra*. Cf. *De Trin.* 1,5,8; 1,12,25; *In Io. tr.* 20,3; 95,1; 110,3; *Serm.* 216,6. Las fórmulas agustinianas son clásicas en teología. Ver el XI concilio de Toledo (a.673); el IV concilio de Letrán (a.1212); el de Florencia (a.431-447).

por los hijos, se usa del acto matrimonial, en virtud de la santidad del matrimonio cristiano, es pecado venial.

CAPITULO IV

Refuta Agustín falsas acusaciones de Juliano

34. No dije, en las palabras que aduces de mi libro, lo que tú dices que dije, esto es, que «los hijos se encuentran bajo el dominio del diablo, porque nacen de la unión de los cuerpos». Una cosa es decir «*que* nacen de la unión de los cuerpos» y otra «*porque* nacen de la unión de los cuerpos». La unión no es la causa del mal; y, aunque la naturaleza humana no hubiera sido viciada por el pecado del primer hombre, los hijos no podían ser engendrados más que por la unión de los cuerpos. Pero gimen bajo el poder del diablo los que nacen de la unión de los cuerpos antes de renacer por el Espíritu Santo, pues son fruto de una concupiscencia que codicia contra el espíritu y obliga al espíritu a luchar contra ella. Y no existiría lucha alguna entre el bien y el mal si el hombre no hubiera pecado. Pero así como antes de la prevaricación del hombre no existía la concupiscencia, ésta dejará de existir cuando desaparezca la debilidad en el hombre.

et propter se ipsam non propter filios propagandos fieri aliquid extorserit et voluptas, veniale peccatum sit propter nuptias christianas.

Caput IV.—34. Non autem dixi, quod interpositis aliis ex libro meo verbis me dixisse dixisti: «Ideo filios esse sub diaboli potestate, quia de corporum commixtione nascuntur». Aliud est enim dicere: «qui de corporum commixtione nascuntur»; aliud: «quia de corporum commixtione nascuntur». Non autem ibi causa mali est, quia de corporum commixtione nascuntur: neque enim etiamsi natura humana primorum hominum peccato vitiata non esset, possent filii nisi de corporum commixtione generari. Sed ideo sub diabolo sunt, qui de corporum commixtione nascuntur, antequam per spiritum renascantur; quia per illam nascuntur concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, et adversum se cogit concupiscere spiritum (cf. Gal 5,17). Quae pugna boni et mali nulla esset, si nemo peccasset. Sicut autem ante hominis iniquitatem nulla erat, ita post infirmitatem nulla erit.

CAPITULO V

PASIÓN Y RAZÓN

35. Citas de nuevo palabras mías, y contra ellas levantas una polvareda de palabras. Dices: «Nuestra naturaleza está compuesta de bienes dispares, y debe el alma señorear sobre el cuerpo. Una es a los dioses común; el otro, a los animales» [20]. «Por eso —dices con razón—, la parte más noble, esto es, el alma, ha de señorear sobre las pasiones y sobre los miembros del cuerpo». Pero no consideras que no es tan fácil dominar las pasiones como los miembros del cuerpo. Las pasiones son malas, y es necesario frenarlas con la razón y combatirlas con el espíritu; los miembros, empero, son buenos y los movemos a voluntad, excepto las partes genitales, aunque sean, como obra de Dios, buenas. Se las llama partes deshonestas del cuerpo porque en sus movimientos tiene más fuerza la libido que la razón y a duras penas logramos dominar sus ímpetus, mientras es fácil someter al imperio de la voluntad los restantes miembros del cuerpo. Y ¿cuándo hace el hombre mal uso de sus miembros buenos sino cuando consiente en los malos deseos que habitan en nosotros? Y, entre estas apetencias, se lleva la palma de las torpezas la concupiscencia, y, si no se la frena, nos hace cometer inmundicias horrendas.

De este mal sólo hace buen uso el pudor conyugal. Con todo, en los animales la concupiscencia no se ha de mirar como un mal, pues no lucha contra la razón, de la que están privadas las bestias. ¿Por qué no crees se puede conceder a los hombres que vivieron en el Edén antes del pecado el poder engendrar, por un efecto del divino poder, mediante un tranquilo movimiento de unión natural de los cuerpos, sin mezcla de pasión desordenada; o, al menos, que la concupiscencia pudiera existir en ellos sin ningún movimiento que precediera o rebasara los límites de la voluntad? ¿O es que la concupiscencia te agrada poco, si no es tal que excite en el hombre movimientos involuntarios que es menester combatir? De esta pasión se glorían en sus disputas los pelagianos, como de un bien placentero y del que los santos, con sentidos gemidos, imploran ser liberados como de un mal.

CAPITULO VI

NO EXISTE CONTRADICCIÓN

36. Me acusas calumniosamente de «caer en una ridícula aporía y me haces decir que hay hombres culpables por hacer una buena obra, y otros se santifican por una obra mala». Y todo porque dije que «los infieles convertían en mal y en pecado el bien del matrimonio, mientras el matrimonio de los fieles convierte en bien el uso de un mal» [21]. En consecuencia, no he dicho que unos se hacen criminales por una obra buena, sino por la obra mala que hacen al usar mal de una buena. Tampoco dije que algunos se hacen santos por una obra mala, sino por una obra buena que hacen al usar bien de un mal. Si

CAPUT V.—35. Sed alia rursus mea verba proponis, et copiosissime disputas: «Quoniam ex imparibus bonis compositi sumus, animum corpori debere dominari: quorum alterum nobis cum diis, alterum cum belluis commemoras esse commune. Et ideo id quod est melius, id est, animum virtute praeditum», dicis, «et membris corporis bene et cupiditatibus imperare». Nec consideras quod cupiditatibus non sic imperatur ut membris. Cupiditates enim malae sunt, quas ratione frenamus, contra quas mente pugnamus: membra vero bona sunt, quae voluntatis movemus arbitrio, exceptis genitalibus, quamvis et ipsa ex Dei opere bona sint. Quae ideo pudenda dicuntur, quia plus in eis movendis potestatis habet libido, quam ratio: quae tamen non sinimus perpetrare quo provocat ipsa commotio, cum membra cetera facili teneamus imperio. Quando autem male utitur homo membris bonis, nisi quando consentit eis quae in nobis habitant cupiditatibus malis? In quibus libido prae ceteris turpis est, cui nisi resistatur, horrenda immunda committit. Quo malo bene non utitur, nisi sola pudicitia coniugalis. Haec autem libido ideo malum non est in belluis, quoniam **[757]** non repugnat rationi, qua carent. Cur autem non creditis, hominibus in paradiso constitutis ante peccatum divinitus potuisse concedi, ut tranquilla motione et coniunctione vel commixtione membrorum sine ulla libidine filios procrearent; aut in eis saltem libido talis esset, cuius motus nec praecederet, nec excederet voluntatem? An vobis libido parum est quia placet, nisi et talis placeat, quae nolentes etiam repugnantesque sollicitet? De qua Pelagiani quidem etiam litibus gloriantur, tanquam de aliquo bono: sed eam sancti gemitibus confitentur, ut liberentur a malo.

CAPUT VI.—36. «Ridenda contrarietate me dixisse», calumniaris, «alios reos ex bono, alios sanctos ex malo opere», quoniam dixi: «nuptiarum bonum homines infideles infideliter utendo, in malum peccatumque convertere; eoque modo concupiscentiae malum convertere fidelium nuptias in usum iustitiae». Ac per hoc non dixi, alios reos ex opere bono, sed ex opere malo, quo male utuntur bonis; nec alios sanctos ex opere

[20] SALUSTIO, *In prologo Catilinae* 1.

[21] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,4,5: CSEL 42,215; PL 44,416.

tú no quieres entender o finges no comprender, no impidas con tus gritos que yo me haga oír de los que pueden y quieren entenderme.

CAPITULO VII

Los hijos son fruto del buen uso de un mal

37. Dices: «Si alguien puede ser creado malo, jamás puede, por la ablución bautismal, llegar a ser bueno». De la misma manera podías decir que el cuerpo, creado mortal, no puede ser inmortal. Dios, en efecto, al crear al hombre no creó el mal, pero la naturaleza humana que salió de las manos del Creador buena ha contraído el mal del pecado, del que Dios no es autor; y él sana este mal que no creó y lo convierte en un bien del que es Creador.

38. Jamás se me pasó por el pensamiento decir que «los demonios habían instituido el matrimonio; ni que sean autores de la unión de los sexos; ni que el comercio de los esposos con el fin de engendrar hijos sea obra diabólica». Al contrario, reconozco que Dios es autor de todas estas cosas; que se podían realizar sin el mal de la concupiscencia si el diablo no hubiese sido autor de la prevaricación del primer hombre, a la que siguió la discordia entre la carne y el espíritu. ¿No volverás sobre tus pasos para sentir vergüenza de tu vana charlatanería, que te lleva a tejer fábulas sin contenido? ¿Cómo has podido afirmar que «el diablo sorprende a los esposos en la acción matrimonial, y al sorprenderlos en este acto, que pertenece a la esencia del matrimonio, les impide tener hijos que puedan ser liberados por el sacramento de la regeneración»? Si el diablo pudiera hacer todo lo que le venga en gana, haría sofocar a los impíos, que están aún bajo su poder, cuando conoce están dispuestos a hacerse cristianos. Y, aunque el diablo infirió grave herida al primer hombre, de la que cojea todo el género humano, herida que se transmite por generación a los hijos, criaturas de Dios, que deben pasar de la vida de Adán a la de Cristo, no se sigue por esto, como imaginas, que, cuando los padres usan del matrimonio, los demonios, con amenazas terroríficas, les impidan tener hijos, que han de ser regenerados; pues sabemos que una legión de demonios no podía tomar posesión de unos cerdos si Cristo, accediendo a su petición, no se lo hubiera permitido.

De las mismas persecuciones que permite desencadenar al diablo, Dios sabe trenzar coronas para los mártires y hacer buen uso de todo género de males para utilidad de los buenos. Más, incluso en aquellos esposos que no piensan en la regeneración de los hijos o la detestan, bueno es el matrimonio y legítima la unión de los cuerpos en vista a los hijos, no dejando de ser un bien; porque los hijos que nacen de esta unión son un fruto bueno y honesto, aunque sus padres usen mal de este bien y pequen al gloriarse de la propagación de una prole impía. Porque los hombres, aunque manchados por el contagio del pecado, son siempre un bien, en cuanto hombres, y su nacimiento es un bien, pues es obra buena de Dios.

39. De aquí no se sigue que «para tener hijos se cometan

malo, sed ex opere bono, quo bene utuntur malis. Si non vis intellegere, *aut si te fingis non intellegere; noli obstrepere volentibus et valentibus* intellegere.

CAPUT VII.—37. «*Si aliquis malus condi posset*», *inquis*, «*numquam* in bonum ablutione transiret». Eo modo diceres, corpus quod mortale conditum est, fieri immortale non posse: et tamen ut illud, ita et hoc falsum diceres. Non enim Deus malum condidit, cum hominem condidit: sed bonum quod ipse condidit, malum trahit ex peccato, quod ipse non condidit; et sanat hoc malum, quod ipse non condidit, in bono quod condidit.

38. Cum autem nos non dicamus, «daemones instituisse connubium», nec «*seminalem sexus utriusque mixtionem*, *nec diabolicum opus* esse causa generandi concubitum coniugum», quoniam haec omnia Deus instituit, et possent esse omnia sine concupiscentiae malo, si vulnus praevaricationis, unde sequeretur discordia carnis et spiritus, inflictum non fuisset a diabolo: nonne te respicis, et de tua garrula loquacitate, qua inania fabulatus es, erubescis; «quod», scilicet, «deprehendant daemones in concubitu coniugatos, et tanquam in sua operatione deprehensos, non sinant generare filios regeneratione liberandos?» Quasi diabolus, si quod vellet faceret, non ipsos maiores impios adhuc in eiusdem diaboli positos potestate, quando cognosceret disponere fieri christianos, continuo suffocaret. Non est ergo consequens ut parentibus regenerandos generantibus, et propter hoc concumbentibus, daemones minaciter et terribiliter contradicant, sicut tibi ipse confingis; quia per vulnus a diabolo inflictum, in quo claudicat genus humanum, aliquid creante Deo gignitur, quod ex Adam transferatur ad Christum cum legio daemonum nec porcos in potestate habere potuerit, nisi petentibus permitteret Christus (cf. Mt 8,31.32); et noverit etiam de ipsis, quas eum facere permittit, diaboli persecutionibus coronas suscitare martyribus, utens bene omni genere malorum **[758]** ad utilitatem bonorum. Sed in illis quoque coniugibus, qui filiorum regenerationem vel non cogitant, vel etiam detestantur, bonum opus est nuptiarum, generandi causa commixtio legitima sexuum, cuius operis fructus est ordinata susceptio filiorum: quamvis eo bono male utantur, et in eo peccent, quod de impia vel propaganda vel propagata prole glorientur. Homines enim qualibet peccati contagione vel perpetratione polluti, in quantum homines sunt, bonum sunt: et ideo bonum est ut nascantur, quia bonum sunt.

39. Nec tamen «ut gignantur, ideo adulteria vel quaeque stupra

adulterios o estupros»; absurdo al que tú quieres llevarme, porque dije que del mal de la concupiscencia hace brotar en el matrimonio el bien de los hijos. Pero de esta afirmación mía, conforme a la razón y a la verdad, no se puede en modo alguno sacar una consecuencia tan falsa y perversa como la tuya. No porque el Señor diga: *Haceos amigos con las riquezas injustas,* debemos cometer injusticias, dedicarnos a la rapiña o robar para socorrer con mano más generosa a los santos pobres. Y así como hemos de granjearnos amigos con riquezas injustas, para que nos reciban en las moradas eternas, lo mismo los esposos, de la raíz viciada por el pecado, han de engendrar hijos que luego han de ser regenerados para entrar en la vida eterna. Y así como no se deben cometer robos, fraudes, rapiñas, para acrecentar las riquezas y socorrer a los indigentes amigos, tampoco hemos de sumar al mal con el que todos nacemos, adulterios, estupros, fornicaciones, con el fin de que nazcan de estas uniones multitud de hijos de nuestro mismo linaje. Una cosa es usar bien de un mal ya existente y otra cometer un crimen que no existía. Lo primero es hacer voluntariamente buen uso de un mal heredado de nuestros padres, lo segundo es aumentar el mal heredado de nuestros padres con otros voluntarios y personales. Hay, pues, una gran diferencia entre estos dos casos; laudable es emplear las riquezas mal adquiridas en socorrer a los pobres y reprimir la concupiscencia de la carne con la virtud de la continencia y usar de ella para recoger buen fruto en el matrimonio. Pero el mal de la concupiscencia es tan grande, que vale más no usar de ella que hacer de ella buen uso.

facienda sunt»; ad quam nos absurditatem putas posse compelli, quia nuptias de malo libidinis bonum prolis dicimus operari. Sed nullo modo ex hac nostra vera rectaque sententia illud perversum falsumque conficitur. Neque enim quia Dominus ait: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis* (Lc 16,9); ideo adhuc addere iniquitatem debemus, et furta rapinasque committere, ut plures pauperes sanctos misericordia largiore pascamus. Sicut ergo de mammona iniquitatis faciendi sunt amici, qui recipiant in tabernacula aeterna: ita coniugibus de plaga peccati originalis gignendi sunt filii, qui in vitam regenerentur aeternam. Et quemadmodum furta, fraudes, depraedationes adiciendae non sunt, ut per iniquitates aucta pecunia plures amici iusti inopes comparentur: sic adulteria, stupra, fornicationes, malo cum quo nati sumus, addenda non sunt, unde filii numerosiore stirpe nascantur. Aliud quippe est malo bene uti, quod iam inerat; et aliud est malum perpetrare, quod non erat: illud enim est de malo tracto ex parentibus voluntarium bonum facere; hoc vero malum a parentibus tractum aliis malis iam propriis et voluntariis aggerare. Sane interest, quod mammona iniquitatis cum laude indigentibus erogatur; carnalis autem concupiscentia laudabilius continentiae virtute frenatur, quam fructibus impenditur nuptiarum. Tam magnum est enim malum eius, ut eo non uti, quam bene uti sit melius.

CAPITULO VIII

Gracia, voluntad salvífica y libre albedrío

40. Citas luego otras palabras mías, contra las que ampliamente disputas sin decir nada. Insistes sobre un punto al que puse fin en mi anterior discusión. Y si ahora me repitiera, ¿cuándo terminaríamos? Entre otras cosas, dices lo que con frecuencia has repetido contra la gracia de Cristo; a saber, que «con el nombre de gracia atribuimos la bondad de los hombres a una necesidad fatalista». Pero los mismos niños, que no pueden hablar, te precintan la boca y reducen a silencio. Con interminable verborrea te afanas por afirmar y persuadir lo mismo que Pelagio condenó en una asamblea de obispos en Palestina; es decir, «que la gracia se da según nuestros méritos». Y no puedes encontrar en los niños mérito alguno para poder distinguir los hijos adoptivos de Dios y los que mueren sin haber recibido esta gracia.

41. Me calumnias al afirmar que he dicho: «No se debe esperar esfuerzo alguno de la voluntad humana, contrariamente a lo que dice el Señor en su Evangelio: *Pedid, y recibiréis; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá; porque el que pide, recibe; el que busca, encuentra, y al que llama, se le abrirá*». A tenor de estas palabras, creo has empezado a sentar como

Caput VIII.—40. Alia deinde mea verba proponis, et multum adversus ea nihil dicis, replicans quaedam quae superiore disputatione consumpta sunt: quae si et ego repetere velim, quis erit finis? Inter quae dicis etiam illud vestrum contra Christi gratiam, saepe a vobis inaniter dictum; «quod», scilicet, «appellatione gratiae, bonos fieri homines fatali necessitate dicamus»: cum vobis ora obstruant, et linguas premant, qui loqui nondum valent. Cum enim loquacissime laboretis astruere ac persuadere, quod Pelagius in Palaestinorum episcoporum cognitione damnavit, «gratiam Dei secundum merita nostra dari»; nulla tamen merita potestis asserere parvulorum, per quae discernantur qui eorum in Dei filios adoptantur, ab eis qui sine huius gratiae consecutione moriuntur.

41. Calumniaris me dicere: «nihil studii exspectari ab humana voluntate debere, contra illud evan[759]gelicum quo ait Dominus: *Petite, et accipietis; quaerite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis: omnis enim qui petit, accipit; et qui quaerit, invenit; et pulsanti aperietur*» (Mt 7,7-8). Ibi enim vos, ut video, ponere iam coepistis merita gratiam

principio que los méritos preceden a la gracia; y estos méritos consisten en pedir, buscar, llamar, de suerte que la gracia, según tú, se nos da en virtud de estos méritos, y así en vano se llama gracia. Como si no existiera una gracia preveniente [22] que toca nuestro corazón, y nos hace pedir a Dios el bien verdadero, y nos hace buscar a Dios y llamar a la puerta de Dios. Es en vano esté escrito: *Tu misericordia sale a mi encuentro;* en vano se nos manda orar por nuestros enemigos si no está en su poder convertir los corazones que sienten aversión o enemistad por nosotros.

42. Citas también un texto del Apóstol que deja la puerta abierta a todo el que llama, porque *Dios quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad;* y quieres entendamos, bajo tu magisterio, que, si no se salvan todos los hombres ni llegan al conocimiento de la verdad, es porque no quieren pedir lo que Dios quiere darles; no quieren buscar, cuando Dios se hace el encontradizo, y no quieren llamar, cuando Dios les quiere abrir. Pero esta tu exégesis queda invalidada por el silencio de los niños, que ni piden, ni buscan, ni llaman; y, cuando son bautizados, se resisten, lloran y, a su manera, protestan; sin embargo, reciben, encuentran, se les abre, y entran en el reino, donde encuentran la salvación eterna y el conocimiento de la verdad; pero hay muchos que no reciben esta gracia de adopción de aquel que *quiere se salven todos los hom-*

praecedentia, quod est petere, quaerere, pulsare; ut his meritis debita illa reddatur, ac sic gratia inaniter nuncupetur: tanquam gratia nulla praecesserit, et cor tetigerit, ut beatificum bonum peteretur a Deo, ut quaeretur Deus, ut pulsaretur ad Deum; frustraque sit scriptum: *Misericordia eius praeveniet me* (Ps 58,11); frustra etiam nos pro inimicis nostris iubeat orare (cf. Mt 5,44), si non est eius aversa et adversa corda convertere.

42. Sed ponis apostolicum testimonium, et ab eo dicis pulsantibus aperiri, *qui omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire* (1 Tim 2,4): ut videlicet intellegamus, docentibus vobis, ideo non omnes salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, quia ipsi nolunt petere, cum Deus velit dare; nolunt quaerere, cum Deus velit ostendere; nolunt pulsare, cum Deus velit aperire. Sed hunc sensum vestrum infantes illi ipsa sua taciturnitate convincunt, qui nec petunt, nec quaerunt, nec pulsant; immo etiam cum baptizantur, reclamant, respuunt, reluctantur: et accipiunt tamen, et inveniunt, et aperitur eis, et intrant in regnum Dei, ubi sit eis aeternitatis salus et agnitio veritatis; longe pluribus infantibus in istam gratiam non adoptatis ab eo, *qui vult omnes homines*

[22] La gracia preveniente —terminología agustiniana— sana, dispone, ilumina, inspira y ayuda. *Praevenit ut sanemur... praevenit ut vocemus... praevenit ut pie vivamus* (*De natura et gratia* 31,35: PL 44,262; cf. *C. duas ep. Pelag.* 2,9,26: PL 44,586; *Serm.* 42,3: PL 38,254). Cf. L. ARIAS, *San Agustín, Doctor de la Gracia:* Salmanticensis 2 (1955) 3,41; DEMAN, Th., *La théologie de la grâce:* Augustinus Magister III (París 1955) 247-263.

bres y lleguen al conocimiento de la verdad. De ellos ciertamente no se puede decir: *Quise, y no habéis querido;* porque, si él quiere, ¿quién de estos niños, que carecen del libre albedrío de la voluntad, puede resistir a su voluntad omnipotente? ¿Por qué no entender esta sentencia: *Quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad,* en el mismo sentido que entendemos el pasaje de Pablo a los romanos: *Por la justificación de uno solo, la justificación de vida para todos los hombres?*

Dios quiere se salven y lleguen al conocimiento de la verdad todos aquellos que por la justificación de uno solo obtienen la gracia de una justificación que da vida. Y no se nos replique: «Si Dios quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad y no llegan, es porque no quieren»; y entonces, ¿por qué tantos millones de niños que mueren sin el bautismo no llegan al reino de Dios, donde existe conocimiento pleno de la verdad? ¿Acaso no son hombres y no deben contarse entre aquellos de quienes está escrito: *Todos los hombres?* ¿O es que hay alguien que diga: «Dios sí quiere salvarlos, pero ellos no quieren»? ¡Cómo si los niños tuvieran conocimiento para querer o no querer! ¿No es evidente que los niños que mueren recibido el bautismo y, por la gracia sacramental, llegan al conocimiento de la verdad, que en el reino de Dios es plenitud, no llegan porque hayan querido ser regenerados por el bautismo de Cristo? Luego, si ni unos no son bautizados porque no quieran ni otros son bautizados porque quieren, ¿por

salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Quibus dicere non potest: *Volui, et noluistis* (Mt 23,37): quia si voluisset, quis eorum qui nondum habent voluntatis suae arbitrium, voluntati eius omnipotentissimae restitisset? Cur ergo non sic accipimus quod dictum est: *Qui omnes vult homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire* (1 Tim 2,4); quomodo et illud accipimus, quod idem dixit apostolus: *Per unius iustificationem in omnes homines ad iustificationem vitae?* (Rom 5,18) (hos enim omnes Deus vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, in quos omnes per unius iustificationem gratia pervenit ad iustificationem vitae): ne dicatur nobis: Si Deus vult omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, sed ideo non veniunt, quia ipsi nolunt; cur tot millia parvulorum, qui non percepto Baptismate moriuntur, non veniunt in regnum Dei, ubi certa est agnitio veritatis? Numquid aut homines non sunt, ut non pertineant ad id quod dictum est: *omnes homines?* aut aliquis poterit dicere, Deus quidem vult, sed ipsi nolunt; quo nondum velle seu nolle ista noverunt, quando nec ii, qui parvuli baptizantur atque moriuntur, et per illam gratiam ad agnitionem veritatis quae in regno Dei est certissima veniunt, ideo veniunt, quia ipsi renovari Christi Baptismate voluerunt? Cum ergo nec illi propterea non baptizentur quia nolunt, nec isti propterea baptizentur quia volunt; cur Deus qui vult omnes homines

qué Dios, queriendo se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad, permite que una muchedumbre de niños no lleguen a su reino, en el que existe un perfecto conocimiento de la verdad, si en ellos no encuentra resistencia alguna por parte de su libre albedrío?

43. A no ser vayas a decir que en aquellos *todos* que Dios quiere se salven no se cuentan los niños; porque, si no tienen pecado alguno de herencia, están salvos con la salvación de la que habla el texto. Pero entonces caes en un absurdo mayor, porque de esta manera haces a Dios benévolo con los hombres más impíos y criminales que con los que son más inocentes y no tienen mancha de pecado; pues, si quiere se salven todos los hombres, quiere entren en su reino los impíos, con una condición: si se salvan; y, si no quieren salvarse, la culpa es de ellos solos.

Cuanto al número incontable de niños que mueren sin el bautismo, no quiere Dios admitirlos en su reino, aunque, según vosotros, ningún pecado les cierra la puerta, y nadie pone en tela de juicio que los niños no pueden resistir con voluntad propia a la voluntad de Dios. Así sería necesario decir que Dios quiere sean todos los hombres cristianos y muchos no quieren, y que no quiere lo sean todos, entre los que no hay nadie que no quiera; y esto es contrario a la verdad, pues *conoce el Señor a los que son suyos;* y su voluntad conocida es que sean salvos todos aquellos que entran en el reino. Luego la perícopa: *Quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad,* se ha de entender en el mismo sentido

salvos **[760]** fieri, et in agnitionem veritatis venire, tam multos in regnum suum, ubi est certa veritatis agnitio, qui nullo ei resistunt voluntatis arbitrio, patitur non venire?

43. Nisi forte dicturus es, ideo parvulos non in eorum numero deputandos, quos Deus omnes vult salvos fieri, quia ea salute, quae hic intellegenda est, salvi sunt ipsi, nihil trahentes omnino peccati. Atque ita te intolerabilior sequetur absurditas. Isto enim modo benevolentiorem facis Deum omnibus impiisimis et sceleratissimis hominibus, quam innocentissimis et purissimis ab omni labe peccati: quandoquidem illos, quia vult eos omnes salvos fieri, vult etiam intrare in regnum suum: hoc est enim illis consequens, si salvi fuerint: sed qui nolunt, ipsi sibi obsunt. Immensum vero numerum parvulorum, qui sine Baptismate moriuntur, suo regno adici non vult, quos neque ulla peccata, sicut putatis, impediunt; et, quod nullus ambigit, eius resistere voluntati contraria voluntate non possunt. Sic fit ut esse christianos omnes velit, quorum multi nolunt; non omnes velit, quorum est nemo qui nolit: quod abhorret a vero. Novit Dominus qui sunt eius (cf. 2 Tim 2,19): et in eorum salute atque in suum regnum introductione certa est voluntas eius. Sic ergo debet intellegi quod dictum est: *Omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire* (1 Tim 2,4); quemadmodum intellegitur

que esta otra: *Por la justificación de uno solo para justificación de vida para todos los hombres* [23].

44. Si crees que el texto del Apóstol se puede interpretar de manera que *todos* quiera significar *muchos* que en Cristo son justificados —otros muchos no son en Cristo vivificados—, se te puede responder que en el pasaje donde se lee: *Quiere se salven todos los hombres y lleguen al conocimiento de la verdad, todos* está puesto en lugar de *muchos,* que son los que él quiere lleguen a esta gracia. Este sentido parece estar más en consonancia con lo que se dice en otro lugar, porque nadie viene a Dios sino el que él quiere hacer venir: *Nadie puede venir a mí* —dice el Hijo— *si el Padre, que me ha enviado, no lo atrae;* y poco después: *Nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre.* Y, en consecuencia, todos los que se salvan y llegan al conocimiento de la verdad, se salvan porque es voluntad de Dios y vienen a él porque él quiere. Unos, como los niños, que no pueden hacer uso del libre albedrío, son regenerados porque él lo quiere, como fueron creados porque él los creó; otros, en pleno uso del libre albedrío, no pueden querer el bien si él no quiere y si, por gracia, no prepara su voluntad.

quod dictum est: *Per unius iustificationem in omnes homines ad iustificationem vitae* (Rom 5,18).

44. Quod apostolicum testimonium si eo modo intellegendum putas, ut dicas *omnes* positos esse pro Multis, qui iustificantur in Christo (multi quippe alii non vivificantur in Christo): respondebitur tibi, sic etiam illic ubi dictum est: *Omnes homines vult salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; Omnes* positos esse pro Multis, quos ad istam gratiam vult venire. Quod multo convenientius propter hoc intellegitur dictum, quia nemo venit, nisi quem venire ipse voluerit. *Nemo potest venire ad me,* inquit Filius, *nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* et: *Nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo* (Io 6,44.66). Omnes ergo qui salvi fiunt, et in agnitionem veniunt veritatis, eo volente salvi fiunt, eo volente veniunt. Quia et qui nondum, sicut parvuli, utuntur voluntatis arbitrio, eo volente regenerantur, quo creante generantur: et qui iam utuntur voluntatis arbitrio, nisi eo volente ac subveniente a quo praeparatur voluntas (cf. Prov 8,35 sec.LXX), velle non possunt.

[23] Rom 5,18. Explica Agustín 1 Tim 2,4 en sentido universalista en su obra *De spiritu et littera* (a.412) 33,57: PL 44,338; *Retract.* 1,19,7 (a.426-27): PL 32,616; *De nat. et grat.* 22,24: PL 44,258; *Serm.* 71,13,21: PL 38,456; *In Ps.* 6,3: PL 36,94.

En sentido universalista restringido en *Ench.* 103,27: PL 40,280; *Ep.* 217,6,19: PL 33,985; *De praed. sanct.* 8,14: PL 44,971.

En sentido causal, nos hace querer, en *De corrept. et grat.* 15,47: PL 44,945.

Cf. G. BOTTI, *La volontà salvifica universale di Dio in s. Agostino* (Roma 1955) (dactilogr.); J. CHENE, *Saint Augustin enseigne-t-il dans la De spiritu et littera l'universalité de la volonté salvifique de Dieu?:* Recherches de Science Religiuse 47 (1959) 215-224. Agustín hace suya la doctrina de San Pablo, sin precisar cómo se concibe esta universalidad. Cf. SAGE, A., *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de s. Augustin:* RechAug 3 (1965) 107-131.

45. Si me preguntas ahora: «¿Por qué no cambia las voluntades de todos los que no quieren?» Te responderé: ¿Por qué no adopta por el bautismo de la regeneración a todos los niños que van a morir, en los que no existe voluntad, y, por consiguiente, no pueden querer algo contra la voluntad divina? Si esto es para ti un misterio insondable que supera tu inteligencia, consideremos los dos como profundo misterio por qué Dios quiere, en adultos y niños, salvar a unos y no a otros; pero tengamos por cierto e infalible que en Dios no hay injusticia y que a nadie condena sin deméritos; aunque es tan grande su bondad que a muchos salva sin mérito alguno bueno; y así demuestra, en los que condena, lo que a todos se debe, y aprendan, los que salva, la pena que les estaba reservada, y de la que son librados, y la gracia inmensa que Dios les concede, sin merecerla.

46. Tu manera de razonar en esta materia no armoniza con un corazón cristiano, pues, según tu doctrina, atribuyes al destino estas realidades. En tu sentir, no en el nuestro, «obra es del hado todo lo que no es efecto del mérito» [24]. Y para que, a tenor de tu definición, no se considere obra del destino cuanto acaece a los hombres, no de los méritos, te esfuerzas, por todos los medios posibles, en probar que todo hombre merece el bien o el mal que le sobreviene; porque, si niegas los méritos, el hado es una necesidad, y se os puede decir con razón; si

45. Ubi si dixeris mihi: Cur ergo non convertit omnium nolentium voluntates? respondebo: Cur non omnes morituros adoptat lavacro regenerationis infantes, quorum adhuc nullas, et ideo nec contrarias invenit voluntates? Si hoc profundius esse perspicis, **[761]** quam ut abs te valeat inveniri; utrumque utrique nostrum profundum sit, cur et in maioribus et in minoribus Deus velit alteri et nolit alteri subvenire: dum tamen certum et immobile teneamus, non esse iniquitatem apud Deum (cf. Rom 9,14), qua quemquam sine malis meritis damnet; et esse bonitatem apud Deum, qua multos sine bonis meritis liberet: demonstrans in eis quos damnat quid omnibus debeatur; ut hinc discant quos liberat, quae sibi poena debita relaxetur, et quae indebita gratia condonetur.

46. Haec ut christianis cordibus convenit cogitare nescitis, et vos potius secundum vestram sententiam fato ista dicitis fieri. Vestra quippe, non nostra sententia est, «fato fieri quod merito non fit». Et ne secundum istam definitionem fato fiant hominibus, si meritis non fiant, quaecumque fiunt; ideo merita vel bona vel mala, quantum potestis, asseritis, ne fatum sit consequens, si merita negaveritis. Ac per hoc dicitur vobis: Si ea quae nullis meritis praestantur hominibus, fato fieri iam necesse

[24] Estudia ampliamente Agustín en *De civitate Dei* (5,1) el problema del fatalismo. Se inspira con preferencia en el *De fato*, de Cicerón. Para un cristiano, la Providencia divina barre del horizonte de la historia el destino. Cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron* (París 1958).

los dones que se otorgan a los mortales no están fundados en sus merecimientos, es necesario sean obra del hado, y si suponemos existen méritos anteriores para no admitir el destino, es por obra del hado el que los niños sean bautizados y gracias al hado entran en el reino de Dios, sin méritos propios; y obra del hado es también el que los niños no sean bautizados; y por el hado no entran en el reino de Dios, aunque no tengan méritos malos. Y he aquí que los niños, sin saber hablar, os convencen de ser fabricantes del hado.

Nosotros, al reconocer en los niños méritos malos, herencia de un origen viciado, decimos que uno entra por gracia en el reino de Dios, porque Dios es bueno, y otro es excluido por méritos, pues Dios es justo, y en ninguno de los dos casos interviene el destino, porque Dios hace lo que quiere. Y con el salmista cantamos la misericordia y la justicia de Dios, porque nos consta que uno es condenado con justicia y otro salvado por misericordia. ¿Por qué condena a uno y salva a otro? ¿Quiénes somos nosotros para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso puede decir el botijo al que lo modeló: «Por qué me hiciste así»? ¿Es que el alfarero no puede hacer de la misma masa de arcilla, viciada por el pecado de origen, una vasija para usos nobles, según su misericordia, y otro para usos bajos según su justicia?

No ha querido hacer las dos vasijas para usos nobles para que no se piense que la naturaleza inocente lo ha merecido, y no ha querido hacer las dos para usos bajos porque la misericordia es superior al juicio. Y así, ni el condenado se puede quejar del castigo que en justicia merece, ni el salvado por gra-

est, et ideo merita astruenda sunt, ne fatum sit consequens, si merita non sunt: fato baptizantur, fato intrant in regnum Dei parvuli, quorum bona merita nulla sunt; et rursus, fato non baptizantur, fato non intrant *in regnum Dei parvuli, quorum mala merita nulla sunt. Ecce pusilli qui* fari nequeunt, vos potius assertores fati esse convincunt. Nos autem cum vitiatae originis mala merita esse dicamus, gratia dicimus intrare parvulum in regnum Dei, quoniam bonus est Deus; et alium merito non intrare, quoniam iustus est Deus; et in neutro esse fatum, quoniam quod vult facit Deus. Sed cum sciamus ab eo, cui misericordiam et iudicium fideli voce cantamus (cf. Ps 100,1), istum secundum iudicium damnari, illum secundum misericordiam liberari; cur istum potius quam illum damnet aut liberet, nos qui sumus qui respondeamus Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quare sic me fecisti? Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa originis vitiatae atque damnatae facere aliud vas in honorem secundum misericordiam, et aliud in contumeliam secundum iudicium? (cf. Rom 9,20-21). Ideo non utrumque in honorem, ne hoc meruisse se existimet tanquam inculpata natura: ideo non utrumque in contumeliam, ut iudicio superexsultet misericordia (cf. Iac 2,13). Ac per hoc nec damnatus ex debito de supplicio iuste queritur, nec liberatus

cia puede vanagloriarse de su mérito, sino que con humildad ha de dar gracias al Señor al reconocer en el que es castigado como merece el favor que le hace a él cuando se encontraba en las mismas circunstancias.

47. Afirmas que en otro de mis libros dije: «Se niega el libre albedrío si se defiende la gracia, y se niega la gracia si se defiende el libre albedrío». Pura calumnia. No dije esto; lo que dije fue que esta cuestión presenta tan enormes dificultades que pudiera *parecer* se niega uno si se admite la otra. Y como mis palabras son pocas, las voy a repetir para que vean mis lectores cómo amañas mis escritos y con qué mala fe abusas de la ignorancia de los tardos y romos de inteligencia, para hacerles creer que me has respondido porque no sabes callar.

Dije hacia el final del primer libro, dedicado al virtuoso Piniano, cuyo título es *De gratia contra Pelagium:* «En esta cuestión que trata del libre albedrío y de la gracia de Dios es tan difícil delimitar el campo, que, cuando se defiende el libre albedrío, parece se niega la gracia de Dios, y cuando se defiende la gracia de Dios, parece se destruye el libre albedrío»[25]. Pero tú, varón honesto y veraz, suprimes las palabras que dije y pones otras de tu invención. Dije, sí, que esta cuestión era difícil de resolver, no que fuera imposible. Y mucho menos afirmé, como falsamente me acusas, «que, si se defiende la gracia, se niega el libre albedrío, y, si se defiende el libre albedrío, se niega la gracia de Dios». Cita mis palabras textuales, y se evaporan tus calumnias. Pon las palabras «parece, pudiera creerse», en el lugar que les corresponde, y se evidenciarán tus fraudes en tan importante cuestión. No dije que se niegue la gracia, sino que «parece se niega» la gracia. No dije que «se niega o destruye el libre albedrío», sino que dije: «parece se destruye el libre albedrío». Y haces luego una promesa, y es que, cuando principien tus libros a conocerse, pondrán al desnudo la impiedad de mis sentimientos. ¿Qué no puede esperarse de la sabiduría de un discutidor que se hace conocer por su ciencia en el mentir?

48. ¿Qué quieres decir cuando escribes: «No cede en elogio de la gracia, si se contenta con dar a los suyos lo que el pecado da a los impíos? Lo dices, sin duda, por la castidad conyugal, que, según tú, pueden tener los impíos. ¡Hombre discutidor! La virtud verdadera es un don de la gracia, y no porque lo sea de nombre, sino porque lo es en realidad. ¿Por qué confundes virginidad y castidad, como si fuesen de la misma especie? La castidad reside en el alma; la virginidad, en el cuerpo. La castidad puede permanecer intacta en el alma, la virginidad puede ser arrancada con violencia del cuerpo; y mientras ésta permanece intacta en el cuerpo, la primera puede corromperse en el alma por un deseo lascivo. Por eso no dije: 'Sin fe no existe verdadero matrimonio, verdadera viudez, virginidad verdadera'; dije, sí, que sin fe verdadera no hay verdadera castidad en el matrimonio, en la viudez, en la virgini-

gratis de merito superbe gloriatur; sed potius humiliter gratias agit, quando in illo a quo debitum exigitur, quid in eadem causa sibi donetur agnoscit.

47. Asseris me in alio libro meo dixisse: «Negari liberum arbitrium, si gratia commendetur; et iterum negari gratiam, si liberum commendetur arbitrium». Calumniaris: non hoc a me dictum est, sed propter ipsius quaestionis difficultatem videri hoc posse dictum est et putari. Non est multum ut ipsa verba **[762]** mea ponam, unde videant qui haec legunt, quemadmodum scriptis meis insidieris, et qua conscientia vel tardis, vel ignaris cordibus abutaris, ut ideo te existiment respondere, qui non vis tacere. In novissimis enim partibus primi libri mei ad sanctum Pinianum, cuius est titulus: De gratia contra Pelagium»: «Ista», inquam, «quaestio ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri, et cetera». Tu autem vir honestus et verax, abstulisti verba quae dixi, et dixisti quod ipse finxisti. Ego enim dixi, istam quaestionem ad discernendum esse difficilem: non autem dixi, non posse discerni. Multo minus ergo dicerem, quod me dixisse mentiris, «negari liberum arbitrium, si gratia commendetur; et negari gratiam, si liberum commendetur arbitrium». Redde verba mea, et vanescet calumnia tua. Repone suis locis, ubi dixi, «videatur»; ubi dixi, «putetur»: ut appareat de re tanta quibus abs te fraudibus disputetur. Non dixi, «negari gratiam»; sed, «ut negari gratia videatur». Non dixi, «negari arbitrium liberum, vel auferri»; sed dixi, «ut putetur auferri». Et promittis, «cum libri ipsi ventilari coeperint, quod abs te illa sententiarum mearum et nudabitur et confodietur impietas». Quis non exspectet sapientiam disserentis, qui fidem cognoverit mentientis?

48. Quid est autem quod loqueris: «Nihil pertinere ad laudem gratiae, si id donet suis, quod peccata impiis largiuntur?» Propter pudicitiam scilicet coniugalem, quam tibi habere videntur et impii. Homo contentiose, virtus donatur vera per gratiam, non quae vocatur, et non est. Utquid autem pudicitiam et virginitatem quasi eiusdem generis iungis? Pudicitia res est animi; virginitas, corporis. Denique et illa integra in animo permanente, potest ista de corpore violenter auferri; et cum ista integra manet corpori, potest illa in animo lasciva voluntate corrumpi. Propter quod ego non dixi: Verum coniugium, sive viduitas, sive virginitas; sed: «Vera pudicitia, sive coniugalis, sive vidualis, sive virginalis, dicenda non est, nisi quae verae fidei mancipatur». Coniuges

[25] La obra se titula *De gratia Christi et peccato originali,* compuesta en Cartago, en el 418, y dedicada a tres nobles romanos: Albina, Piniano y Melania. Las relaciones de amistad se remontan al 410-411, cuando los tres se instalan en Tagaste. Cf. D. Gorce, *Vie de sainte Mélaine:* SC 90,1962.

dad» [26]. Las mujeres casadas, las viudas, las vírgenes, pueden ser castas en el cuerpo, y, sin embargo, no serlo en el alma, si fornican con el deseo y si, con impuro corazón, anhelan cometer actos impúdicos. Sin embargo, en éstas tú pretendes exista verdadera castidad aunque sea adúltera su alma, como lo es la de los impíos, según testimonio de la Escritura divina.

49. ¿Quién de los nuestros ha dicho jamás que «el mal está como embutido en los miembros de los esposos» cuando el matrimonio hace buen uso del mal de la concupiscencia en vista a la generación de los hijos? Esta concupiscencia nada tendría de malo si todos sus movimientos tuviesen como finalidad el uso lícito del matrimonio. Tampoco he dicho, como me calumnias, que «el crimen del matrimonio queda impune a causa del sacramento», porque no existe tal crimen cuando por el bien de la fe se usa bien del mal de la concupiscencia; y así no cabe aplicar aquí, como tú crees, el adagio que dice: *Hagamos males para que vengan bienes,* pues el matrimonio no tiene ni una brizna de mal. Porque no es un mal en el matrimonio el que los padres engendren hijos con un mal que encontraron, no causaron. En la primera pareja, nacida sin padres, fue el pecado el que hizo nacer en ellos el mal de la libido, de la que el matrimonio usa bien; pero este mal no viene del matrimonio en sí, porque entonces merecería condena. ¿Por qué preguntas «si en los esposos cristianos doy al placer que experimentan en el acto carnal el nombre de castidad o impudicicia»? Esta es mi respuesta: No llamo a la concupiscencia castidad, pero en el matrimonio es un bien el uso bueno de este mal; y por este buen uso no se puede llamar este placer impudicicia. Esta consiste en el abuso de este mal, así como la pureza virginal consiste en no hacer uso. Y, aunque la castidad conyugal se respete en el matrimonio, los hijos que nacen de esta unión contraen, en su nacimiento, este mal, del que son purificados al renacer.

50. «Si el mal de la libido —dices— es causa de que nazca de padres cristianos una prole criminal, se sigue que la continencia virginal es portadora de felicidad; y como esta virtud se puede encontrar en los impíos, los infieles que posean esta virtud aventajan a los cristianos manchados con el lodo de la concupiscencia carnal». No es como dices; estás en grave error. Porque los que usan bien de la concupiscencia no están manchados con el lodo de la libido, aunque los hijos nazcan tarados por el mal de la concupiscencia, y por eso necesitan ser regenerados; y en los impíos no se encuentra la pureza virginal, aunque en ellos exista la virginidad física, porque la verdadera pureza virginal no puede encontrarse nunca en un alma adúltera. En consecuencia, no es posible anteponer el bien de la virginidad en los impíos al bien del matrimonio entre fieles. Los esposos que usan bien del mal de la concupiscencia son preferibles a las vírgenes que hacen mal uso del bien de la virginidad. Y así, cuando los esposos fieles usan bien del mal de la concupiscencia, no es, como calumnias, «en virtud de su fe el que obtengan la impunidad de su crimen», sino porque su fe produce en ellos no una falsa, sino verdadera virtud de castidad.

enim et viduae et virgines possunt esse, et pudicae non esse, si contaminata voluntate moechantur, si spiritu impuro stupra perpetranda decernunt: in quibus tamen veram pudicitiam dicis esse, etiamsi animo fornicentur; quod facere omnes impios eloquia divina testantur.

49. Quis autem nostrum dicit, «coniugalium membrorum malum esse consertum», in quo nuptiae bene utuntur ad propagandos filios concupiscentiae malo? Quae concupiscentia malum non esset, si sola generandi causa ad licitum concubitum moveretur. Nunc **[763]** vero cum ei resistit coniugalis pudicitia, limes est mali; et ideo bonum est. Unde non «crimen eius», sicut calumniando loqueris, «impunitum fit per religionem»; quia nullius est criminis, quando per fidei bonum bene utitur libidinis malo. Neque hic dici potest, ut putas: *Faciamus mala ut veniant bona* (Rom 3,8); quia ex nulla sui parte malum sunt nuptiae. Non enim earum malum est, quod in hominibus quos parentes gignunt, non fecerunt, sed invenerunt. In primis autem coniugibus, qui ex nullis parentibus nati sunt, per peccatum accidit carnalis concupiscentiae discordiosum malum, quo nuptiae bene uterentur; non per ipsas nuptias, ut inde merito damnarentur. Quid ergo quaeris, «utrum in coniugibus christianis conventuum voluptatem, pudicitiam, an impudicitiam nominem». Ecce respondeo: Non ipsa nominatur pudicitia, sed eius mali usus bonus; quo usu bono fit ut illud malum nec impudicitia dici possit. Impudicitia est enim eiusdem mali usus flagitiosus; sicut pudicitia virginalis, nullus. Salva igitur pudicitia coniugali, malum de malo nascendo trahitur, quod renascendo purgetur.

50. «Sed si propter hoc», inquis, «libidinis malum, etiam de coniugibus christianis proles criminosa profertur, sequitur ut pudicitia virginalis sit felicitatis illatrix: et quia in impiis invenitur», inquis, «antecellunt infideles pudicitiae virtute sublimes, christianis libidinis tabe polluti»: Non est ita ut dicis; multum falleris. Nec libidinis enim tabe polluuntur, qui libidine bene utuntur; quamvis generent libidinis tabe pollutos, et ideo regenerandos: nec in impiis invenitur pudicitia virginalis, quamvis inveniatur virginitas carnis; quia vera pudicitia non potest habitare in animo fornicante. Ac per hoc non anteponitur virginale bonum impiorum bono coniugali fidelium: sed coniuges bene utentes malo anteponuntur virginibus male utentibus bono. Et ideo cum fideles coniugati bene utuntur malo libidinis, non «apud eos», ut calumniaris, «propter fidem exercetur impunitas criminis», sed in eis propter fidem vera non falsa virtus est castitatis.

[26] *De nupt. et conc.* 1,4,5: CSEL 42,216; PL 44,416.

51. ¿Qué nos importa digan los maniqueos, como afirmas: «Si alguno, por temor, comete un homicidio, es culpable, porque temió; pero si alguno, con audacia exultante, comete un crimen, creyendo hace en conciencia el mal que hace, evitará ser culpable»? La verdad es que nunca he oído decir esto a los maniqueos. Pero lo digan o sea invención tuya, ¿qué nos importa? La fe católica que profesamos, ciertamente no lo enseña y con su autoridad te acorralamos. Afirmamos que las obras que parecen buenas, no son verdaderamente buenas sin fe, porque las que en verdad son buenas es necesario agraden a Dios, *y sin fe es imposible agradarle.* Esto significa que sin fe no puede existir, en verdad, obra buena. Y las acciones que son evidentemente malas no son efecto de la fe *actuada por la caridad,* porque el amor al prójimo *no obra mal.*

52. «La concupiscencia natural —te sonroja llamarla carnal— es buena —dices—, pero siempre que esté enmarcada en sus justos límites y no reciba rociada alguna de impurezas». Te pregunto: ¿Cómo represarla en sus justos límites? ¿Cómo se la embrida sino oponiéndole resistencia? Y si se la resiste, ¿no es para impedir cumpla sus malvados deseos? ¿En qué sentido puede ser buena?

51. Quid autem ad nos pertinet, quia Manichaeos dicere affirmas: «Si quis homicidium conscientia formidante commiserit, reus est, quia timuit; si autem aliquod facinus exsultante perpetrarit audacia, velut credens se ex fide facere quod male facit, evasit culpam?» Quod quidem nunquam audivi dicere Manichaeos. Sed quid ad nos, sive dicant, sive etiam ipsis calumnieris; cum hoc catholica fides non dicat, quam tenemus, et cuius te pondere urgemus? Nos enim ea quae videntur opera bona, dicimus non esse vere bona sine fide: quoniam opera vere bona necesse est Deo placere, cui sine fide quia impossibile **[764]** est placere (cf. Heb 11,6), profecto quod vere opus est bonum, sine fide non potest esse. Verumtamen illa opera quae apertissime mala sunt, non facit fides quae per dilectionem operatur (cf. Gal 5,6): quia dilectio proximi malum non operatur (cf. Rom 13,10).

52. «Bona igitur concupiscentia naturalis», inquis (erubescis enim dicere carnalis), «quae cum intra modum suum tenetur», inquis, «nulla mali aspersione turpatur». Quomodo tenetur intra modum suum, quaeso te; quomodo tenetur, nisi cum ei resistitur? Cur autem resistitur, nisi ne impleat desideria mala? Quomodo est igitur bona?

CAPITULO IX

Pudor y pecado

53. Fijas tu atención en estas palabras de mi libro: «¿Acaso aquellos primeros esposos, cuyo matrimonio bendijo Dios, diciendo: *Creced y multiplicaos,* no estaban desnudos y no se avergonzaban? ¿Por qué motivo, después del pecado, nació la confusión en estos miembros sino porque en ellos surgió un movimiento deshonesto, que el matrimonio ciertamente no hubiera experimentado si los hombres no hubieran pecado?» [27] Comprueba, y verás que estas mis palabras están tomadas de la Escritura, y todo aquel que haya leído o lea este pasaje del Génesis, sin duda aprobará lo que dije. En un interminable discurso sudas para contradecirme, pero no te has sincerado. E insistes, por el contrario, en tu depravado error, aunque compruebes, por experiencia, la ortodoxia de mi sentencia, sin que puedas destruir su verdad. Omito tus gestos en la disputa y tus jactancias, como hombre sin aliento que se esfuerza por llegar a donde no puede, o se pierde entre cendales de niebla y finge haber llegado a la meta.

Con la ayuda del Señor, me dispongo a examinar y refutar hasta las más pequeñas partes de tu discurso, para que todo aquel que lea tus obras y las mías pueda ver tu obra arrasada

Caput IX.—53. Venis etiam ad verba illa libri mei, ubi dixi: «Nonne illi coniuges primi, quorum nuptias benedixit Deus, dicens: *Crescite, et multiplicamini* (Gen 1,28), nudi erant, et non confundebantur (cf. ib. 2,25)? Cur ergo ex illis membris confusio post peccatum, nisi quia exstitit illic indecens motus, quem, nisi homines peccassent, procul dubio nuptiae non haberent». Haec verba mea cum videres secundum Scripturas ita posita, ut quicumque eumdem locum libri Geneseos legit aut legerit, approbet sine dubitatione quod dixi; prolixa contradicens disputatione multum sudasti, sed non sincerasti. Perstitisti quippe in sententia tua prava; quamvis meam rectam ipso experimento probares non abs te potuisse convelli. In qua tua contradictione praetereo gestus et iactationes tuas, tanquam hominis anhelantis, et pervenire quo nititur non valentis, et in nebulis tamen quas perturbatus offundit, se pervenisse fingentis. Sed necessarios articulos sermonis tui, quantum me adiuvat Dominus, comprehendo atque confringo; ut totum corpus victum iacere

[27] *De nupt. et conc.* 1,5,6: CSEL 42,216-217; PL 44,416. Cf. ibid., 1,7,6; 2,9,22; 2,21,36; 2,30,52; *C. duas ep. Pelag.* 1,15,31; *De civ. Dei* 14,1,15. La existencia de la concupiscencia dócil, antes del pecado, a la voluntad es la preferida por Agustín. Cf. *Op. imp. c. Iul.* 6,22: PL 45,1553; F.-J. Tonnard, *La psychologie des passions:* BA 35 p.536-539.

y destruida; en especial aquellos pasajes que de mil maneras repites y otras tantas por nosotros anulados.

54. Entre otras cosas, dices: «Al cubrir nuestros primeros padres sus partes íntimas, en las que radica la libido después del pecado, por sentir vergüenza de su desnudez, yo he querido probar que Dios instituyó un matrimonio espiritual». Si los matrimonios sin concupiscencia son espirituales, también, según tu razonar, serán espirituales los cuerpos cuando se vean libres de concupiscencias. ¿Es que la concupiscencia tiene para ti un encanto especial, y así como afirmas su existencia en el Edén, la quieres introducir en los cuerpos resucitados? No digo, como afirmas, que «no es natural sino aquello sin lo que la naturaleza no puede existir». Lo que sí digo es que se llama vicio natural aquel sin el cual ningún hombre viene al mundo, aunque al principio la naturaleza no fue creada así. En consecuencia, este mal no trae su origen de la primera institución de la naturaleza, sino que viene de la mala voluntad del primer hombre. Mal que desaparecerá un día, pues será condenado o curado.

55. Comparas mi doctrina a una chinche; viva, molesta; aplastada, hiede; como si te diera apuro aplastarme con tu victoria o, con palabras tuyas, «para que, vencido, no huya a lugares pantanosos, a los que te causa horror seguirme, para rematarme; porque, cuando te fuerzo a rozar temas sexuales, el pudor, que monta centinela a la entrada de tu corazón como de un templo, no te permite explicarte con libertad, y te fuerza a silenciar aquellas partes de mi libro que pudieran servirte para

conspiciat, qui et illa tua et haec nostra perlegerit: praesertim quia illa quae abs te multis modis repetuntur, etiam a nobis saepe destructa sunt.

54. Dicis hic inter cetera: «In hoc quod post peccatum primi homines erubescentes membra illa, in quibus est libido, texerunt, invenisse me unde persuaderem, Deum aeria constituisse coniugia». Si ergo aeria essent coniugia sine libidine, aeria erunt te auctore corpora, quando libido non erit. An istam libidinem sic amatis, ut quomodo eam prius ante peccatum in paradiso positis, ita etiam resuscitatis corporibus ingeratis? Ego autem non dico, ut me dicere affirmas, «naturale non esse sine quo natura non est»: sed dico, naturale apellari vitium, sine quo nunc natura humana non nascitur, quae tamen non sic instituta est ab initio. Ideoque et hoc malum non ab illa prima institutione naturae, sed a primi hominis mala voluntate originem ducit: nec permanebit, sed aut damnabitur, aut sanabitur.

55. «Sententiam meam cimicem» dicis, «qui ut **[765]** molestiam vivus, sic fetorem praestat attritus»: quasi «verecunderis», ut loqueris, «vincendo me atterere»; vel «tanquam victus ad loca», ut dicis, «caenosa confugerim, exhorreas consequi atque perimere: quia videlicet partes disputationis tuae, quibus atterendus vel perimendus sum, quoniam de pu-

triturarme y aniquilarme». ¿Por qué, con entera libertad, no hablas entonces de las cosas buenas que elogias? ¿Por qué, con entera libertad, no hablas de la obra de Dios, pues esta obra no pierde dignidad y en ella no ha lugar el pecado, ni puede suscitar sonrojo ni frenar la libertad de expresión?

CAPITULO X

No hay lógica en el razonar de Juliano

56. «Si no hay —dices— matrimonio sin concupiscencia, y, en general, vosotros condenáis la concupiscencia, condenáis también el matrimonio». Podrías también razonar: Puesto que se condena la muerte, todos los mortales han de ser condenados. Si la concupiscencia viniese del matrimonio, no existiría antes o fuera del matrimonio. «No puede —dices— llamarse enfermedad algo que siempre acompaña al matrimonio, porque el matrimonio puede existir sin el pecado, y la enfermedad, dice el Apóstol, es pecado». Te respondo: No toda enfermedad es pecado. La enfermedad de que habla el Apóstol es pena del pecado, sin la cual no puede existir la naturaleza humana hasta que no esté por completo curada. Pero, si la concupiscencia no es un mal, pues sin ella no puede existir el bien del matrimonio, sería lógico decir que el cuerpo no es un bien, porque sin él no existiría el mal del adulterio. Ambos supuestos son falsos. ¿Quién ignora que el Apóstol manda a los casados sepa cada uno poseer su cuerpo, es decir, a su esposa, no dominado por la pasión, como los gentiles, que no conocen a Dios?

dendis loqui cogeris, velut quidam aedituus pudor tuus a verborum», sicut perhibes, «libertate submovit». Quare non potius de bonis quae laudas, libere loqueris? quare non est de opere Dei verborum libertas, si eius intemerata permanet dignitas, nec aliquid ibi egit peccatum, unde potius incuteret pudorem, et verborum comprimeret libertatem?

Caput X.—56. «Si non sunt», inquis, «nuptiae sine libidine, et generaliter a vobis libido damnatur, damnatis et nuptias». Posses dicere, quia damnabitur mors, omnes damnandos esse mortales. Si autem libido de connubio esset, profecto ante connubium vel praeter connubium nulla esset. «Non potest», inquis, «dici morbus, sine quo non est connubium: quia potest esse connubium praeter peccatum; morbus autem», inquis, «ab Apostolo peccatum dicitur». Sed respondetur tibi: Non omnis morbus peccatum dicitur. Iste autem morbus poena peccati est, sine qua non potest esse humana natura, nondum ex omni parte sanata. Si autem propterea libido malum non est, quia sine illa non fit nuptiarum bonum: e contrario nec corpus bonum est, quia sine illo non fit adulterii malum. Hoc autem falsum est: sic ergo et illud. Quis autem nescit coniugatis

Todo el que lea este texto del Apóstol dejará a un lado tus razonamientos. ¿No te da vergüenza introducir en el paraíso este mal, que tú, con aparente recato, no designas por su nombre, es decir, concupiscencia de la carne, y afirmar que nuestros primeros padres no estuvieron exentos de ella antes del pecado? Y si no te escondes en el fondo del lodazal en que has caído, ¿no es que la concupiscencia de la carne y de la sangre tiene para ti tales encantos que te parece una corona de rosas cortadas en el Edén, y, adornado con tan vistosos colores, enrojeces y aplaudes?

CAPITULO XI

En el paraíso, antes del pecado, pudo existir la unión del hombre y la mujer

57. ¿Por qué te deleita hablar tanto y tratas de probar con incontenible verborrea lo que nosotros confesamos y enseñamos como si lo negáramos? ¿Quién niega que la unión de los sexos tendría lugar aunque no existiese el pecado? Afirmamos, sí, que la unión se realizaría, pero moviendo la voluntad las partes genitales, no la pasión, como acontece en los restantes miembros del cuerpo; o, si intervenía la concupiscencia, no sería como ahora, sino que estaría sometida al imperio del querer. Esto es una concesión que te hago para no contristarte. Tú sostienes con ardor la causa de tu favorita, y sufres de verdad si no la introduces, tal cual ahora es, en el paraíso. Afirmas que no fue el pecado el que la hizo como la experimentamos ahora, porque, aunque nadie hubiera pecado, sería como hoy es, porque en dicha mansión de paz tendría el hombre poder para combatirla o no combatirla siempre que quisiera satisfacer sus deseos. ¡Oh santas delicias del paraíso! ¡Oh discurso pudoroso de un obispo! ¡Oh castidad de los pretendidos fieles!

CAPITULO XII

Los filósofos paganos palparon la realidad, ignoraron la causa

58. Para probar que no todas las partes del cuerpo que se cubren se han de tener por vergonzosas a causa del pecado, te pierdes en una selva de vanos razonamientos y hablas luego de las partes que naturalmente están cubiertas, como si sólo lo hubiesen sido después del pecado, como en nuestros primeros padres, cuestión que entre nosotros se ventila, pues, una vez cometido el pecado, sintieron vergüenza y taparon sus partes íntimas como avergonzados, cuando antes del pecado no sentían sonrojo alguno. «*Balbo —dices—, con autoridad y exactitud*, explica estas cosas cuando Tulio le hace disputar con Cota» [28]. Por eso citas unas pocas palabras, para no hacerme sentir vergüenza por no haber comprendido, con ayuda de las santas Escrituras, lo que los gentiles, con la sola luz de la razón, comprendieron. Y citas las palabras de Balbo, tomadas de Cicerón, para enseñarnos cuáles eran los sentimientos de los estoicos sobre la diferencia de los sexos en los animales; sobre las partes del cuerpo que sirven para la generación y lo que hay de mara-

Apostolum praecepisse, ut sciret unusquisque eorum suum vas possidere, hoc est, uxorem suam, non in morbo desiderii, sicut gentes quae ignorant Deum (cf. Thess 4,4-5). Qui ergo de hac re Apostolum legit, te neglegit. Et non erubescis istum morbum, vel quod tu esse, quamvis pudibundus, fateris, istam libidinem introducere in paradisum, et tribuere coniugibus ante peccatum? Ideone tu non in caeno absconditus latitas, quia libidine carnis et sanguinis quasi paradisi flore roseo te coronas, et tanquam libenter tali colore perfusus, et erubescis et laudas?

Caput XI.—57. Quid, quod te tantum delectat loqui, ut quod confitemur et docemus, tanquam negemus, superflua prolixitate sermonis probare coneris? Quis enim negat futurum fuisse concubitum, etiamsi peccatum non praecessisset? Sed futurus fuerat, sicut aliis membris, ita etiam genitalibus voluntate motis, non libidine concitatis; aut certe etiam ipsa libidine (ut non vos de illa nimium contristemus), non qualis nunc est, sed ad nutum voluntarium serviente. Verum vos pro suscepta vestra tan fideliter laboratis, ut vim patiamini, nisi eam qualis nunc est, etiam in paradiso collocetis; non ibi de peccato dicentes talem factam, sed talem nullo peccante fuisse mansuram, cum qua in illa pace dimicaretur, aut ne dimicaretur, quotiescumque surgeret expleretur. O sanctas paradisi delicias! O frontem qualiumcumque episcopo**[766]**rum! O fidem qualiumcumque castorum!

Caput XII.—58. Sed volens ostendere, non omnia quae teguntur, ex peccato erubescenda putari oportere, multum inaniter multa commemoras, quae in nostro corpore naturaliter tecta sunt; quasi post peccatum tecta sint, sicut illi homines, unde inter nos quaestio est, quae ante peccatum nec pudenda, nec tecta fuerant, post peccatum pudenda texerunt. «Balbus», inquis, «apud Tullium cum Cotta vere diligenterque disseruit». «Unde ob hoc pauca ponis», ut dicis, «ut oneres pudorem meum, non ea me intellexisse sub magisterio sacrae legis, ad quorum notionem Gentiles solo rationis ductu pervenire potuerunt»: et ponis Balbi verba ex Ciceronis libro, per quae nos doceas, quid senserint Stoici de animalium mutorum masculinis ac femininis diversitatibus, de partibus corporis ge-

[28] Cicerón, *De natura deorum* 1,2. Cf. M. T. Ciceronis, *Opera omnia* (Mannhemii 1787) t.18 p.47ss p.140 22.

villoso en los movimientos de la concupiscencia en la unión de los cuerpos.

Sin embargo, antes de citar las palabras de Tulio o de cualquier otro, adviertes con gran cautela «que él habla del acoplamiento de los sexos en los animales, porque la honestidad no le permite describir la de los hombres». ¿Por qué no se lo permite la honestidad? ¿Acaso hay algo en la sexualidad humana que puede ofender la honestidad, cuando Dios, con esmero especial, formó la naturaleza más noble de la creación? Por lo visto, esto te ha enseñado a discutir sobre las cosas más secretas y no te enseñaron los estoicos a sentir vergüenza de las deshonestas.

Refieres luego cómo describe Balbo la estructura del cuerpo humano: «Lo que dice de la naturaleza del vientre, colocado debajo del estómago para ser receptáculo de bebidas y comidas; cómo los pulmones y el corazón entran el aire del exterior mediante la respiración; cómo explica las admirables transformaciones que han lugar en los intestinos y en parte se realizan por el sistema nervioso, y cómo, por caminos variados y sinuosos, se retiene o expele lo que recibe, ya sea líquido, ya sólido». Citas aún otras cosas parecidas y terminas con estas palabras: «Y cómo se eliminan las heces mediante contracciones y dilataciones de los intestinos».

Si se puede hacer esta minuciosa descripción aplicada a los animales, ¿por qué luego pasa a los hombres, sino porque estos órganos nada tienen de vergonzoso en el hombre; mientras los miembros que sirven a la generación, si en los animales no son deshonestos, sin embargo, los del hombre sí lo son? Por eso,

nitalibus, et miris commiscendorum corporum libidinibus. Quae tamen verba, vel Tulliana, vel cuiuslibet alterius, antequam interponeres, cautissime praelocutus es, «quod ideo sub bestiarum occasione sexuum tangat effectum, quia propter honestatem hoc in hominis descriptione praeteriit». Quid est, «propter honestatem?» An in sexu hominis honestas confunditur, ubi Deus tanquam in excellentiore natura dignius operatur? Sed docuerunt te Stoici disputare de occultis, nec docuerunt erubescere de pudendis. Adiungis deinde, «quomodo ipsum hominem oratione depingat», ut dicis, «et quomodo disserat alvi naturam stomacho esse subiectam, quod cibi et potionis sit, receptaculum: pulmones autem et cor extrinsecus spiritum adducant: multa in alvo mirabiliter effecta, quae constarent ex nervis; et quod sit multiplex et tortuosa, arceatque et contineat, sive illud aridum sit, sive humidum quod receperit»: et cetera huiusmodi usque ad illud, «quemadmodum reliquiae cibi depellantur, tum astringentibus se intestinis, tum relaxantibus». Cum ergo posset etiam in bestiis ista describere, cur inde ad hominem transitum fecit, nisi quia ista pudenda non sunt; sicut nec in bestiis illa de sexuum genitalibus atque naturis, quae tamen in homine pudenda sunt? ea causa

después del pecado, nuestros primeros padres taparon sus partes con hojas de higuera. En la descripción del cuerpo humano, al llegar a la defecación, dice: «No es difícil explicar cómo se realiza, pero es preferible pasarlo en silencio, para no hacer inameno mi decir». No dice «deshonesto» o «impúdico», sino repugnante. Hay una diferencia entre las cosas que causan repugnancia a los sentidos a causa de su deformidad, y otras, que, aunque hermosas, causan al alma rubor. Las primeras ofenden nuestra sensibilidad, las segundas excitan la concupiscencia y son por ella excitados.

59. Pero ¿de qué te sirve todo esto? «Nuestro Creador —dices— no conoce defecto en su obra, como para velar nuestras partes viriles». Lejos de nosotros pensar que el divino Artífice haya podido reconocer defecto alguno en su obra. Pero tú mismo has dicho antes por qué cubrió el hombre sus partes, al afirmar que fue para preservar sus miembros de perecer, o inspirasen horror expuestos a las miradas de todos. Sin embargo, cuando nuestros primeros padres cubren sus miembros genitales, no fue porque podían sufrir deterioro o porque eran causa de escándalo, porque estaban desnudos y no se avergonzaban. Hoy, una pudorosa cautela nos hace apartar la mirada de las partes viriles, y no porque causen náusea, sino por el placer que en nosotros excitan.

En vano creíste apuntalar la causa de la concupiscencia con un testimonio de los estoicos, pues, lejos de ser para ellos una amiga, no admiten en el placer voluptuoso ni una partecita de bien. Además, cuando hablan del placer de la carne, es en rela-

utique, qua primitus post peccatum foliis ficulneis adoperta sunt. Nam cum in descriptione humani corporis usque ad illa extrema venisset, qua cibi reliquiae depelluntur: «Quemadmodum», inquit, «fiat, haud sane difficile dictu est: sed tamen praetereundum, ne quid habeat iniucunditatis oratio». Non dixit: Confusionis; vel: Ne quid pudendum habeat oratio; sed: «ne quid iniucunditatis». Alia sunt enim quae horrorem ingerunt sensibus, quod deformia sint; alia quae pudorem mentibus, etiamsi formosa sint: quia illa offendunt delectationem, commovent autem ista libidinem, vel libidine commoventur.

59. Quid igitur te adiuvant haec? «Quia ipse», **[767]** inquis, «opifex noster nullum suae artis crimen agnovit, ut vitalia nostra tam diligenter occuleret». Absit plane, ut artis suae tantus artifex ullum agnoverit crimen. Sed cur ista texerit, iam paulo superius ipse dixisti, «ne scilicet» vel intereant, vel horreant publicata». Illa vero quae foliis ficulneis texerunt coniuges primi (cf. Gen 3,7), nec interibant utique nec horrebant, quando nudi erant, et non confundebantur (cf. ib. 2,25). Et nunc pudicitiae cautio, potius ne libeat, quam ne horreat illa species, eorumdem membrorum devitat aspectum. Frustra igitur testimonio Stoicorum iuvandam putasti tuam esse susceptam, non sane illis amicam, qui nullam

ción con los animales, y no como lo haces tú, con referencia a los hombres. En cuanto a la opinión de los estoicos, dice Tulio, en uno de sus libros: «Lo que es bueno en un carnero, no lo es en Publio Africano». Este pensamiento te enseña lo que debes pensar de la concupiscencia humana.

60. Si te place discutir brevemente sobre estos escritos, sea porque en ellos podemos encontrar algunos vestigios de la verdad; pero has de confesar que las palabras por ti citadas no prueban nada contra nosotros. Medita si lo que ahora voy a decir no invalida tus asertos. En el tercer libro de la *República* afirma Tulio que «la naturaleza da a luz al hombre como madrastra, no como madre. Le da un cuerpo desnudo, frágil, enfermizo; un alma angustiada por penas sinnúmero, accesible al temor, floja para el trabajo, inclinada al placer; pero también hay en el hombre como una centella escondida de fuego divino, de inteligencia y razón» [29]. ¿Qué dices a esto? Tulio no dice que estos males sean efecto de costumbres depravadas; acusa a la naturaleza. Palpa la realidad, ignora la causa. No supo de dónde venía este yugo tan pesado que oprime a los hijos de Adán desde el día que salen del vientre de su madre hasta el día de su sepultura en la tierra, madre de todos. Al desconocer los libros sagrados, no tenía conocimiento del pecado original [30]. Si

particulam boni humani in corporis voluptate posuerunt. Denique elegerunt in pecoribus potius quam in hominibus, quod tu facit, laudare libidines. Eorum quippe opinioni convenienter ait quodam loco Tullius, se non putare idem esse arietis et Publii Africani bonum. Qua magis sententia te oportuit admoneri, quid de humana libidine sentire deberes.

60. Sed si talibus litteris ut aliquid agamus, placet, quia et in ipsis reperiuntur nonnulla vestigia veritatis; interim quae ipse posuisti, nihil adversus nos valere, puto quod iam debeas confiteri. Vide nunc utrum ista quae dicam, non evertant assertionem tuam. In libro tertio de Republica, idem Tullium hominem dicit, «non ut a matre, sed ut a noverca natura editum in vitam, corpore nudo, fragili, et infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines: in quo tamen inesset tanquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis». Quid ad haec dicis? Non hoc auctor iste male viventium moribus dixit effectum, sed naturam potius accusavit. Rem vidit, causam nescivit. Latebat enim eum cur esset *grave iugum super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium* (Eccli 40,1); quia sacris Litteris non eruditus, ignorabat originale

[29] De este libro se conserva el sueño de Escipión; algunos fragmentos en San Agustín, Lactancio y Nonio. A. Mai encontró en un palimpsesto de la Biblioteca Vaticana el libro primero, un fragmento bastante extenso del segundo y algunos bellos pasajes del tercero, más unas páginas del cuarto y el quinto. Cf. ALAIN, G., *Le malheur de l'homme à la naissance.* Un thème antique chez quelques Pères de l'Église: RETA 18 (1972) 3-26.

[30] En estas palabras indica Agustín que la existencia del pecado original sólo por la revelación se puede probar. Texto clásico Rom 5,12. Contra los pelagianos es su arma eficaz. Cf. *De pecc. mer. et rem.* 1,9,10: PL 44,114; *Op. imp. c. Iul.* 2,47:

hubiera tenido en buena opinión la concupiscencia que tú defiendes, no sentiría disgusto por la inclinación del ánimo a los placeres de la carne.

61. Y si tan sólo consideras estas cosas como bienes menores que no deben desviar al alma de bienes más nobles, no porque la concupiscencia sea un mal, sino porque es un bien de segunda categoría, escucha lo que escribe Cicerón en el mismo libro tercero de la *República* con más claridad al hablar del origen de los imperios. «¿No constatamos que la naturaleza otorga una especie de imperio a los dotados de más excelsas cualidades en favor de los más débiles? ¿No manda Dios al hombre, el alma al cuerpo, la razón al placer, a la ira y a todas las afecciones viciosas del alma?»

Fundado en la autoridad del maestro, ¿confiesas ahora que todas estas pasiones, que como buenas defiendes, son vicios del alma? Y acto seguido dice: «Conviene conocer la gran diferencia que existe entre mandar y obedecer. Se dice que el alma manda al cuerpo y se dice que manda a la concupiscencia; al cuerpo, como un rey a sus súbditos o un padre a sus hijos; a la concupiscencia, como un déspota a sus esclavos, porque la frena y rompe sus ímpetus. Los reyes, emperadores, magistrados, padres y pueblos ejercen su imperio sobre sus ciudadanos y aliados como el espíritu manda al cuerpo; mas los déspotas hacen sentir la autoridad sobre sus esclavos como la parte superior del alma, es decir, la sabiduría domina la parte viciosa y más débil, como son las pasiones, la ira y otros movimientos des-

peccatum. Si autem de libidine, quam defendis, bene sentiret, non ei pronus in libidines animus displiceret.

61. Sed si haec tanquam minora bona defendis, in quae non debet a supernis animus inclinari, non quia libido vitium est, sed quia infimum bonum; audi manifestiora quae dicat in eodem ipso libro de Republica tertio, cum ageret de causa imperandi. «An non», inquit, «cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infimorum datum? Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini iracundiaeque et ceteris vitiosis eiusdem animi partibus?» Iamne saltem docente isto has, quas bonas esse defendis, vitiosas partes animi confiteris? Adhuc audi. Paulo post enim: «Sed et imperandi, et serviendi», inquit, «sunt dissimilitudines cognoscendae. Nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini: sed corpori, ut rex civibus suis, aut parens liberis; libidini autem, ut servis dominus, quod eam coercet et frangit. Sic regum, sic impera**[768]**torum, sic magistratuum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt, ut corporibus animus: domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi, id est, sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias,

PL 45,1161; *C. duas ep. Pelag.* 4,7: PL 44,614; *C. Iul.* 6,24,75: PL 44,868; *De nupt. et conc.* 2,28,48: CSEL 42,303-304; PL 44,464. Cf. N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (París 1931).

ordenados». ¿Tienes aún algo que mascullar contra nosotros que hayas bebido en las fuentes de autores profanos? Mas, aunque tengas apoyaturas para defender tu error contra la autoridad de ilustres obispos, intérpretes eximios de la Escritura divina, y quieres —lo que Dios no permita— resistir a su autoridad, ¿de qué te sirve Tulio sino para hacerte decir que en esta materia perdió el buen sentido y deliró? Silencia los pasajes tomados en préstamo de esta literatura profana, no te empeñes en servirnos doctrinas variadas para no verte confundido por el testimonio de aquellos que en vano creías te podían aupar.

CAPITULO XIII

AL DEFENDER JULIANO LA CONCUPISCENCIA DE LA CARNE, LA CONDENA

62. ¿Por qué razonas en vano sobre los movimientos pasionales de la mujer, de los que sientes sonrojo? No cubrió Eva movimiento alguno visible [31]; pero como en su interior sintió los mismos movimientos que el hombre, los dos cubrieron sus partes íntimas, cuya vista despertaba en ellos mutuos deseos carnales, y ambos sintieron sonrojo al verse desnudos.

Pero como hablas vaciedades, «pides perdón a los oídos castos y sollozas y suplicas no se indignen por lo que te ves obligado a decir». ¿Por qué sentir vergüenza al hablar de una obra de Dios? ¿Por qué pides perdón? Este perdón que imploras, ¿no es una acusación contra la concupiscencia? «Si ya, antes del pecado —dices—, el pene era eréctil, ninguna novedad introdujo el pecado». Estos movimientos podían tener lugar antes del pecado, pero nada indecente había en ellos que causara sonrojo, porque obedecían al imperio de la voluntad y la carne no codiciaba contra el espíritu. Y en esto precisamente consiste la novedad que se produce en el cuerpo del hombre y le causa sonrojo. Novedad que tu nueva herejía tiene la desvergüenza de elogiar. Nunca he condenado, en general, los movimientos que tienen por fin la generación de los hijos, o, como tú dices, «afirmativamente». Sí condeno los que son efecto de la concupiscencia en lucha contra el espíritu. Y, cuando tu error defiende la bondad de esta concupiscencia, ignoro cómo tu espíritu puede luchar contra ella como contra un mal.

63. «Si esta concupiscencia —dices— existió en el fruto del árbol prohibido, es obra de Dios, y, en consecuencia, se debe defender como un bien». Te puedo responder que la concupiscencia no existía en el fruto del árbol y en sí este árbol era bueno. Lo que fue malo es la rebelión de la concupiscencia, que surgió en el hombre cuando Dios lo abandona, en castigo de su desobediencia, al comer del fruto prohibido. Lejos de nosotros creer que Dios, cuando creó un árbol que era bueno en todos los tiempos y en todas las estaciones, haya querido hacer un regalo al hombre que hace nacer en los miembros del cuerpo un movimiento contra el cual es necesario luche la continencia.

ut perturbationes ceteras». Habesne adhuc quod contra nos de saecularium litterarum auctoribus garrias? Sed si contra episcopos eloquiorum divinorum praeclarissimos tractatores, pro isto (quem a te Deus avertat) errore quaesituras es quid dicas, quove modo illorum sanctitati resistas; quid tibi erit Tullius, ut non eum in hac sententia desipuisse ac delirasse contendas? Tace ergo de illius generis libris, et noli nos inde aliquid contumeliose docere conari, ne quorum te inaniter sublevari credis, eorum testimoniis comprimaris.

CAPUT XIII.—62. Quid autem de motu feminae, cuius et ipsam puduit, inaniter argumentandum putasti? Non utique femina motum visibilem texit: sed cum in eisdem membris tale aliquid sentiret occultius, quale vir senserat; ambo texerunt, quod alterutrum videndo in alterutrum commoti ambo senserunt, et vel unusquisque sibi vel alter alteri erubuerunt. Sed loquens vana, «petis ut ignoscant verecundae aures, et congemiscant potius, quam indignentur necessitati tuae». Quare confunderis de Dei operibus disputare? Quare petis ut ignoscatur tibi? Nonne abs te veniae postulatio etiam ipsa est libidinis accusatio? «Sed si poterat», inquis, «virile membrum et antea moveri, nihil ergo novitatis invexit delictum». Poterat plane etiam antea moveri, sed non erat indecens, ut puderet; quoniam id movebat voluntatis imperium, non caro concupiscens adversus spiritum. In hoc enim exstitit novitas pudenda, quam defendit impudenter novitas vestra. Numquam vero ego motum genitalium reprehendi generaliter, quod tu dicis, «dedicative»: sed illum motum reprehendi, quem facit concupiscentia, qua caro concupiscit adversus spiritum: quam velut bonum cum defendat error tuus, nescio quemadmodum adversus illam velut adversus malum concupiscat spiritus tuus.

63. «Si in fructu ligni illius», inquis, «haec fuit libido; a Deo facta monstratur, et per hoc bona quoque ipsa defenditur». Sed respondetur tibi: Non in fructu ligni fuit libido, et ideo bonum erat lignum; sed mala est inoboedientia libidinis, quae adversus hominis inoboedientiam quam in ligno admisit, Deo deserente surrexit. Absit enim ut Deus de ligno bono cuicumque aetati illorum hominum quocumque tempore beneficium tale conferret, ut haberent in membris adversariam contra quam pudicitia dimicaret.

[31] Véase nota complementaria [32]: *Pudor y pecado original* p.968.

64. Sabemos que el apóstol San Juan no condenó este mundo, obra del Padre por el Hijo, es decir, el cielo, la tierra y cuanto en ellos se contiene, cuando dijo: *Todo cuanto hay en el mundo es concupiscencia de la carne, y concupiscencia de los ojos, y ambición del siglo, que no viene del Padre, sino del mundo.* Sabemos esto, y no tenemos necesidad de que nos lo enseñes; y esta concupiscencia de la carne, *que no viene del Padre,* tú, queriendo aclararlo, dices que es la *lujuria.* Pero, si te pregunto a qué hay que consentir para que sea lujuria o resistir para que no lo sea, la concupiscencia, tu favorita, te sale al paso. Tú verás si debes aún alabar lo que, si consientes, es lujuria y, si lo combates, continencia.

Me admira deliberes aún si has de condenarla como lujuria, pues es su fruto, o alabarla como continencia que le hace guerra; guerra en la que el triunfo de la castidad se llama pureza, y la victoria de la concupiscencia, lujuria. Tú, juez insobornable e íntegro, alabas la continencia y condenas la lujuria; sin embargo, haces acepción de personas en favor de la concupiscencia —tú sabrás por qué temes ofenderla—, y no sientes sonrojo en alabarla, al mismo tiempo que la continencia, que es su contraria; y no te atreves a condenarla con la lujuria, precio de su victoria. Jamás un hombre de Dios puede aprobar tus elogios a la concupiscencia si te oye condenar la lujuria; nunca tus palabras le harán considerar como un bien lo que reconoce como un mal.

64. Novimus autem «Ioannem apostolum, non mundum istum, id est, caelum et terram, et omnia quae in eo substantialiter sunt, qui mundus factus est a Patre per Filium, reprehendisse, cum diceret: *Omnia quae in mundo sunt, concupiscentia carnis est, et* **[769]** *concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi; quae non est a Patre, sed ex mundo est»* (1 Io 2,16). Novimus haec, nolo nos doceas. Sed quam «concupiscentiam carnis dixerit a Patre non esse», tu volens exponere, «luxuriam intellegendam esse» dixisti. Sed cum abs te quaero, cui consentiatur ut sit luxuria, vel cui repugnetur ut non sit, tua tibi suscepta occurrit in faciem; utrum adhuc laudanda, tu videris, cui consentire luxuria est, cui repugnare continentia est. Ubi miror si deliberas, utrum eam magis debeas cum luxuria vituperare, quae fit per eius assensum; an eam laudare cum continentia, quae illi ingerit bellum; in quo bello pudicitia est victoria continentiae, luxuria victoria concupiscentiae. Tu autem iudex incorruptus atque integer cum laudes continentiam, vituperesque luxuriam; sic tamen accipis personam concupiscentiae (quam tu videris cur offendere timeas), ut eam non erubescas cum sua laudare adversaria, nec audeas cum sua vituperare victoria. Sed absit ut quilibet homo Dei sic te audiat vituperatorem luxuriae, ut approbet concupiscentiae laudatorem; et ex tuo sermone arbitretur bonum, quod in se ipso experitur malum. Denique qui concupiscentiam, quam prave laudas, confligendo vicerit; luxuriam, quam

Por último, el que triunfa de la concupiscencia, de la que trenzas elogios, nunca será esclavo de la lujuria, que tú condenas. ¿Cómo obedecer a Juan, el apóstol, si amamos la concupiscencia de la carne? Responderás: «No es la que yo alabo». ¿De cuál habla Juan cuando dice *que no viene del Padre?* «De la lujuria», respondes. Pero no somos lujuriosos sino cuando amamos la concupiscencia que tú alabas. Cuando San Juan nos exhorta a no amar la concupiscencia de la carne, es, sin duda, porque no quiere seamos lascivos. Y, al prohibirnos amar la impureza, nos prohíbe amar la concupiscencia de la carne, de la que tú eres panegirista. Todo lo que se nos prohíbe amar no viene del Padre. En efecto, dos bienes que vengan del Padre no pueden luchar entre sí, y la continencia y la concupiscencia mutuamente se pelean. ¿Cuál de las dos viene del Padre? Responde. Veo te encuentras en gran aprieto. Alabas la concupiscencia y te da apuro condenar la continencia. ¡Triunfe la pureza y sea derrotado el error! Del Padre viene la continencia, que triunfa de la concupiscencia carnal; acepta la continencia, que viene del Padre, ante la cual sientes, con toda razón, sonrojo, y vence la concupiscencia, que con labios impuros alabas.

recte vituperas, non habebit. Quomodo autem Ioanni apostolo obtemperamus, si concupiscentiam carnis diligimus? Respondebis: «Non est ipsa quam laudo». Et quae illa est, quam Ioannes dicit a Patre non esse? «Luxuria», inquies. Sed luxuriosi non erimus, nisi istam quam laudas concupiscentiam diligamus. Ac per hoc: Nolite diligere carnis concupiscentiam cum dicebat, luxuriosos non esse nolebat. Ab hac igitur abs te laudata carnis concupiscentia diligenda prohibemur, quando a luxuria prohibemur: haec autem quam diligere prohibemur, non est a Patre: haec igitur concupicsentia quam laudas, non est a Patre. Duo enim bona quae a Patre sunt, inter se pugnare non possunt: pugnant autem inter se continentia et concupiscentia; quid horum a Patre magis velis esse responde. Video quas patiaris angustias: faves quidem concupiscentiae, sed erubescis continentiae. Vincat pudor tuus, eoque vincatur error tuus. Cum igitur a Patre sit continentia, qua debellatur carnis concupiscentia; sume a Patre continentiam, cui recta fronte erubuisti: et vince concupiscentiam, quam perverso ore laudasti.

CAPITULO XIV

VIVACIDAD, UTILIDAD, NECESIDAD Y PLACER

65. Juzgas conveniente invocar, en socorro de la concupiscencia, el placer, extendido por todos los sentidos, como si, a pesar de tan hábil abogado, la voluptuosidad orgiástica no se abastase a sí misma sin el cortejo de todas sus compañeras. Y piensas, me veo forzado a confesar, que «el sentido de la vista, del oído, del gusto y del tacto nos han sido otorgados por el diablo; no por Dios, si sostengo que la concupiscencia de la carne, en lucha con la continencia, no existía en el paraíso antes del pecado y es una consecuencia del pecado que el diablo aconsejó al primer hombre».

Pero ignoras, o finges ignorar, que en cualquier sentido del cuerpo existe una gran diferencia entre vivacidad, utilidad, necesidad y el placer de la concupiscencia. La vivacidad del sentido tiene por objeto hacer percibir, a unos más claramente que a otros, las cualidades de las cosas corporales, según su condición y naturaleza, y permitirnos discernir, con más o menos exactitud, lo verdadero y lo falso. La utilidad del sentido nos permite aprobar o rechazar, tomar o dejar, apetecer o evitar, lo que nos parece conveniente a la conservación del cuerpo o de la vida. La necesidad del sentido se manifiesta cuando se propone algo a nuestros sentidos que no queremos. Mientras la libido, de la que aquí tratamos, nos lleva, con afección puramente carnal, a gozar del placer mismo, ora consienta el espíritu, ora lo rechace. Y esta apetencia carnal es contraria al amor de la sabiduría y enemiga de todas las virtudes. Es un mal del

CAPUT XIV.—65. Quin etiam putasti, omnium sensuum voluptatem in auxilium convocandam, tanquam voluptas genitalium nec tanto patrono sibi sola sufficeret, nisi sociarum cuneus subveniret. «Consequens enim esse», existimas, «ut sensum videndi, audiendi, gustandi, olfaciendi, atque tangendi, non a Deo, sed a diabolo nobis fateamur esse collatum; si concesserimus eam concupiscentiam carnis, cui per continentiam repugnamus, non fuisse in paradiso ante peccatum, et ex illo accidisse peccato, quod primum primo homini diabolus persuasit». Sic ignoras vel ignorare te fingis, per quemlibet corporis sensum **[770]** aliud esse sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem. Vivacitas sentiendi est, qua magis alius, alius minus in ipsis corporalibus rebus pro earum modo atque natura quod verum est percipit, atque id a falso magis minusve discernit. Utilitas sentiendi est, per quam corpori vitaeque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel improbandum, sumendum vel reiciendum, appetendum vitandumve consulimus. Necessitas sentiendi

que hace buen uso el matrimonio en el comercio sexual cuando los esposos tienen por fin la generación de los hijos y no el exclusivo deseo del placer de la carne.

Si hubieras querido o podido distinguir la diferencia que existe entre vivacidad, utilidad y necesidad de los sentidos [32] y la concupiscencia de la carne, te darías cuenta de las cosas superfluas que has dicho. No dijo el Señor: «Todo el que vea a una mujer», sino: *Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón* [33]. En contadas palabras, te hace ver con claridad, si no eres tozudo, la diferencia que hay entre el sentido de la vista y el deseo desordenado del corazón. Es obra de Dios el sentido, arquitecto del cuerpo humano; la concupiscencia la sembró el diablo incitando al pecado.

66. Alaben los hombres piadosos el cielo, la tierra y cuanto en ellos hay. Glorifiquen todas las criaturas a su Creador al contemplar la belleza de su obra, sin apegarse a ella con amor desordenado. En un sentido alaba el oro el hombre religioso, y en otro el avaro. La alabanza del primero es adoración al Creador; la del segundo, deseo de poseer riquezas. Al escuchar una melodía divina, con toda certeza se mueve el alma con afecto piadoso; sin embargo, es un mal si es el sonido, no el

est, quando sensibus nostris etiam quae nolumus ingeruntur. Libido autem sentiendi est, de qua nunc agimus, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. Haec est contraria dilectioni sapientiae, haec virtutibus inimica. Hoc malo, quantum attinet ad eius eam partem qua sibi sexus uterque miscetur, bene utuntur nuptiae, cum coniuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam. Hanc si voluisses vel valuisses a sentiendi vivacitate, utilitate, necessitate discernere, videres quam superfluo tam multa dixisses. Non enim ait Dominus: Qui viderit mulierem, sed: *qui viderit ad concupiscendum, iam moechatus est eam in corde suo* (Mt 5,28). Ecce sensum videndi a libidine sentiendi, si pervicax non sis, breviter aperteque discrevit. Illud Deus condidit, instruendo corpus humanum: illud diabolus seminavit, persuadendo peccatum.

66. Laudent ergo caelum et terram et omnia quae in eis sunt homines pii, et ex his omnibus Deum consideratione pulchritudinis, non ardore libidinis. Sicut auri decus aliter laudat religiosus aliter avarus: iste, cum pietate venerandi Creatorem, ille, cum libidine possidendi creaturam. Movetur certe animus ad pietatis affectum, divino cantico audito:

[32] Sentido, utilidad y necesidad nunca tienen el mordiente de la rebeldía como la libido, fuerza contraria al amor de la sabiduría, feroz enemiga de la virtud. Cf. *De ordine* 2,11,33: PL 32,1010. Dada la debilidad de nuestra carne, los sabores, los aromas, las sensaciones sensitivas, pueden ser útiles para satisfacer necesidades corporales, pero desearlos con fin hedonista no es bueno. *Domandus et sanandus appetitus.*

[33] Sentido y concupiscencia son dos cosas distintas. La distinción es clara y viene apoyada en Mt 5,28. Distinga Juliano, si no quiere errar. Cf. *Op. imp. c. Iul.* 4,47-54: PL 45,1366-1376.

sentido de la canción, lo que se escucha con placer. ¿Cuánto más si uno se adelicia en cancioncillas ligeras y obscenas? Los restantes sentidos del cuerpo son más groseros en cierto modo; no se proyectan fuera, y su acción se limita a lo que está a su alcance. Pero el olor se distingue del que percibe el olor; el sabor, del que paladea el manjar; el tacto, del que toca diversos objetos. Un cuerpo puede ser frío o caliente, suave o áspero, y estas cualidades son diferentes de lo liviano o pesado. Cuando se quiere evitar lo que nos molesta, como los malos olores, lo amargo, el frío, el calor, las cosas ásperas, duras y pesadas, no hay en esto placer voluptuoso, sino simple cautela contra la incomodidad. En otras cosas contrarias a las precedentes que tomamos por placer, si no son necesarias para la salud, o calmar algún dolor, o aliviar la fatiga, aunque nos causen placer cuando las tomamos, sin embargo, no se han de buscar con afán desordenado, porque, si se buscan así, son un mal. En estos casos se ha de frenar y domar el apetito.

¿Quién, por castigada que tenga su concupiscencia carnal, puede evitar aspirar un perfume delicadísimo cuando entra en un salón en el que se queman aromas, a no ser que se tape las narices, o con una fuerte sacudida de la voluntad se aliene de los sentidos del cuerpo? ¿Y si, cuando sale del local, de casa, o cuando va de camino, desea el mismo placer? Y si experimenta este deseo, ¿no debe frenarlo y oponer a las codicias de la carne las apetencias del espíritu hasta obtener la salud y no

tamen etiam illic si sonum, non sensum libido audiendi desideret, improbatur; quanto magis si cantiunculis inanibus vel etiam turpibus delectetur? Ceteri tres sensus corpulentiores, et quodam modo grossiores sunt, nec se foras proiciunt, sed interius quod ad eos pertinet agunt. Odor ab olfaciente discernitur, sapor a gustante, tactus a tangente plurima. Non enim hoc est calidum et frigidum, quod lene et asperum, aut ista hoc sunt quod molle ac durum; et ab his omnibus distat quod dicitur leve seu grave. In his omnibus quando molesta vitantur, ut putores, amaritudines, aestus, frigora, et quaeque aspera, et dura, et gravia, commoditatis provisio, non libido est voluptatis. Ea vero quae his contraria commode sumimus, si nihil eorum interest ad salutem, vel ad declinandam doloris laborisve molestiam, etiamsi cum aliqua sumuntur delectatione cum praesto sunt, tamen cum absunt nulla sunt desideranda libidine. Si autem desideran**[771]**tur, non est bonum. In quibuslibet enim rebus talis domandus et sanandus est appetitus. Quis enim, quantuscumque sit carnalis concupiscentiae castigator, si locum thymiamate intraverit odoratum, possit efficere ut ei non suaviter oleat, nisi nares claudat, aut intentione vehementi alienetur a corporis sensibus? Sed numquid cum inde fuerit egressus, id domi suae, vel quacumque pergit, desiderabit? aut si desideraverit, satiare debet istam libidinem, non frenare et contra concupiscentem carnem spiritu concupiscere, donec ad illam redeat sanitatem, qua

desear nada semejante? Es una minucia, es verdad, pero está escrito: *El que desprecia las cosas pequeñas, poco a poco caerá.*

67. Necesitamos de los alimentos. Si no son agradables al paladar, no se pueden comer y con frecuencia causan náuseas y se devuelven. Hay alimentos nocivos que se han de evitar. La flaqueza de nuestro cuerpo necesita no sólo de alimentos sanos, sino que tengan también un sabor agradable, no para saciar nuestra gula, sino para conservar nuestra salud. Y, cuando la naturaleza grita por estos alimentos, no se puede llamar a este deseo concupiscencia, sino hambre o sed; pero si, saciada la necesidad, el amor a la buena mesa llama a las puertas del deseo, ya es concupiscencia, mal al que conviene oponer resistencia y no ceder.

Hambre y placer en el yantar son dos cosas que distingue el poeta. Cuando habla del frugal refrigerio que tomaron los compañeros de Eneas después del naufragio en tierra extraña, juzgando era suficiente remediar la necesidad, dice: «Saciada el hambre con escasas viandas, levantaron la mesa» [34]. Pero, cuando describe la recepción que el rey Evandro dispensa a su huésped Eneas y le agasaja con un banquete real, más suculento que lo que exige la necesidad, no se contenta con decir: «Saciada el hambre», sino que añade: «y satisfecho el placer de yantar» [35].

nihil tale desideret? Minimum hoc quidem: sed *qui mimina spernit,* sicut scriptum est, *paulatim decidit* (Eccli 19,1).

67. Alimentorum sustentaculis indigemus: si suavia non sint quae ore sumuntur, nec sumi possunt, et nauseando saepe respuuntur; et perniciosa sunt cavenda fastidia: non solum ergo cibo, sed etiam cibi sapore indiget infirmitas corporis nostri; non propter exsaturandam libidinem, sed propter tuendam salutem. Cum ergo natura quodam modo poscit supplementa quae desunt, non vocatur libido, sed fames aut sitis: cum vero suppleta necessitate amor edendi animum sollicitat, iam libido est, iam malum est, cui cedendum non est, sed resistendum. Haec duo, id est, famem et edendi amorem etiam poeta discrevit, qui post maris iactationem, sociis Aeneae naufragis et peregrinis satis esse iudicans tantum sumere alimentorum, quantum refectionis indigentia postularet, ait:

«Postquam exempta fames epulis, mensaeque remotae».

Cum vero Aeneas ipse ab Evandro rege susceptus est hospes, decentius arbitratus ampliores exhiberi epulas regias, quam necessitas posceret, non satis fuit ut diceret:

«Postquam exempta fames»;

sed addidit:

«et amor compressus edendi».

[34] VIRGILIO, *Eneida* 1.1 v.216. Cf. P. VIRGILII, *Bucolica, Georgica, Aeneis cum Servii Commentariis...* (Parisiis 1529) fol.XVII.

[35] ID., ibid., 1.8 v.184; ibid., fol.CLXVIII.

Con mayor motivo, hemos de conocer y distinguir lo que es necesario para el sustento de la vida y lo que exige el placer sensual; hemos de combatir los deseos de la carne con los deseos del espíritu y adeliciarnos en la ley de Dios según el hombre interior y no turbar un deseo tan puro con deseos impuros y carnales. El deseo de comer no se frena con la comida, sino con abstinencia.

68. ¿Qué hombre sobrio no prefiere, si es posible, tomar alimentos sólidos o líquidos, sin experimentar el mordiente del placer de la carne, como inspiramos y espiramos el aire que nos rodea y lo exhalamos? Este alimento que sin pausa tomamos por narices y boca no tiene olor ni sabor y sin él apenas podemos vivir unos minutos; sin embargo, podemos vivir largo tiempo sin comer ni beber, y no sentimos su falta cuando cerramos narices y boca; o, a voluntad, contenemos, cuanto nos lo permite la angustia, la acción de los pulmones, que, con movimiento alterno, como de fuelle, nos sirven para inspirar y expulsar el aire que nos hace vivir. ¿No seríamos más felices si sólo a intervalos espaciados como ahora, o aún mayores, pudiéramos tomar alimentos y bebida sin encontrar en ellos el placer peligroso, fuente de tantas molestias y causa de tantos males? Porque si, en la vida presente, a los que se alimentan parcamente se les llama continentes y sobrios; si se encontraran muchos que dieran a la naturaleza sólo lo que necesitan para

Quanto magis nos discernere ac nosse debemus, quid necessitas refectionis, quid libido edacitatis exposcat, quorum negotium est contra concupiscentem carnem spiritu concupiscere, et condelectari legi Dei secundum interiorem hominem (cf. Rom 7,22), eiusque delectationis serenitatem nullis libidinosis delectationibus nubilare? Nam iste amor edendi non edendo, sed continendo est comprimendus.

68. Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine ulla mordaci voluptate carnali, vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut sumimus haec aeria, quae de circumfusis auris respirando et spirando sorbemus et fundimus? Quod alimentum, cum ore ac naribus sine cessatione sumamus, nec sapit, nec olet quidquam: nec tamen sine illo vel tantillo spatio temporis, sicut tam prolixe sine cibo et potu, possumus vivere: nec eius indigentia sentitur, nisi molestia, si ora naresque claudantur, vel nutu voluntatis, quantum sinit ipsa molestia, pauli **[772]** sper pulmonum inhibeamus officium, quibus velut follibus alternante motu vitales flatus haurimus et reddimus. Quanto esset felicius, si spatiosis quidem intervallis, sicut etiam nunc, vel quantumcumque spatiosioribus, sine ulla saporis illecebrosa suavitate cibum perciperemus et potum, quo tantam molestiam vel perniciem pelleremus? Nam si in praesenti vita temperanter alimenta sumentes, continentes vocantur et sobrii, meritoque laudi habentur, nec desunt huiusmodi, qui quantum natura petat, aut

reparar las fuerzas, o menos aún, y prefieren padecer estrechez antes que abundar para no equivocarse en lo que reclama la necesidad, ¿cómo no creer que, si el hombre no hubiese abdicado de su dignidad, existiría un justo medio en el tomar alimentos, de manera que se diese lo necesario al cuerpo animal, sin rebasar la medida de la templanza, como se cree aconteció a nuestros primeros padres en el paraíso?

69. Intérpretes hay de la divina Escritura [36], y su opinión es digna de todo respeto, que piensan que nuestros primeros padres no necesitaron esta clase de alimentos y que en el Edén no tuvieron otro placer ni otro alimento que los alimentos y placeres de los corazones sabios. Yo comparto la opinión de aquellos que entienden las palabras del Génesis 1,28: *Los hizo Dios varón y hembra, y los bendijo, diciendo: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra»*, en un sentido obvio y positivo, según lo indica la diferencia de sexos. Y quieren se entienda con la misma evidencia lo que poco después dice: *Y dijo Dios: «Mirad os he dado todo heno que da semilla y existe sobre toda la tierra, y todo árbol que lleva fruto dé semilla; os servirá de alimento, y a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todo reptil que repta sobre la tierra, que tienen en sí alma viviente, les doy como alimento todo heno*

minus refectionis assumant, malentes, si modo necessitati congruo falluntur, minus id sumpsisse quam amplius: quanto magis in illa dignitate honestum modum fuisse credendum est sumendorum alimentorum, quo et animali corpori necessaria praeberentur, et modus naturalis nullatenus excederetur; sicut in paradiso primos homines vixisse credendum est?

69. Quamvis nonulli, neque hi contemptibiles, divini eloquii tractatores, nullo huiuscemodi victu eos indiguisse potius opinentur, ut ea sola in paradiso voluptas vel alimonia existimetur fuisse, qua delectantur et aluntur corda sapientium. Sed ego cum eis sentio, qui sicut illud quod dictum est: *Masculum et feminam fecit eos, et benedixit illos Deus, dicens: Crescite et multiplicamini, et implete terram,* secundum sexum corporalem atque conspicuum intellegunt dictum: ita etiam quod paulo post sequitur: *Et dixit Deus: Ecce dedi vobis omne fenum sativum seminans semen, quod est super omnem terram, et omne lignum quod habet in se fructum seminis sativi; vobis erit in escam, et omnibus bestiis terrae, et omnibus volatilibus caeli, et omni serpenti repenti super terram, quod habet in se animam vitae; et omne fenum viride in escam*

[36] Alude Agustín a una interpretación espiritualista de las palabras del Génesis: *Creced y multiplicaos*. Entre los Padres que entienden en este sentido las palabras del libro sagrado, cito a Gregorio de Nisa (*De hominis opificio* 17), San Juan Crisóstomo (*In Gen.* 14,4: PG 53,123), Atanasio (*In Ps.* 50: PG 27,240). En un principio se inclina Agustín por esta interpretación espiritual. Cf. *De Gen. c. manich.* 1,19,30; 2,12,19: PL 34,187.206; *De bon. coniug.* 2,2: PL 40,373-374. Pero su vacilación dura poco tiempo. Ya en su obra *De Gen. ad litt.* 9,5,9 escribe: «La mujer ha sido creada para la procreación de los hijos y llenar la tierra» (PL 34,396). Cf. *De civ. Dei* 14,24: PL 41,432; *De nupt. et conc.* 1,1,1; 2,4,13; 9,22.31.53: CSEL 42,211.265.274. 309; PL 44,413 451 458 467; *Op. imp. c. Iul.* 5,16-17: PL 45,1535-1538.

verde». Estas palabras significan que el hombre y la mujer usan los mismos alimentos que los restantes animales y que en estos alimentos encuentran el sustento conveniente a la naturaleza de su cuerpo, que, aunque, en cierto sentido, inmortal, es, sin embargo, animal, y necesita del alimento para no perecer de inanición, y del árbol de la vida, para no morir de vejez.

Lo que de ninguna manera puedo imaginar es que, en aquel vergel de plena felicidad, la carne luchase contra el espíritu, y el espíritu contra la carne; ni que, zarandeado por estos conflictos, viviese sin paz interior; o que el espíritu no opusiera resistencia a los deseos carnales, sino que, con torpe esclavitud, ejecutase cuanto le sugería la concupiscenncia. Es, pues, cierto o que en el Edén no existía la concupiscencia carnal, aunque en aquel estado de vida sí existía cuanto era menester para sustento de todos los miembros del cuerpo y poder realizar sus funciones, aunque sin movimiento alguno concupiscente, como la tierra recibe en su seno, sin apetencias sensibles, el grano que las manos del sembrador arroja voluntariamente en el surco; o, para no ofender demasiado a los que defienden a cualquier precio la voluptuosidad del cuerpo, se puede creer, al menos, si existía alguna concupiscencia carnal en el paraíso, que en sus movimientos estaría sumisa al imperio de la voluntad racional y serviría tan sólo para el bien del cuerpo o la propagación de la especie, y jamás sería tan violenta como para impedir al espíritu contemplar las realidades externas; no existiría allí ningún movimiento importuno o superfluo y que, sin hacer nada a causa de ella, se aprovechase en caso de ser útil.

(Gen 1,27-30); non aliter accipiunt, nisi quia ille uterque sexus his alimentis quibus et animalia cetera corporaliter utebatur, et habebat ex hoc victu sustentaculum congruum, licet modo quodam immortali, tamen animali corpori necessarium, ne indigentia laederetur; de ligno autem vitae, ne senectute perduceretur ad mortem. Sed nulla ratione crediderim, in illo tantae felicitatis loco, aut carnem concupivisse adversus spiritum *et spiritum adversus carnem, atque in ista conflictatione sine interna pace* vixisse; aut spiritum desideriis non repugnasse carnalibus, sed quidquid undecumque libido suggesserat, turpi servitio peregisse. Remanet igitur, ut aut nulla ibi fuerit carnalis concupiscentia, sed ille fuerit vivendi modus, ut omnia necessaria congruis membrorum officiis sine ullius motu libidinis implerentur (non enim quia terra non libidine, sed voluntate motis agricolarum manibus seminatur, ideo suos pariendos non concipit fetus): aut, ne nimium videamur offendere homines, qui voluptatem corporis quomodocumque **[773]** defendunt, ita ibi credatur carnalium sensuum fuisse libidinem, ut omni modo rationali subdita voluntati, non alias adesset, nisi cum per illam vel saluti esset corporis, vel stirpis propagini consulendum; et tanta adesset, ut nulla ex parte mentem de supernarum cogitationum delectatione deponeret, nullus supervacuus sive importunus motus esset ex illa, nihil nisi quod prodesset fieret per illam, nihil omnino fieret propter illam.

70. Que ahora la realidad sea muy otra, lo saben bien todos cuantos luchan contra ella. Se introduce solapadamente en los que se ocupan en ver u oír algo en que el placer no entra para nada, y, si no tiene acceso al corazón, al menos hace nacer en ellos alguna ida voluptuosa entre pensamientos necesarios que no tienen relación ni de lejos con ella. Y en los mismos pensamientos, aunque ningún atractivo se ofrezca a la vista ni el oído escuche dulces melodías, ¡qué empeño tiene en refregar el recuerdo de olvidadas y adormecidas torpezas! ¡Hasta las honestas y santas intenciones se ven interrumpidas por un torbellino de sórdidas imágenes! Y cuando se trata de hacer uso de los placeres necesarios para sustento y reparación de las fuerzas corporales, ¿quién podrá con palabras explicar cómo la concupiscencia no nos permite atemperarnos a la necesidad y detenernos en el límite exigido por la restauración de la salud, y nos arrastra tras las cosas deleitables y en ellas se agazapa y entra? Y, creyendo no es suficiente lo que sí lo es, nos dejamos llevar de buen grado de sus excitaciones, y, cuando creemos cuidar de nuestra salud, favorecemos la indigestión. Que hemos obrado mal lo atestigua la pesadez de estómago. Y, para evitar este mal, con frecuencia somos demasiado parcos en la comida y no remediamos el hambre, porque la gula ignora la frontera de la necesidad.

70. Nunc vero quam se aliter habeat, qui dimicant adversus eam, hi maxime sentiunt. Ingerit se videntibus vel audientibus aliquid, quamvis propter aliud videant et audiant, ut etiamsi tangendi non inde percipit voluptatem, saltem voluptariam cogitationem inter necessaria quae ad eam non pertinent, motu obrepente furetur. In ipsis porro cogitationibus, etiam quando nihil illecebrosum adiacet oculis, aut insonat auribus, quae non conatur etiam obsoleta atque sopita recordationibus inquietis cum turpi delectatione refricare, et castis sanctisque intentionibus tumultu quodam sordidae interpellationis obstrepere? Iam vero cum ad usum ventum fuerit necessariae voluptatis, per quam reficimus corpora, quis verbis explicet, quemadmodum nos modum necessitatis sentire non sinat, et ipsum limitem procurandae salutis, in quaeque, si adsunt, delectabilia rapiendo, abscondat et transeat; putantibus nobis satis non esse quod satis est, dum libenter eius provocationibus ducimur, existimantes nos adhuc agere negotium valetudinis, cum agamus potius cruditatis? Quid enim mali fecerimus, crapula paenitenda testatur; quod metuentes, plerumque minus, quam eximendae fami sufficit, vescimur: ita nescit cupiditas, ubi finitur necessitas.

71. Hemos, pues, de vigilar con sumo cuidado el placer tolerable en la comida y en la bebida para no rebasar la medida de la templanza y el límite de lo suficiente. Contra esta concupiscencia de la sensualidad luchamos con el ayuno y parvedad en los alimentos; y usamos bien de este mal cuando no pasamos la frontera de lo que es conveniente a la salud. Llamé tolerable este placer porque su acción sobre nosotros no es tan violenta que nos aparte y aleje de los pensamientos, herencia de la sabiduría, cuyos encantos, en cierto modo, pone el alma en suspenso. Mientras banqueteamos, con frecuencia pensamos y discutimos temas interesantes, y entre mordisco y trago charlamos o escuchamos y con atención despierta recibimos el mensaje leído que anhelamos conocer o recordar.

Por el contrario, la concupiscencia, cuya causa defiendes con tanto ardor contra mí, incluso cuando se usa de ella con buena intención como es la procreación de los hijos, a nadie permite durante el orgasmo pensar no digo en la sabiduría, pero en ninguna otra cosa. ¿No se embeben en ella cuerpo y alma? ¿No se sumerge en ella el alma entera? Y cuando vence a los casados y se conocen no para engendrar hijos, sino para disfrutar del placer de la concupiscencia carnal, cosa que el Apóstol permite, no manda, como él mismo declara, se levanta uno como de profundo sopor, y, cuando principia a respirar y a pensar, hace verdadero el refrán: «El arrepentimiento, de la mano del placer». ¿Qué hombre, enamorado del bien espiritual, si se casa para tener hijos, no desea, si fuera posible, tenerlos sin sentir el aguijón de la concupiscencia o sin sus movimientos absorbentes? Debemos creer que este estado por el cual suspiran los piadosos y castos esposos en esta vida, pienso hemos de admitirlo en el Edén, que era mil veces mejor que el nuestro, si es que no podemos pensar algo más noble [37].

72. Por favor, no sea para ti de más valor la filosofía de los gentiles que la nuestra cristiana, única filosofía verdadera, pues esta palabra significa estudio o amor de la sabiduría. Lee lo que dice Tulio en su diálogo *Hortensio*. Sus palabras debieran causarte más deleite que las de Balbo, de la escuela de los estoicos. Palabras que, aunque son verdad, tratan de la parte inferior del hombre, esto es, del cuerpo, y en nada te pueden socorrer. Escucha lo que el orador romano dice en favor de la fuerza vivificante del espíritu contra la voluptuosidad de la carne: «¿Es que se pueden apetecer los placeres del cuerpo, que Platón llama, con tanta verdad como razón, alimentos e incentivos del mal? La pérdida de la salud, la palidez del rostro, el enflaquecimiento del cuerpo, las quiebras vergonzosas, el deshonor, en fin, todos los males, ¿no vienen del placer desbocado? Sus movimientos, cuanto más violentos, son más enemigos de la filosofía. Los pensamientos nobles son incompatibles con la voluptuosidad del cuerpo. ¿Quién que se entregue al placer de la carne, con la violencia que imaginarse pueda, es

71. Et haec quidem vescendi atque potandi tolerabilis est voluptas, quanta possumus intentione vigilantibus nobis, ut facilius non impleat, quam modum aliquando victus sufficientis excedat: contra cuius concupiscentiam et ieiunando et parcius alimenta sumendo pugnamus; eoque malo bene tunc utimur, quando per illam nonnisi quod saluti conducibile est agimus. Ideo autem hanc voluptatem dixi tolerabilem, quia vis eius tanta non est, ut nos a cogitationibus ad sapientiam pertinentibus, si in eas sumus mentis delectatione suspensi, abrumpat et deiciat. Nam saepe de magnis rebus inter epulas non solum cogitamus, verum etiam disputamus, atque inter ipsos ciborum morsus et potionum glutus, nihilo remissius audiendo dicendoque colloquimur, et quod nosse vel recolere volumus, intentissime omnino si nobis legatur accipimus. Illa vero pro qua mecum tantis contentionibus litigas, etiam quando ad eam bona intentione, hoc est, causa propagandae prolis acceditur; **[774]** tamen in ipso opere suo, quem permittit aliquid, non dico sapientiae, sed cuiuslibet rei aliud cogitare? Nonne illi totus animus et corpus impenditur, et ipsius mentis quadam submersione illud extremum eius impletur? Cum vero vincit etiam coniugatos, ut non propagationis, sed delectationis carnalis cupiditate misceantur, quod Apostolus secundum veniam, non secundum imperium se dixisse testatur (cf. 1 Cor 7,6); ita hinc emergitur, et quasi in auras cogitationis post illum gurgitem respiratur, ut fiat consequens, quod verum ait quidam, et paenitendi quae est cum voluptate vicinitas. Quis ergo amator spiritualis boni, etiam sola causa sobolis coniugatus, non mallet vel sine ista si posset, vel sine tam magna vi eius filios procreare? Quod ergo mallent sancti coniuges in hac vita, puto nos hoc debere de illa paradisi vita, quae multo melior erat, credere, si nihil melius inde possumus cogitare.

72. Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. Vide enim quid in Hortensii dialogo dicat Tullius; quae magis verba te delectare debuerant, quam Balbi Stoicorum partes agentis: quae licet vera, tamen de parte hominis inferiore, hoc est, de corpore fuerunt, et te nihil adiuvare potuerunt. Vide quid iste pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis dicat. «An vero», inquit, «voluptates corporis expetendae, quae vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum? Quae enim confectio est», inquit, «valetudinis, quae deformatio coloris et corporis, quod turpe damnum, quod dedecus, quod non evocetur atque eliciatur voluptate? Cuius motus ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim cum utatur voluptate ea, qua nulla possit maior esse,

[37] No excluye Agustín el placer *—delectatio—* de la unión sexual en el paraíso, sin el ardor de la libido, que es inmoderada adhesión del ánimo al placer; inmoderada, es decir, *praeter mensuram rationis,* dirá Santo Tomás de Aquino. Cf. 1 q.98 a.2 ad 2.

capaz de fijar la atención, calcular, meditar en cualquier cosa? ¿Qué hombre hay tan profundamente sumergido en el vicio que quiera que sus sentidos estuvieran día y noche, sin interrupción, en una agitación parecida a la que siente en los más grandes placeres? Por el contrario, ¿quién, dotado de un buen espíritu, no desearía carecer de estos placeres?»

Todo esto dice Cicerón, que no conocía nada de la vida de nuestros primeros padres, ni de la felicidad en el Edén, ni de la resurrección de los cuerpos. Debemos sentir rubor ante estas verdades de los impíos, nosotros que hemos aprendido en la cátedra de la verdadera y santa filosofía de la religión cómo *la carne codicia contra el espíritu, y el espíritu contra la carne* [38].

¿De dónde viene la lucha? Cicerón lo ignoraba; sin embargo, no era defensor, como tú, de la concupiscencia; la combate con ardor, lo que tú no haces, y además te enojas contra los que la condenan; el espíritu y la carne se combaten sin tregua, y tú con timidez y sin energía, en medio de esta pelea, alabas a las dos por temor a tener como enemiga la parte vencedora. Desecha todo temor y ten la audacia de alabar el deseo del espíritu en lucha contra la concupiscencia de la carne, y con tanta más fuerza cuanta mayor sea tu castidad. No temas condenar la concupiscencia que resiste a la ley del espíritu y combatirla en ti, oponiendo esta misma ley del espíritu contra la cual se rebela.

attendere animo, inire rationem, cogitare omnino quidquam potest? Cuius autem tantus est gurges, qui dies et noctes sine ulla minimi temporis intermissione velit ita moveri suos sensus, ut moventur in summis voluptatibus? Quis autem bona mente praeditus, non mallet nullas omnino nobis a natura voluptates datas?» Haec ille dixit, qui nihil de primorum hominum vita, nihil de paradisi felicitate, nihil de corporum resurrectione crediderat. Erubescamus interim veris disputationibus impiorum, qui didicimus in vera verae pietatis sanctaque philosophia, et contra spiritum carnem, et contra carnem concupiscere spiritum (cf. Gal 5,17). Sed hoc unde acciderit, Cicero nesciebat: et tamen carnis concupiscentiae non favebat, quod tu facis; immo eam vehementer arguebat, quod tu non solum non facis, **[775]** sed facientibus vehementer irasceris: qui concupiscentias et spiritus et carnis inter se belligerantes tanquam in bello timidus ambas laudare conaris, velut inimicam metuens habere, quae potuerit alteram vincere. Quin age potius, ne formides, et lauda concupiscentiam spiritus adversus concupiscentiam carnis, tanto acrius, quanto castius dimicantem: illam vero repugnantem legi mentis, sine pavore ullo eadem cui repugnat lege mentis condemna.

[38] Rechaza Agustín el espiritualismo de los filósofos platónicos, no su doctrina sobre las pasiones, que la encuentra más honesta que la de Juliano. La ética agustiniana de la sexualidad tiene raíces bíblicas. Cf. Gál 5,17; 1 Jn 2,16.

73. Una cosa es la contemplación de las cosas corporales, cuya belleza cautiva el sentido de la vista, como los colores o las figuras; o el sentido del oído, como las canciones y melodías, que sólo por un animal racional pueden ser percibidas; y otra cosa son los movimientos de la concupiscencia, que es necesario reprimir por la razón. Juan el apóstol dice que la concupiscencia que tiene deseos contrarios a los del espíritu no viene del Padre, y sólo puede ser llamada buena por aquel cuyo espíritu no ama luchar contra ella. Y, si no dejase sentir en nuestro espíritu su movimiento y su ardor, no sería necesario que el espíritu luchase contra ella, para no ser, si pelea, ingrato a un don de Dios. Désele, pues, lo que pide, si viene del Padre; y, si nada tiene que darle, es preciso rogar al Padre no que la frene o suprima, sino que sacie las ansias de esta concupiscencia que nos dio como regalo. Pero, si es una locura pensar así, ¿cómo podemos comparar la concupiscencia con la comida y el vino y se cree decir algo cuando se escribe: «Si ni la embriaguez ni la indigestión condenan el vino o los alimentos, las acciones impuras nos obligan a condenar la concupiscencia?» [39]

Pero ¿hay borrachera, indigestión, obscenidad, cuando la concupiscencia de la carne es frenada por el espíritu que combate contra ella? «Culpa es —dices— del exceso». Mas no adviertes —y con suma facilidad lo podías ver si te esforzases

73. Aliud est consideratio pulchritudinis etiam corporalis, sive visibilis, sicut est in coloribus et figuris, sive audibilis, sicut est in cantibus atque modulis; quam considerationem, nisi rationale animal habere non potest: et aliud est commotio libidinis, quae ratione frenanda est. Ioannes enim apostolus illam concupiscentiam non esse dixit a Patre (cf. 1 Io 2,16), quae concupiscit adversus spiritum. Quam nemo potest bonam dicere, nisi cuius adversus eam non amat concupiscere spiritus. Quod si talis non est in motu et ardore genitalium, non adversus eam concupiscat spiritus, ne adversus donum Dei concupiscendo inveniatur ingratus: sed quidquid appetiverit detur, tanquam illi quae ex Patre est; si autem non est quod detur, hoc potius petatur a Patre, non ut auferat vel comprimat, sed ut expleat concupiscentiam quam donavit. Quod sapere si desipere est; utquid eam comparamus vino et cibo, et aliquid nobis dicere videmur, quia dicimus: «Nec vinum ebrietas, nec cibum condemnet crapula, nec concupiscentiam infamet obscenitas»; quando nec ebrietas, nec crapula, nec obscenitas ulla committitur, si carnis concupiscentia spiritu adversus eam concupiscente vincatur? «Excessus», inquis, «eius in culpa est». Nec perspicis (quod facillime potuisses, si magis ipsam, quam me

[39] En el diccionario de la Academia de la lengua española, *crápula* es borrachera, embriaguez; en el vocabulario agustiniano significa indigestión, efecto de una comilona. En sus *Confesiones* escribe: *Ebrietas* —embriaguez— *longe est a me... Crapula autem nonnunquam subrepit servo tuo* (*Conf.* 10,31,45: PL 32,798).

en vencer la concupiscencia y no a mí— que es necesario resistir el mal de la pasión para no caer en excesos. Hay, pues, dos especies de males; uno que vive en nosotros, otro que cometemos si no ofrecemos resistencia al que vive en nosotros.

74. Hemos dicho ya que la concupiscencia no es en los animales un mal, pues en ellos no lucha contra el espíritu. No tienen conocimiento para dominar las pasiones triunfando o poder reprimirlas en combate. ¿Quién te ha dicho que «peca siempre el que imita a los animales»? Con acopio de vana palabrería tratas de refutar lo que nadie te objetó. Amontonas infinidad de cosas superfluas que existen en los animales y son útiles en medicina. Mas para que no se piense que la concupiscencia de la carne es un mal si para los animales es un bien, pues la naturaleza encuentra en ella un placer, hay que tener presente que son incapaces de sabiduría; se dice que es un bien en los animales, pues los contenta, sin excitar en ellos lucha alguna contra el espíritu; pero en el hombre es un mal, porque hace nacer en él deseos contrarios a los del espíritu.

CAPITULO XV

Los filósofos paganos no son autoridad en la materia [40]

75. Llamas en tu auxilio una turba de filósofos, pues como la vivacidad natural de los animales no te sirvió para

vincere voluisses), ut non fiat malum excedendi, resistendum esse malo concupiscendi. Duo ergo mala sunt, quorum unum habemus, alterum facimus, si ei non resistimus quod habemus.

74. Iam vero et antea diximus, pro**[776]**pterea hoc non esse in pecoribus malum, quia in eis non concupiscit adversus spiritum. Non enim habent rationem, qua libidines subiugent superando, fatigentve pugnando. Quis autem tibi dicit: «semper pecorum imitatione peccari?» Quam sententiam non tibi obiectam tanta loquacitate refellere laborasti, ut superflua multa colligeres, quae in pecoribus animadversa, etiam medicinae disciplina sectatur. Sed ne propterea putaretur, non esse malum carnis concupiscentia, quia bonum est in pecore, ut eo se oblectet illa natura, cui non potest inesse concupiscentia sapientiae: ideo dictum est bonum esse pecoris, cuius sine ulla repugnantia delectat spiritum; malum autem hominis, in quo concupiscit adversus spiritum.

Caput XV.—75. Convocasti etiam in auxilium turbam philosophorum, quasi susceptae tuae, si non possunt pecorum sollertiae naturales,

[40] Bebe Agustín su doctrina en fuentes no filosóficas, sino teológicas. El Génesis, el Evangelio, San Pablo, San Juan y la tradición de los Padres de Oriente y Occidente le proporcionan armas para combatir a maniqueos y pelagianos, caminando por una vía media. Este es el método confesado en *Retract.* 1,9,6: PL 32,591; *De don. persev.* 11,27: PL 45,1009.

apuntalar a tu favorita, quieres, al menos, confirmar tu error con la autoridad de unos hombres sabios. Pero ¿quién no ve que haces vana ostentación de tu saber citando por su nombre a sabios de ideologías distintas, cuando es fácil que el lector de tus escritos se dé cuenta que todo lo que dices nada tiene que ver con la cuestión que entre nosotros se ventila? ¿Quién puede escuchar sin respiro los nombres de «Tales de Mileto, uno de los siete sabios de Grecia; Anaximandro, Anaximenes, Anaxágoras, Jenófanes, Parménides, Leucipo, Demócrito, Empédocles, Heráclito, Meliso, Platón, los pitagóricos», puntualizando la sentencia de cada uno sobre ciencias naturales? ¿Quién puede, repito, escuchar esta letanía y no quedar aterrado con tantos nombres y sectas, si, como el común de los mortales, carece de erudición? Te considerará un gran genio al reunir tanta ciencia. Pero esto es lo que deseas, pues, aunque apilas cosas sobre cosas, no has dicho ni media palabra sobre el tema que tratamos.

En efecto, en el prólogo a lo que luego dirás escribes: «Aunque todos estos filósofos enseñasen en sus aulas doctrinas diversas, sin embargo, adoraban con la plebe a los ídolos; pero los que deseaban descubrir algo nuevo sobre las causas naturales, en medio de falsas opiniones no han dejado de transmitir algunas briznas de verdad, oculta por tinieblas de los tiempos en que vivieron. Y podemos preferir sus palabras al dogma de aquellos que combatimos».

Para probar tu aserto añades lo que con más o menos am-

saltem doctorum hominum opitulentur errores. Sed quis non videat, doctrinae te quaesisse iactantiam in commemorandis nominibus doctorum hominum sectisque diversis, quando perspicit quicumque ista tua legit, ad quaestionem quae inter nos vertitur, haec nullatenus pertinere? Quis enim audiat, quod abs te commemorantur, «Thales Milesius unus e septem sapientibus, deinde Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Leucippus, Democritus, Empedocles, Heraclitus, Melissus, Plato, Pythagoraei», unusquisque cum proprio dogmate suo de naturalibus rebus: quis, inquam, haec audiat, et non ipso nominum sectarumque conglobatarum strepitu terreatur, si est ineruditus, qualis est hominum multitudo; et existimet te aliquem magnum, qui haec scire potueris? Ecce quod appetis: quandoquidem in his omnibus abs te coacervatim commemoratis, quod ad rem quae inter nos agitur pertineat, nihil omnino dixisti. Nam praelocutus es ista dicturus, et aisti: «Omnes philosophi in scholis licet aliud disserentes, tamen idola cum plebe venerantes, qui de naturalibus causis aliquid excogitare conati sunt, inter multas opinionis suae vanitates, aliquas tamen veritatis velut lambere partes, qui per caliginem vani, huic tamen dogmati contra quod agimus, iure anteferri possunt». Atque ut hoc probares, subdidisti ea quae a me quoque modo commemorata sunt, philosophorum nomina physicorum

plitud yo cité; esto es, los nombres de los filósofos de la naturaleza y las opiniones que han sostenido sobre las causas naturales. Sin embargo, no los nombraste a todos o porque no has querido o porque te haya sido imposible. Lo que no dudan todos los sabios es que has querido engañar a los ignorantes. Querías demostrar que «todos los filósofos que se afanaron en investigar las causas naturales han de ser preferidos a todos aquellos cuyos dogmas tú combates». No hablaré de aquellos cuyos nombres silencias; pero ¿por qué, al mencionar a Anaximenes y a su discípulo Anaxágoras, omitiste a otro de sus discípulos, Diógenes, que no comparte la opinión de su maestro ni de su condiscípulo en lo referente a las causas naturales y defiende su propio sistema? ¿No será, acaso, porque ha sostenido alguna teoría que te impide preferirlo a nosotros, como afirmas de todos los filósofos que han tratado de cosas de la naturaleza? Para probar esto aduces nombres y doctrinas de gran número de filósofos, bella muestra de inflacionismo. Pero, al nombrar a todos estos filósofos, omites uno que sí debiera figurar junto a su maestro y a su condiscípulo. ¿Quizá temías que, al nombrar a Diógenes, se le confundiera con Diógenes el cínico, y a los lectores les hiciese pensar era mejor abogado que vosotros de la voluptuosidad, pues no le daba sonrojo realizar el acto en la plaza, y por eso esta secta lleva el nombre de perruna? Tú te confiesas defensor de la libido, pero te da vergüenza sostener su causa, lo que ya no dice bien con la libertad y franqueza de un abogado.

cum opinionibus suis, quas de naturalibus causis habuerunt: nec tamen commemorare omnes sive voluisti, sive potuisti. Qua in re homines imperitos nullo doctorum dubitante fraudasti. Hoc enim demonstrare susceperas, «omnes philosophos, qui de naturalibus causis aliquid excogitare conati sunt, iure **[777]** posse huic dogmati, contra quod ageres, anteferri». Cur ergo, ut de aliis plurimis taceam, cum commemorasses Anaximenem eiusque discipulum Anaxagoram, tacuisti alterum eius discipulum Diogenem, qui et a magistro et a condiscipulo suo in rerum naturae opinione dissensit, propriumque dogma constituit? Quid, si tale aliquid ipse sensit, ut nobis non esset anteponendus, quibus omnes qui de rerum natura philosophati sunt, anteponendos esse dixisti; atque ut hoc quasi ostenderes, te in commemorandis frustra nominibus et dogmatibus philosophorum insipienter inflasti? Ecce praeteristi unum, quem vel ex magistro vel ex condiscipulo quos nominasti, iuxta attendere debuisti. An forte timuisti ne Diogenes Cynicus putaretur, aut ille etiam legentibus propter idem nomen occurreret, et veniret in mentem quod melior te patronus libidinis fuerit, de qua exercenda non verecundabatur in publico? unde illa secta caninum nomen accepit. Tu autem defensorem quidem libidinis profiteris, sed de tua suscepta, quod fidem libertatemque patroni non decuerat, erubescis.

76. Dime, te ruego: si prefieres los filósofos a nosotros, ¿por qué no has citado a los que con gran erudición discutieron sobre las costumbres, una de las ramas de la filosofía que ellos llaman ética y nosotros *moral?* Esto te hubiera sido de gran utilidad, pues defiendes que el placer del cuerpo es un bien, aunque inferior al del espíritu. ¿Quién no ve a dónde apuntas? Temes, en la cuestión del placer que nos ocupa, verte oprimido por la autoridad de filósofos honrados —entre otros, Cicerón—, conocidos por su honestidad, y por filósofos consulares, como, por ejemplo, los estoicos, enemigos acérrimos de la voluptuosidad, cuyo testimonio, en la persona de Balbo, discutiendo con Cicerón, creíste oportuno intercalar, aunque de nada te sirvió.

Mas como piensan que el placer no es un bien para el hombre, no has querido, en una cuestión moral, citar nombres y dogmas de estos filósofos, lo que hubiera tenido su importancia en la materia que discutimos, si es que se puede probar algo por la opinión de los filósofos. En efecto, no encontrarías punto de apoyo en ellos; no digo en Epicuro, que hace consistir todos los bienes del hombre en los placeres del cuerpo, porque en esto tu sentimiento difiere del suyo, sino en Dinómaco, cuya doctrina te place [41]. Este conjuga el placer y la honestidad; piensa que son dos bienes que se han de apetecer por sí mismos.

Has temido tocar esta parte que trata de las costumbres

76. Verum, obsecro te, si pholosophos nobis anteponere gestiebas, cur non potius eos commemorasti, qui de moribus, quae pars ab eis philosophiae voctur ethica, quam nos moralem dicimus, sollertissime disputarunt? Hoc enim tibi potissimum congruebat, qui honestate quidem mentis inferius, tamen bonum hominis esse censes corporis voluptatem. Sed quis non quid prospexeris cernat? Ne scilicet in ipsa de voluptate quaestione unde tecum agimus, honestiores philosophi te obruerent, quos Cicero propter ipsam honestatem tanquam consulares philosophos nuncupavit; et ipsi Stoici maxime inimicissimi voluptatis, quorum testimonium ex persona Balbi apud Ciceronem disputantis, verum quidem, sed quod tibi prorsus nihil prodesset, interponendum putasti. Quod autem nullum hominis bonum censeant corporis voluptatem cupiens abscondere, nulla de quaestione morali nomina et dogmata philosophorum, quod maxime ad rem pertinebat, si aliquid de philosophis probandum fuit, commemorare voluisti. Non enim te adversus istos defenderet, non dico Epicurus, qui totum bonum hominis in voluptate corporis posuit, quia non quod ille tu sentis; sed Dinomachus: huius quippe dogma tibi placuit. Nam ipse coniungendam voluptatem arbitratus est honestati, ut quemadmodum honestas, ita voluptas per se ipsam appetenda videretur. Hanc ergo partem ubi de moribus disputatur, cum tibi infensam cerneres, attingere

[41] No funda Agustín su ética en el platonismo, sino en la Escritura, pero no rechaza la doctrina platónica sobre el mal de las pasiones, incentivo de vicios. La posición de estos filósofos es más honesta que la de los pelagianos. Cf. N. CIPRIANI, *Una teoria platonica alla base dell'etica sesuale di S. Agostino:* Augustinianum 14 (1974) 159ss.

porque conocías te era contraria. En el punto clave de nuestra controversia ves cuántos y cuáles son los filósofos que preferimos a vosotros, cuya fama es conocida en las naciones. En primer término cito a Platón, al que no duda llamar casi el dios de los filósofos Cicerón[42]. No pudiste silenciar su nombre al tratar de la naturaleza, no de las costumbres. No olvides que Platón llama a los placeres del cuerpo, con tanta verdad como razón, «cebo e incentivo de todos los vicios»[43].

77. ¿Acaso juzgaste digno recordar lo que opinan los filósofos por ti mencionados acerca de la condición del hombre, pues esto sí dice referencia a la naturaleza, como exigía vuestra causa? No lo has hecho, y con razón. ¿Qué sabían ellos y qué iban a decir del primer hombre Adán, de su esposa, de su primer pecado, de la astucia de la serpiente, de la desnudez de los cuerpos, de la que no sentían rubor antes del pecado, y de la confusión que experimentaron luego de haber prevaricado? Nada semejante habían oído a lo que dice el Apóstol: *Por un hombre entró en el mundo el pecado, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, en el que todos pecaron.* ¿Qué podían saber de todo esto unos hombres que no conocían las santas Escrituras ni las verdades que encierran? Y si juzgaste, y muy bien pensado, no insertar nada de lo que filósofos tan alejados de los Libros santos opinaron de la condición del hombre, ¿cómo no has visto no interesaba, para la cuestión

timuisti. Nam ubi maxime controversia ista versatur, quanti et quales, et cuius apud Gentes gloriae philosophi tibi praeferantur, vides: maximeque ipse Plato, quem Cicero appellare non dubitat pene philosophorum deum **[778]**; cuius nec tu nomen praeterire potuisti, cum de naturalibus, non de moralibus philosophorum nobis dogmata inferres sive praeferres, qui corporis voluptates vere et graviter dixisse perhibetur illecebras atque escas malorum.

77. Numquid autem quid de hominis condicione senserint quos nominasti philosophi, quia et hoc ad naturalem pertinet quaestionem, quod qualitercumque causa poscebat, commemorandum putasti? Non utique fecisti, et recte. Quid enim illi didicerant, vel quid locuti fuerant de primo homine Adam et eius coniuge, de prima eorum praevaricatione, de serpentis astutia, de nuditate corporis ante peccatum sine confusione, et cum confusione continuo post peccatum? Quid denique tale audierant, quale illud est quod ait Apostolus: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom 5,12)? Harum Litterarum illi atque huius veritatis expertes, quid de hac re sapere potuerunt? Verum si de hominis condicione dogmata hominum a sacris Litteris nostris abhorrentium nihil iudicasti esse ponendum, et rectissime iudicasti: quanto minus te quae posuisti adiuvare potuerunt, quid de principiis mundi

[42] CICERÓN, *De natura deorum* 1.2 y 1.4; *Ad Atticum ep.* 16.
[43] Cf. 4,14,72: PL 44,774.

que nos ocupa, referir sus opiniones sobre los principios de este mundo visible? Lejos de haber bebido ciencia profunda en los libros de los filósofos, has sacado una vanidosa jactancia y la mente ofuscada.

78. No parecen estar alejados de la fe cristiana aquellos que opinan que esta vida, llena de ilusiones y miserias, es efecto de un juicio divino, rindiendo así tributo de justicia al Creador y Gobernador de todo el universo. ¡Cuánto más cercanos, en la cuestión de la generación de los hombres, están aquellos que Cicerón, al final de su diálogo el *Hortensio,* llevados de la evidencia de los hechos, menciona! Porque después de haber dicho muchas cosas sobre la vanidad y miseria de los hombres, cosas que con dolor vemos y palpamos, añade: «Parece que algo adivinaron los magos y los intérpretes de los oráculos de los dioses, basados en los errores y miserias de la vida humana, cuando afirman que nuestro nacimiento es para expiar crímenes cometidos en una existencia anterior. Esto me hace considerar como verdaderas estas palabras de Aristóteles: «Nosotros —dice el filósofo— estamos sometidos a un suplicio parecido al de aquellos que cayeron en manos de unos depredadores etruscos que los hacían morir con una crueldad inaudita, pues ataban con fuertes cordeles los cuerpos vivos a los muertos, cara con cara. Y así piensan que nuestras almas están atadas a nuestros cuerpos como un vivo a un muerto»[44].

huius visibilis senserint, unde inter nos nulla quaestio vertitur? Sed mens tua potius, tanquam magnum aliquid de philosophorum libris didiceris, iactantiae vanitate subvertitur.

78. Videntur autem non frustra christianae fidei propinquasse, qui vitam istam fallaciae miseriaeque plenissimam non opinati sunt nisi divino iudicio contigisse, tribuentes utique iustitiam Conditori, a quo factus est et administratur hic mundus. Quanto ergo te melius veritatique vicinius de hominum generatione senserunt, quos Cicero in extremis partibus Hortensii dialogi velut ipsa rerum evidentia ductus compulsusque commemorat? Nam cum multa quae videmus et gemimus, de hominum vanitate atque infelicitate dixisset: «Ex quibus humanae», inquit, «vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi, sive vates, sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur: verumque sit illud quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio, atque eos qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis, adversa adversis accommodata, quam aptissime colligabantur; sic nostros animos cum corporibus

[44] CICERÓN, *Hortensio.* Libro perdido. La lectura del *Hortensio* cambia en Agustín el signo del amor. «De repente —dice— apareció a mis ojos la vileza de todas las cosas, y con ardor increíble mi corazón empezó a suspirar por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti» *(Conf.* 2,4,7: PL 32,685).

Los que estos sentimientos expresan, ¿no han conocido, mejor que tú, el pesado yugo que oprime a los hijos de Adán, y el poder de la justicia divina, aunque no hayan conocido la gracia liberadora del Mediador de los hombres? Si he podido encontrar en los libros de los filósofos paganos algo que oponerte, tú me brindaste ocasión, al no poder encontrar en ellos apoyo alguno para sostener tu causa, y, no teniendo la prudencia de callar, me has proporcionado armas contra ti.

CAPITULO XVI

Opina Juliano que el rubor que sentimos en ciertas partes de nuestro cuerpo es natural desde el principio de la creación

79. ¿Por qué piensas que te favorece el testimonio del Apóstol, si es en contra tuya? Sin saber lo que dices, ¿pretendes que los miembros que estaban, antes del pecado, desnudos y no se avergonzaban, afirmas tú que inspiraban pudor? Debí citar en mi favor el texto del Apóstol que tú empleas: *Los miembros* —dice— *que parecen más débiles son indispensables;* y añade otras cosas que mencionas en nuestro favor. Merece la pena considerar por qué camino has venido a escribir: «Es ya tiempo de probar, por la misma autoridad de la ley, lo que sabíamos ya por el testimonio de la Escritura, es decir, que Dios, al formar nuestros miembros, en unos puso un sentimiento de pudor, y en otros plena libertad». Y para probarlo

copulatos, ut vivos cum mortuis esse coniunctos». Nonne qui ista senserunt, multo quam tu melius grave iugum super filios Adam et Dei potentiam iustitiamque viderunt, etiamsi gratiam, quae per Mediatorem liberandis hominibus concessa est, non viderunt? Ecce ego inveni quod tibi de illis gentilium philosophorum litteris possit iure praeponi, te instiga**[779]**gante, qui de illis nihil tale invenire potuisti, et ut me admoneres quod adversus te invenirem, tacere noluisti.

Caput XVI.—79. Quid, quod de Apostoli testimonio pro te esse existimas, quod est contra te; et membra nostra, quae utique ante peccatum nuda erant, nec confundebant eos quibus inerant, pudenda fuisse asseris, nesciens quid loquaris? Ego enim debui adhibere testimonium, quod ipse adhibuisti, ubi ait Apostolus: *Multo magis quae videntur infirma esse corporis nostri, haec necessaria sunt* (1 Cor 12,22): et cetera quae pro nobis ipse posuisti. Sed operae pretium est considerare, quomodo eo veneris, ut haec diceres. «Iam igitur», inquis, «tempus est ut ostendamus extra naturae testimonium etiam aliqua auctoritate legis, sic nostra membra fuisse formata, ut alia verecundia, alia libertate gauderent.

aduces unas palabras del maestro de las naciones a los fieles de Corinto: *Nuestro cuerpo es uno y tiene muchos miembros.* Después de citar el pasaje del Apóstol, en el que maravillosamente explica la unidad y mutua concordia de los miembros, añades: «Pablo ha nombrado algunos miembros del cuerpo, y por honestidad no quiso nombrar directamente los miembros que sirven para la generación».

En estas palabras, ¿no te contradices a ti mismo? ¿No era honesto nombrar directamente lo que Dios se dignó crear, y al heraldo le dio sonrojo nombrar lo que el juez no se avergonzó de formar? Somos nosotros los que por el pecado hemos convertido en deshonesto lo que era honesto al salir de las manos del Hacedor.

80. Y a continuación citas una perícopa del Apóstol, que transcribes así: *Por el contrario, los miembros de nuestro cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios, y los miembros más viles del cuerpo los rodeamos de mayor honor; y nuestras partes menos decorosas las vestimos con mayor honestidad, porque las que son honestas no lo necesitan. Dios ordenó el cuerpo dando mayor honor al que le faltaba, para que no haya en el cuerpo desavenencia, sino que todos se preocupen unos de otros.*

Escrito esto, gritas triunfante: «He aquí un verdadero e inteligente expositor de la obra de Dios y fiel panegirista de su sabiduría. Nosotros —dice— velamos con más decoro las partes del cuerpo menos decorosas». Centras toda la cuestión en

Ad quod confirmandum», inquis, «Gentium citetur Magister, qui scribens ad Corinthios ait: *Corpus nostrum non est unum membrum, sed multa»* (ib., 12). Deinde, cum apostolica verba subnecteres, quibus ille mirifice explicavit unitatem consensumque membrorum: «Et quia pauca», inquis, «totius corporis membra nominaverat, atque pro sua honestate genitalia loca directe appellare nolebat». Nonne his verbis tuis te ipse redarguis? Honestas ergo erat non appellare directe, quod Deus facere dignatus est recte; et quod creare non puduerat ipsum iudicem, pudebat enuntiare praeconem. Quando istud ita esset, nisi quae ille fecerat honesta condendo, nos fecissemus inhonesta peccando?

80. Inde subiungis de hac re apostolicum testimonium, quod ita scriptum esse commemoras: *Multo enim magis quae videntur infirma esse corporis nostri, haec necessaria sunt: et quae putamus inhonorabiliora esse membra corporis, his honorem abundantiorem circumdamus; et quae verecunda sunt nostra, maiorem honestatem habent: quae autem sunt honesta nostra, nullo egent; sed Deus temperavit corpus, ei cui deerat abundantiore dato honore, ut non sit scissura in corpore, sed eadem ipsa pro se invicem cogitent membra* (1 Cor 12,22-25). Quibus dictis tanquam victor exclamas: «En verum intellectorem operis Dei, en fidelem sapientiae eius praedicatorem. *Verecundiora,* inquit, *nostra maiore hones-*

una palabra, y lees como si el Apóstol hubiera dicho «nuestras partes más pudorosas». Si hubieras leído *deshonestas,* no te habrías atrevido a citar este texto; porque Dios de manera alguna pudo crear, sobre todo antes del pecado, nada deshonesto en los miembros del cuerpo humano. Aprende, pues, lo que ignoras, ya que no quisiste buscar con diligencia. *Deshonestas* dijo el Apóstol, si bien es cierto que algunos intérpretes, entre los que está este que tú has leído, creo que por pudor tradujeron *pudorosas* cuando el Apóstol escribió *deshonestas,* como se puede comprobar por las palabras del códice con el texto original. Lo que traduces *verecundiora,* en griego es ἀσχήμονα . Las palabras *maiorem honestatem habent,* en griego es εὐσχημοσύνην. Lo que prueba que el vocablo ἀσχήμονα se debe traducir *deshonestas;* esto es, partes que no son honestas.

Y, aunque no hubieras tomado en consideración el texto griego, el sentido mismo del pasaje podía haberte hecho llegar a idéntica conclusión, porque las partes que se visten con mayor diligencia y honestidad no son honestas, pues las que son honestas no lo necesitan. ¿Qué significa «porque las partes honestas no lo necesitan» sino que las partes que necesitan cubrirse no son honestas? Se honran las partes del cuerpo que no son honestas, cuando por un sentimiento de pudor innato en la naturaleza racional se las cubre con vestidos, porque el honor que se les hace es cubrirlas con más diligencia cuanto más *deshones-*

tate conteguntur». Ad hoc certe unum verbum totam causam tuam religandam putasti, quod Apostolum dixisse legisti, *verecundiora nostra.* Si autem legisses, *inhonesta nostra,* nullo modo utique hoc testimonium ponere auderes. Nullo modo enim Deus, et, hoc quod est peius, ante peccatum, aliquid faceret in membris humani corporis inhonestum. Disce ergo quod nescis, quia diligenter quaerere noluisti. *Inhonesta* dixit Apostolus, sed nonnulli interpretes, in quibus et iste est, quantum arbitror, quem legisti, credo verecundati *verecundiora* dixerunt, quae ille dixit *inhonesta:* quod probatur ex verbis in ipso codice scriptis, unde ista verba apo**[780]**stolica transtulisti. Quod enim abs te positum est *verecundiora,* in graeco legitur ἀσχήμονα. Quod autem sequitur, *maiorem honestatem habent,* in graeco est εὐσχημοσύνην, quod integre interpretatum est, *honestatem. Unde apparet illa quae* ἀσχήμονα dicta sunt, *inhonesta* latine appellari. Postremo quod adiunctum est, *quae autem sunt honesta nostra,* graecus habet εὐσχήμονα. Unde manifestum est illa quae ἀσχήμονα dicta sunt, *inhonesta* esse. Quamvis et nulla graecorum consideratione, verborum eo ipso debuisti admoneri, inhonesta esse illa quae abundantiorem honestatem habent velaminis; quando ea quae hoc opus non habent, honesta sunt dicta. Quid est enim: *Quae autem honesta sunt nostra, non opus habent;* nisi, Illa inhonesta sunt, quae opus habent? honestas ergo adhibetur inhonestis, cum rationalis naturae sensu ipso verecundante velantur. Eorum quippe honestas et honor est velamentum,

tas son. El Apóstol no hubiera hablado de esta manera si intentase describir el cuerpo tal como era en aquellos hombres, que andaban desnudos y no sentían confusión.

81. Mira qué grande es tu desfachatez cuando dices: «Si en un principio los primeros hombres andaban desnudos, es que les faltó habilidad para tejer unas telas con que cubrirse». De donde parece deducirse que antes del pecado eran inhábiles; después del pecado, hábiles tejedores. Añades otras muchas vaciedades, y elegante y agudamente concluyes: «No fue el pecado el que hizo sus partes genitales diabólicas y deshonestas; fue el pavor el que les hizo cubrir unas miembros que permanecían en su primitiva honestidad».

A esto respondo: No existen miembros diabólicos, pues cuanto a sustancia, figura, cualidades, son obra de Dios; mas si estos miembros permanecieron en su primitiva honestidad, ¿por qué los llama deshonestos el Apóstol? Tienes razón al decir que estos miembros antes del pecado eran honestos; decir otra cosa sería blasfemia. Lo que Dios hizo honesto, llama deshonesto el Apóstol. Pregunto la causa. Si no es obra del pecado, ¿de quién es el empeño? ¿Quién pudo *deshonestar* la obra honesta de Dios para que el santo Apóstol las llame deshonestas? ¿Es una disposición que existe en nosotros, en la que brilla la obra de Dios, o la libido, castigo del pecado? Aun hoy, lo que Dios hace es honesto; lo que de origen se hereda, deshonesto. Con todo, no puede haber cisma en el cuerpo, porque Dios nos dotó

tanto abundantius, quanto magis inhonesta sunt. Quod profecto non diceret Apostolus, si corpus tale describeret, quale habebant homines, quando nudi erant et non confundebantur.

81. Vide igitur quam impudenter «ideo» dicas «homines fuisse primitus nudos, quia ad sollertiae humanae operam ut se tegerent pertinebat, quae nondum in illis fuit». Unde fit consequens ut ante peccatum inertes, peccato autem factos credas esse sollertes. Quam porro multis inaniter dictis quasi eleganter acuteque concludis dicens: «Non igitur quia peccaverant, genitalia vel diabolica vel inhonesta fecerunt; sed quia pavitabant, in ea qua primum fuerant honestate permanentia membra texerunt!» Ad quod respondeo, diabolica quidem membra non esse, quantum ad eorum substantiam, figuram, qualitatemque pertinet, quam condidit Deus: sed si eadem membra in qua prius fuerant honestate manserunt, cur ea dixit Apostolus inhonesta? Bene quod ipse confessus es, illa membra fuisse prius honesta: non enim aliud posses nisi blasphema opinione sentire. Quae igitur Deus honesta fecerat, dixit Apostolus inhonesta. Causam requiro: si hoc non peccato factum est, unde factum est? Quis honesta Dei opera dehonestavit, ut ea inhonesta sanctus Apostolus diceret? Utrum habitudo, in qua est sollertia creantis; an libido, in qua est poena peccantis? Nam etiam nunc quod Deus ibi facit, honestum est: quod origo contrahit, inhonestum. Et tamen ne sint scissurae

de un instinto natural para que unos miembros se preocupen de otros, y así, lo que hizo deshonesto la concupiscencia lo cubre el pudor.

82. Replicas: «¿Por qué, al oír la voz del Señor, que se paseaba por el Edén, Adán y su mujer se escondieron avergonzados de su desnudez, cuando los ceñidores eran suficientes a cubrir sus partes genitales?» ¿Qué vas a decir, si no sabes lo que hablas? ¿No piensas que fue por temor a encontrarse en presencia del Señor por lo que buscaron escondite en la espesura del jardín? Con improvisados ceñidores cubrieron los miembros en los que sentían pudor. Si cuando estaban desnudos no experimentaban confusión, se deduce que se taparon por pudor. No hay duda: sólo se siente pudor de algo que es deshonesto. Se lee: *Estaban desnudos y no se avergonzaban,* para que se evidencie que el pudor fue causa de velar su desnudez. Y, cuando se escondieron en medio de los árboles del paraíso, respondió Adán: *Oí tu voz al pasear por el jardín y tuve miedo, porque estaba desnudo.* Ocultarse es señal de vergüenza exterior; ocultarse al oír la voz de Dios fue por un reproche interior que su conciencia le hizo por el pecado cometido, causa éste de su confusión exterior. Primero la vergüenza, luego el temor. De una parte, la concupiscencia, causa del sonrojo; de otra, el reproche de una conciencia criminal que le hace temer el castigo de su falta. Semejante a un enajenado, cree que, ocultando su cuerpo, se puede ocultar a la mirada de aquel que lee en el fondo de los corazones. ¿Qué significado tienen estas palabras del Señor:

in corpore, contributum est divinitus sensui naturali, ut pro invicem sollicita sint membra: et quod dehonestavit concupiscentia, contegat verecundia.

82. Sed dicis: «Cur audita voce Dei deambulantis in paradiso absconderunt se Adam et mulier eius, cum perizomata illa sufficere potuissent» (cf. Gen 3,8.7), si de genitalium nuditate erubuissent?» Quid est quod dicis, non inveniendo quod dicas; nec attendis, quod animo trepidante a facie Domini, abstrusiora latibula quaesierunt? Illa vero lumbis cir**[781]**cumposita tegmina, motum qui ibi sentiebatur erubescendo velarunt. Si cum nudi essent, non confundebantur; restat ut confusione se texerint. Confusionem inhonestatis esse, non dubium. Ideoque ibi dictum est: *Nudi erant, et non confundebantur* (Gen 2,23): ut appareat confusione factum, quod postea pudenda texerunt. Hic autem ubi se absconderunt in medio ligni paradisi, respondit Adam: *Vocem tuam audivi deambulantis in paradiso, et timui, quia nudus sum.* Illud manifesta confusio, istud occulta conscientia, qua delinquente intrinsecus accidit manifesta confusio: illud ergo fecit pudor, hoc timor; illud erubescenda concupiscentia, hoc punienda conscientia; dementi scilicet similis, quando eum qui cordis cernebat interna, corporis occultatione fugiebat. Quid

Quién te hizo ver que estabas desnudo sino porque has comido del árbol del que te prohibí comer? ¿Qué quiere decir la desnudez que Adán reconoce después de haber comido del fruto del árbol prohibido sino que el pecado desnudó lo que la gracia tapaba? Grande era en el Edén la gracia de Dios, cuando el cuerpo animal y terreno no conocía la concupiscencia de la bestia. Vestido con la clámide de la gracia, no sentía en su cuerpo sonrojo; despojado de la gracia, sintió necesidad de vestirse.

83. «Se ha de rechazar —dices— la opinión de los que afirman que el diablo obró algún maleficio en los miembros de los hombres o en los sentidos del cuerpo». ¿Por qué nos objetas estas vanas extravagancias? Sabemos perfectamente que nada de lo que pertenece a la naturaleza del hombre es obra del diablo; pero todo lo bueno que hizo Dios lo ajó la viscosidad del pecado; y así, todo el género humano cojea por una herida causada por el libre albedrío de los hombres. Rodea tus sentidos toda la miseria del género humano. «Eres hombre, y nada humano te es ajeno» [45]; y, si no sufres, consuela a los que sufren.

Aunque disfrutes de una gran felicidad, no hay día en tu vida sin lucha interior, si quieres cumplir con los deberes de tu profesión. Y, si quieres recordar los males de los que ya no tienes memoria, mira cuántos y cuán grandes son los que padecen los niños; entre qué multitud de vanidades, sufrimientos, erro-

est autem quod ait Dominus: *Quis nuntiavit tibi quia nudus es, nisi de ligno de quo praeceperam tibi ne manducares, manducasti* (ib. 3,10-11)? Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit quod operire deberet.

83. «Fugienda», inquis, «opinio est, quae putat vel in membris hominum, vel in sensibus membrorum aliquid diabolum condidisse». Quid nobis obicis vanas exorbitationes tuas? Non aliquid diabolus quod ad naturam hominis pertinet condidit: sed quod Deus bene condiderat, peccati persuasione violavit; ita ut illo vulnere quod factum est per duorum hominum liberum arbitrium, totum genus claudicaret humanum. Ecce circumstat sensus tuos mi**[782]**seria generis humani. Homo es, humani nihil abs te alienum puta; et in iis quae non pateris, compatere patientibus. Quamvis et ipse, quantalibet terrena felicitate praepolleas, nullum sine bello intestino diem ducis: si tamen quod profiteris implere conaris. Sed in iis quae meminisse iam non potes, parvulos intuere, quot et quanta mala patiantur, in quibus vanitatibus, cruciatibus, erroribus, terroribus crescant. Deinde iam grandes, etiam Deo servientes tentat error, ut deci-

[45] TERENCIO, *Heautontimorumenos* (El torturador de sí mismo) act.1 esc.1 v.23 (Lugduni 1560) p.376.

res y temores crecen; y ya adultos, aunque sean fieles servidores de Dios, llueven errores de toda especie para engañarlos; los trabajos y dolores para rendirlos; la concupiscencia para abrasarlos; la tristeza para abatirlos; el orgullo para inflarlos. ¿Quién, en pocas palabras, podrá explicar el cortejo de males que hacen pesado el yugo sobre los hijos de Adán?

La evidencia de estas miserias forzó a los filósofos paganos, que nada sabían del pecado del primer hombre, a decir que nacemos para expiar crímenes cometidos en una existencia anterior y que las almas están como atadas a cuerpos corruptibles por un tormento parecido al que los piratas etruscos infligieron a sus cautivos atando vivos con muertos. Pero zanja la cuestión el Apóstol, y no nos permite creer que las almas sean embutidas en los cuerpos por deméritos contraídos en una existencia anterior [46]. ¿Qué nos resta? O creer que la causa de todos estos males viene de la injusticia o impotencia de Dios, o que es un castigo debido a un pecado cometido por nuestro primer padre. Pero como en Dios no hay injusticia ni impotencia, resta confesar —cosa que tú no quieres— que este duro yugo que pesa sobre los hijos de Adán desde el día que salen del vientre de sus madres hasta el día de su sepultura en la tierra, madre de todos, no existiría de no haber precedido el pecado original.

piat; tentat labor aut dolor, ut frangat; tentat libido, ut accendat; tentat maeror, ut sternat; tentat typhus, ut extollat. Et quis explicet omnia festinanter, quibus gravatur iugum super filios Adam? Huius evidentia miseriae gentium philosophos nihil de peccato primi hominis sive scientes, sive credentes, compulit dicere, ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa nos esse natos, et animos nostros corruptibilibus corporibus, eo supplicio quo Etrusci praedones captos affligere consueverant, tanquam vivos cum mortuis esse coniunctos. Apostolus autem amputat opinionem, qua creduntur singulae animae pro meritis ante actae vitae diversis corporibus inseri. Quid igitur restat, nisi ut causa istorum malorum sit aut iniquitas vel impotentia Dei, aut poena primi veterisque peccati? Sed quia nec iniustus, nec impotens est Deus; restat quod non vis, sed cogeris confiteri, quod grave iugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium (cf. Eccli 40,1) non fuisset, nisi delicti originalis meritum praecessisset.

[46] La doctrina filosófico-religiosa de la transmigración de las almas común en las antiguas civilizaciones y admitida por Platón en su *República* no es compatible con la revelación, y Agustín, a pesar de la veneración que siente por el platonismo, la rechaza con toda claridad.

LIBRO V

RESUMEN.—*Refuta Agustín el libro III de Juliano. Los tormentos de los niños, imágenes de Dios, argumento en favor del pecado original. El ceñidor en nuestros primeros padres prueba es de un pecado. Predestinación y reprobación, misterio insondable. Exégesis de 1 Tes 4,4. Verdadero matrimonio entre José y María. Las* Categorías *de Aristóteles nada tienen que ver con el pecado de origen. Los pelagianos favorecen a los maniqueos.*

CAPITULO I

OBJETIVOS QUE SE PROPONE AGUSTÍN EN ESTE LIBRO

1. Exige el orden examinar ya el contenido del libro III de Juliano una vez que he respondido a los libros I y II. Quiero, con la ayuda de Dios, oponer nuestros saludables esfuerzos a las perniciosas doctrinas de tus libros, siguiendo el método acostumbrado. Silenciaré cuanto no pertenezca a esta controversia para que los que deseen leer nuestra obra no empleen más tiempo y trabajo que el necesario para su aprovechamiento. ¿Qué necesidad hay de responder a las acostumbradas vaciedades que insertas en las primeras palabras de tu libro «cuando te jactas de exponerte a la envidia pública por defender la verdad y te alegras del reducido número de sabios a quienes agradas»? Es la misma canción de todos los herejes, antiguos y nuevos, en

LIBER V

[PL 44,781]

CAPUT I.—1. Ordo ipse postulat, quoniam primo secundoque respondimus, quid liber tuus tertius contineat deinde videamus: et respondeamus pestilentiosis laboribus tuis, quantum Dominus opitulatur, salubribus laboribus nostris; tenentes institutum modum, ut ea quae non habent ad rem quae inter nos agitur pertinentem controversiam, transeamus; ne qui haec nostra nosse voluerint, plus laboris et temporis in opere legendi, quam in discendi utilitate consumant. Quid ergo opus est, ut aliquid adversus ea dicam, quae in principio posuisti libri huius solita et vana, «de invidia quam vos sustinere pro ve**[782]**ritate iactatis, et de paucitate velut prudentium quibus vos placere gaudetis?» Haec enim et veterum et novorum omnium vox est haereticorum, ipsa consuetudine

virtud de una costumbre trivial ya muy gastada. Con todo, la necesidad te obliga a vestirte con tales andrajos, porque tu vanidad es tan grande y tu hinchazón tan enorme, que para tu vergüenza y deshonra se extiende por todas partes. No juzgo conveniente refutar paso a paso las calumnias e injurias que prodigas a mi persona cuando, como un insensato o ciego, atacas, sin citar nombres, a tantas y tan excelsas lumbreras de la Iglesia católica. Creo haberte respondido a todo esto en mis dos libros, sin dejarte lugar a réplica alguna.

2. Exageras «la dificultad que presenta la inteligencia de las Sagradas Escrituras y sostienes que sólo un número reducido de sabios son capaces de probar que Dios sea el creador de los hombres y del universo; que es justo, piadoso y veraz; que es él quien colma de dones a los hombres, porque, confiesas, nuestras acciones son buenas y meritorias en cuanto dan gloria a Dios». Entonces no le puedes honrar tú, que niegas sea el libertador de los niños por Cristo Jesús, es decir, salvador, cuyo bautismo, dices, no tiene por efecto procurarles la salvación, como si no tuviesen necesidad del Cristo médico para sanar; porque Juliano bucea con más sagacidad que nadie en la fuente de la humanidad y descubre que todos los niños están perfectamente sanos. Hubiera sido para ti un beneficio no saber nada que tener un conocimiento imperfecto de la ley, que te infla de orgullo y te lleva a tomar por guía no la ley de Dios, sino tu vanidad, que te despeña en una presunción enemiga de la fe cristiana y de tu alma.

iam sordidata atque protrita. Et tamen necessitate compellitur talibus pannis indui tam magna etiam vestra superbia, quae sic tenditur et inflatur, ut eos deformius dum gestit ostentare, disrumpat. Tuas etiam calumniosissimas contumelias non est necesse saepius refutare, quibus me unum nominatim videris appetere; et in tot ac tanta catholica lumina, tacitis eorum nominibus, vel insanus insilis, vel caecus of**[783]**fendis. Unde tibi duobus prioribus libris sic me respondisse arbitror, ut a nullo amplius requiratur.

2. Exaggeras quam sit «difficilis paucisque conveniens eruditis sanctarum cognitio Litterarum»: videlicet, «ut Deus hominum, sicut universi conditor, et iustus et verax ac pius, idem donorum suorum in homines cumulator probetur; quia una est», ut fateris, «optima causa studiorum bonorum, ut honoretur Deus». Quem tamen sic honoras, ut parvulorum liberatorem neges per Christum Iesum, id est, Salvatorem, cuius eos Baptismate sic ablui dicitis, ut non consequantur salutem, tanquam medico non indigeant Christo; humanae originis venam sagaciter inspiciente, et eos sanos pronuntiante Iuliano. Quanto melius nihil omnino didicisses, quam per istam velut scientiam legis, in qua te turgidus iactas, non sane duce Dei lege, sed vestra potius vanitate, ad hanc impiam praesumptionem inimicam fidei christianae et tuae animae pervenisses.

3. «Vuestra doctrina —escribes— es tan absurda y vana que se obstina en atribuir la injusticia a Dios; al diablo, la creación del hombre; al pecado, una sustancia, y conciencia, a los niños privados de razón». Respondo brevemente. Nuestra doctrina no es absurda ni vana, pues aclama al más hermoso de los hijos de los hombres como salvador de adultos y niños. No es vana, porque enseña que, por el pecado del primer hombre, todo hombre es como un soplo, y sus días, como una sombra que pasa. Ni atribuye injusticia alguna a Dios, justicia esencial, que no obra injustamente cuando castiga a los niños con tantos y tan grandes males como vemos con harta frecuencia; ni reconoce al diablo como creador de la naturaleza humana, pero sí como corruptor en su origen; ni enseña que el pecado sea una sustancia, sino un acto de nuestros primeros padres, y, en su posteridad, un castigo; ni dice que los niños tengan conciencia sin conocimiento, pero sí enseña que no faltó conocimiento en aquel en el que todos pecaron, y que transmitió a todos el mal del pecado.

4. Adoctrinas a una muchedumbre de idiotas, a los que llamas «hombres sencillos, pues, ocupados en otros negocios, carecen de cultura elemental para entrar en la Iglesia de Cristo por vía de conocimiento, sino sólo por fe; y les avisas para que no se dejen aterrorizar por cuestiones difíciles y oscuras, pues les basta creer en un Dios verdadero, creador de los hombres,

3. «Sententia», inquis, «vestra tam deformis et vana est, quae et Deo iniquitatem, et diabolo condicionem hominum, et peccato substantiam, et conscientiam sine scientia parvulis conatur adscribere». Breviter respondeo: Sententia nostra nec deformis est; quia speciosum forma prae filiis hominum Salvatorem praedicat omnium hominum (cf. Ps 44,3), ac per hoc etiam parvulorum: nec vana est; quae non frustra, sed praecedente peccato dicit hominem vanitati similem factum, cuius dies sicut umbra praetereunt (cf. Ps 143,4): nec Deo adscribit iniquitatem, sed potius aequitatem; quia non iniuste tot et tantis malis, quae saepissime cernimus, etiam parvulus plectitur: nec diabolo conditionem hominum, sed humanae originis depravationem; nec peccato substantiam, sed in primis hominibus actum, in eorum vero posteritate contagium: nec parvulis conscientiam sine scientia, in quibus nec scientia est, nec conscientia; sed scivit ille quid fecerit in quo omnes peccaverunt, et singuli malum inde traxerunt.

4. Tu autem qui multitudinem praestruis idiotarum, quos appellas «simplices, qui, aliis occupati negotiis, nihil de eruditione ceperunt, sola tamen fide ad Ecclesiam Christi pervenire curarunt, ne facile obscuris quaestionibus terreantur, sed credentes Deum verum conditorem esse

y tener por incuestionable que es un Dios de bondad, de verdad y de justicia. Recomiendas también atribuir a la Trinidad estas perfecciones; abrazar y alabar todo lo que rime con este sentir; permanecer firmes en la fe, a pesar de todos los argumentos en contra, y rechazar toda autoridad o toda sociedad que traten de persuadirles lo contrario».

Si bien lo piensas, tus palabras los fortalecen en contra tuya. El único motivo por el que la multitud cristiana, la que tratas de ignorante y de cuyo juicio apelas a unos pocos de los tuyos, a los que presentas como prudentes y sabios, rechaza vuestra novedad, es su firme creencia en un Dios creador de los hombres, sumamente justo, y que por vista de ojos conocen los crueles sufrimientos de los niños, imágenes de un Dios justo y óptimo, y que en verdad no sufrirían en tan tierna edad de no existir el pecado original.

Si alguno de estos hombres sin instrucción, con su hijo en brazos, te dirigiese la palabra, sin ninguna segunda intención, *y donde nadie te oyera te dijese: «Yo con el espíritu, inteli*gencia y conocimiento que Dios, como a imagen suya, me dio, amo tan apasionadamente el reino de Dios, que tengo por el mayor castigo de un hombre saber que jamás podrá entrar en él». Y tú, hombre segregado de la turba de los ignorantes, uno de los pocos sabios, que amas el reino con gran pasión, pues te ves animado por la compañía de esa exiguidad de sabios, sin

hominum, indubitanter quoque teneant quia pius est, quia verax, quia iustus; atque hanc aestimationem de illa Trinitate servantes, quidquid audierint huic convenire sententiae, amplexentur atque collaudent: nec hoc eis ulla vis argumentationis evellat, sed detestentur omnem auctoritatem atque omnem societatem contraria persuadere niten**[784]**tem»; si haec ipsa tua verba consideras, adversus te illos firmissimos reddis. Neque enim alia causa est, cur novitatem vestram detestetur etiam multitudo christiana, a cuius velut imperito iudicio ad paucos vestros, quos videri cupis prudentissimos et doctissimos, provocas; nisi quia Deum et hominum conditorem, et iustissimum cogitant, et suorum tantos cruciatus conspiciunt parvulorum, ut sub Deo creatore optimo atque iustissimo nullo modo imago eius in illa aetate tanta mala pateretur, si non esset originale peccatum. Quorum si quisquam gestans parvulum filium, te sine clamore invidioso, et in parte ubi nullus audiret, compellaret ac diceret: Ego ea mente, intellegentia, ratione, in qua sum factus ad imaginem Dei; tantum amo regnum Dei, ut hominis magnam iudicem poenam, si eo nunquam possit intrare. Itane vero tu non homo de turba imperitorum, sed inter paucos prudentissimos regni illius amator, tanto utique ardentior quanto magis te flagrantissima paucorum societas in illud accendit,

que te enfríe la tibieza de la muchedumbre, ¿responderías al palurdo diciendo: «No es gran tormento para la imagen de Dios, y ni siquiera es tormento alguno, el no poder entrar en el reino de Dios»? Creo no te atreverías a dar semejante respuesta ni a uno solo, aunque no temas su violenta reacción ni su testimonio. Pero sea la que sea tu respuesta o guardes silencio por un resto de pudor, no digo cristiano, sino humano, este hombre te presentaría a su hijo y te diría: «Dios es justo; ¿qué mal ha hecho esta criatura inocente, imagen de Dios, para que le prohíba la entrada en su reino sino porque *el pecado entró en el mundo por un solo hombre?*» Pienso que en este momento se desplomaría toda tu sabiduría, que te hizo creerte más sabio que este hombre sin letras, y, si tu impudencia te abandona como te abandonó tu saber, quedarás más niño que este bebé.

CAPITULO II

SIGNIFICADO DE «PERIZÓMATA»

5. Has rematado tu prólogo dirigido a los ignorantes; ahora te alejas de ellos y preparas un discurso para oídos más selectos. Veamos lo que les tienes que decir. No sé qué idea picuda, olvidada en el libro II, viene a tu memoria; porque, después de hablar extensamente de los miembros que un sentimiento de pudor y la razón, después del pecado, obligaron

nec facit inde torpescere frigidior multitudo, responsurus es homini atque dicturus: Non solum magna non est, sed nulla omnino poena est imaginis Dei, nunquam posse intrare in regnum Dei? Puto quod nec uni homini, cuius nec vim nec testimonium formidabis, hoc dicere audebis. Te itaque sive respondente quodlibet, sive (quod magis a te exigeret si non christiana, certe humana verecundia) reticente, ingereret aspectibus tuis parvulum suum, dicens: Iustus est Deus; quid mali est, quod innocentem hanc eius imaginem prohibet intrare in regnum eius; si non hoc est peccatum, quod per unum hominem intravit in mundum (cf. Rom 5,12)? Puto quod nulla tibi aderit sapientia, qua tibi videaris illo indocto homine doctior; sed si a te recesserit impudentia, illo infante remanebis infantior.

CAPUT II.—5. Sed prooemio terminato, quo imperitos admonitos removisti, et paucorum tibi aures eruditissimas praeparasti, quod disputationis aggrediare videamus. Nescio quid enim satis acutum tibi venit in mentem, quod te in secundo libro tuo fugerat, cum de membris pudendis, quae post peccatum rationali verecundante natura ficulneorum adoperta sunt tegmine foliorum, multa dixisses; frustra refutare conatus quod ego

a nuestros primeros padres a cubrir con hojas de higuera, haces vanos esfuerzos por refutar lo que yo dije, a saber: «¿Por qué, después del pecado, sintieron vergüenza de su desnudez sino porque sintieron en su cuerpo movimientos deshonestos?» [1] ¿Cuál fue, pues, tu ingeniosa ocurrencia, que tanto te agradó, para que, terminado el libro, en el que con incontenible verborrea tratas con amplitud de esta cuestión, ahora juzgas imposible silenciar? «Está escrito —dices— que *se hicieron unos vestidos;* y recuerdas que «la palabra *perizómata* puede tener otros sentidos». Dices también que «se puede entender por *vestidos* todo lo que puede cubrir el cuerpo referente al *pudor*».

Me llama la atención que el traductor que has leído, si no es pelagiano, haya podido traducir por *vestidos* la palabra griega *perizómata.* Aunque estés ayuno de pudor, al que pertenece el cuidado del vestido, no te empeñes en convencernos que fue el pecado el que enseñó a nuestros primeros padres el sentido del pudor y que en ellos la inocencia y la desvergüenza, como dos amigas y compañeras, vivían en mutua armonía. Cuando estaban desnudos y no sentían confusión, eran, según tú, unos sinvergüenzas, sin el menor sentido del recato natural; entonces el pecado corrigió en ellos semejante aberración, y el pecado que los hizo réprobos ante Dios les dio lecciones de pudor. Y así, siempre en tu sentir, la malicia hizo pudorosos a los que la justicia hacía unos perfectos sinvergüenzas. Esta tu doctrina es indecente, impúdica, horrendamente desnuda, y, por mucho que te afanes en coser las hojas de tus palabras, no la consigues tapar.

6. Me dices, con cierta guasa, que aprendí de los pintores el que Adán y su mujer tapasen sus partes íntimas y me aconsejas leer este verso horaciano: «A pintores y poetas se les concede plena libertad para fingir lo que quieran» [2]. No aprendí de pintores de vanas figuras, sino de autores de los libros santos; éstos me dicen que nuestros primeros padres, antes del pecado, estaban desnudos y no sentían confusión. ¡Lejos de nosotros pensar en un estado de inocencia tamaña desvergüenza, pues allí no existía nada de qué avergonzarse! Mas pecaron, advirtieron su desnudez, y se taparon. Y tú gritas aún: «Nada deshonesto ni nuevo sintieron en sus cuerpos». Es tu desvergüenza tan increíble, que no me atrevo a pensar hayas bebido en un apóstol o vidente, pero ni siquiera en un pintor o en un poeta. Porque estos mismos que, como con elegancia dice Horacio, han tenido plena libertad para fingir a capricho, hubieran sentido sonrojo en inventar cosas tan absurdas y risibles como las que tú no te avergüenzas de afirmar. Ningún poeta osaría cantar, ningún pintor representar, cohabitando en perfecta armonía cosas tan opuestas; óptima una, la otra pésima; es decir,

dixeram: «Cur ergo ex illis membris confusio post peccatum, nisi quia exstitit illic indecens motus»? Quid igitur excogitasti, quod ita tibi placuit, ut nec finito volumine, ubi hanc quaestionem tam diuturna, loquacitate versasti, iam hoc putares omittendum? Scriptum esse dicis: *Et fecerunt sibi vestimenta* (Gen 3,7), aliamque interpretationem habere commemoras *perizomata:* et *vestimenta* perhibes «totius corporis indumentum intellegi posse, quod ad pudoris refertur officium». Ubi miror istum interpretem quem legisti, si Pelagianus non fuit, ex eo quod graecus ait *perizomata, ve***[785]***stimenta* potuisse transferre. Verum et hic si pudor adsit, ad cuius officium vestimenta asseris pertinere, nequaquam persuadere conaberis homines primos peccato magistro ista pudoris officia didicisse, et in eis prius duas quasi socias et amicas convenienter habitasse innocentiam et impudentiam. Quando enim nudi erant, et non confundebantur, inverecundi erant secundum tuam disputationem, et a naturali pudoris sensu abhorrebant: sed videlicet ab ista pravitate peccando correcti sunt, et sensus reprobus praevaricationis factus est in eis doctor pudoris. Pudentes quippe fecit nequitia, quos impudentes iustitia faciebat. Immo vero tua ista sententia ita est indecenter impudens et deformiter nuda, ut eam, quantalibet folia verborum consuas, operire non possis.

6. A pictoribus me didicisse derides, quod Adam et mulier eius pudenda contexerint; et Horatianum illud decantatum audire me praecipis:

«Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas».

Ego vero non a pictore inanium figurarum, sed a scriptore divinarum didici Litterarum, quia illi primi homines antequam peccarent nudi erant, et non confundebantur. In quibus absit ut tanta innocentia tam impudens esset: sed nondum inerat quod puderet. Peccaverunt, attenderunt, erubuerunt, operuerunt (cf. Gen 2,25-3,11): et adhuc clamas: «Nihil illic indecens novumque senserunt». Hanc plane impudentiam tuam nimis incredibilem, absit ut dicam, nullus te apostolus aut propheta, sed nec pictor docuit, nec poeta. Illi quippe ipsi, quibus «quidlibet audendi», sicut eleganter dictum videtur, «semper fuit aequa potestas»; confunderentur tale aliquid ridendum fingere, quale te credendum non confunderis disputare. Duas enim simul habitantes, quarum altera est optima, altera est pessima, velut inter se convenientes atque concordes, innocentiam scilicet atque impudentiam, nullus pictor pingere, nullus poeta canere

[1] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,5,6: CSEL 42,217-218; PL 44,416.

[2] HORACIO, *Ars poëtica* v.9,10. Cf. Q. HORATII FLACCI, *Opera* (Edinburgi 1866) p.526.

la inocencia y la obscenidad. Ninguno llegó a desconfiar del sentido común de los hombres que osasen atribuir tal libertad, o, mejor, vanidad, tan insana.

7. Dices más: «Si se prefiere interpretar *perizómata* como ceñidores, estoy tentado a pensar que se cubrieron la cintura, no los muslos». Me apena verte abusar de la ignorancia de los que no saben griego y respetar tan poco el juicio de los que lo conocen. Es muy cómodo para un latino usar como palabra de su idioma el vocablo *perizómata* como en los códices griegos se lee. Pienso has querido reírte de ti mismo cuando afirmas que nuestros primeros padres usaron esta especie de ceñidor no para cubrirse los muslos, sino la cintura. Ya sea sabio o ignorante, ¿quién no sabe qué partes del cuerpo tapan estos *perizómata?* Es un término que se usa para designar los vestidos, que entra como valor en la dote de las novias, y sirve como cinturón alrededor de los riñones. Infórmate y aprende lo que no creo ignores. Pero, aunque efectivamente lo ignoraras, no creo llegue tu ignorancia a querer alterar no la palabra humana, sino el vestido que de ordinario llevan los varones, haciendo subir hasta los hombros lo que se ajusta a la cintura; de manera que nuestros primeros padres se sirvieran de los *perizómata* para cubrirse de la cintura para arriba, dejando al descubierto muslos y órganos genitales. Al hablar así, sirves mi causa antes que la

auderet: nec eorum quisquam ita de sensibus desperaret humanis, ut etiam hoc sibi audendi aequam crederet potestatem, sed insanam potius vanitatem.

7. In eo vero quod aisti: «Si illi interpretationi quae *perizomata,* id est, praecinctoria posuit, favetur, latera magis dicam tecta fuisse quam femora»; primum doleo, sic te abuti eorum ignorantia qui graece nesciunt, ut eorum qui sciunt iudicium reveritus non sis. Sed commodius accidit, ut ipsa perizomata quae leguntur in codicibus graecis, tanquam verbum suae linguae mos latinus usurpet. Proinde cum perizomate non femora, sed latera contegi potuisse asseverasti, puto quod te etiam ipse risisti. Quis enim doctus vel indoctus ignoret, quas perizomata contegant corporis partes? quod nomen tegminis etiam in feminarum dotibus frequentari et aestimari solet, neque id alligari nisi zona quae lumbos cingit. Interroga, et disce, quod te non credo nesci**[786]**re. Quamvis etiam si nescias, non usque adeo te arbitror, non humanum eloquium, sed humanum habitum velle pervertere, ut perizomata etiam super humeros levare coneris; aut eis ita latera illorum hominum fuisse contecta, ut genitalia totaeque lumborum cum femoribus partes nudae relinquerentur. Quid ergo te adiuvat, et non me potius, ex quantavis parte corporis superiore inferiora velata sint, ubi lex in membris repugnans legi mentis (cf. Rom

tuya, porque por cualquiera de las partes superiores hayan empezado a vestirse, ¿no han debido cubrir también las partes inferiores del cuerpo, en las que sentían una ley contraria a la ley del espíritu, y cuyas mutuas miradas eran incentivo de movimientos que les llenaban de confusión por la misma novedad de su desobediencia a Dios? Y cuanto más violentos eran estos movimientos, más sonrojo hubieran sentido, de no cubrir con amplios vestidos sus cuerpos, pues sus miradas avivaban los deseos.

Pero ora descendiesen los vestidos desde los hombros, ora desde la cintura, no es menos cierto que debieron de cubrir lo que el pudor obligaba a ocultar; necesidad a la que no se hubieran visto reducidos si la ley del pecado no se rebelara contra la ley del espíritu. Mas en cosa tan clara y evidente basta la autoridad de las Sagradas Escrituras. Todo lo que nosotros podemos añadir, para nada sirve. Si procediéramos de otra manera, no sería ya la ignorancia, sino la presunción maliciosa, la que nos hace hablar.

El vocablo *perizómata* indica con claridad las partes del cuerpo que Adán y Eva cubrieron después del pecado, y de las que antes, a pesar de su desnudez, no se avergonzaban. Vemos lo que cubrieron; sería gran desvergüenza negar lo que sintieron. Tú mismo, contradictor obstinado, juzgas que ningún otro pensamiento se puede presentar al espíritu, sino que nuestros primeros padres quisieron ocultar los movimientos de la concupiscencia que sentían en sus partes íntimas, y de los que se avergonzaban. Pero tú, que reconoces todo esto, te empeñas en izar hasta los hombros unos taparrabos que sirven de ceñi-

7,23) affectu sentiebatur amborum, et alterno excitabatur aspectu, inoboedientium pravitatem suae inoboedientiae novitate confundens? Quae quanto turbulentius movebatur, tanto verecundius fieret; si caro cuius eam stimulabat aspectus, aliquanto spatiosius velaretur. Sive igitur a lumbis, sive a lateribus demissa sint tegmina, pudenda sunt tecta: quae pudenda non essent, nisi legi mentis lex peccati invide repugnaret. Sed ubi manifesta res est, Scripturae divinae sensui nostrum sensum addere non debemus: non enim hoc fit humanae ignorantia, sed praesumptione perversa. Adam et mulier eius, qui nudi erant ante peccatum, et non confundebantur, mox ut peccaverunt, quas partes corporis amicierint, perizomatum nomine satis evidenter expressum est. Videmus quid texerint: nimiae insipientiae est adhuc quaerere, nimiae impudentiae adhuc negare quid senserint. Nam tu quoque cum obstinatissime contradicas, usque adeo iudicasti nihil aliud humanis occurrere sensibus, nisi concu-

dores. Y así, al cubrirles la espalda, o reconoces que los pecadores jamás han tenido el mal de la concupiscencia, o, con deshonesto sentir, dejas a la intemperie partes que confiesas se han de cubrir por pudor.

CAPITULO III

PECADO, CASTIGO DEL PECADO Y CAUSA DE PECADO

8. Citas estas palabras mías: «La desobediencia de la carne —digo— es digno castigo de la desobediencia del hombre. No sería justo que aquel que había desobedecido a su Señor fuese obedecido por su esclavo, es decir, por su cuerpo» [3]. Y tú tratas de probar que la desobediencia de la carne, si es castigo de un pecado, es algo laudable. Y cual si fuera una persona que castiga, con conocimiento de causa, el pecado, en estilo pomposo la alabas «como vengadora de un crimen y servidora de Dios». Y no adviertes que, por el mismo motivo, se puede alabar a los ángeles malos, pues, aunque prevaricadores e impíos, son ministros de Dios, e infligen a los pecadores merecido castigo, como lo atestigua la Escritura cuando dice: *Lanzó contra ellos la ira de su indignación; indignación, ira, destrucción por sus ángeles malos.*

Alaba, pues, a éstos; alaba a Satanás, su jefe, porque fue

piscentialem motum erubescentes illos homines in genitalibus tegere voluisse; ut perizomata erigere ad latera conareris, aut operiens latus ubi peccatores nihi mali sensisse contendis, aut deformiter nudans, quod magis tegendum esse consentis.

CAPUT III.—8. Inseris alia de libro meo verba, ubi dixi, «carnis inoboedientiam inoboedienti homini dignissime retributam; quia iniustum erat ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo, ei qui non obtemperaverat domino suo»; et conaris ostendere, «hanc inoboedientiam carnis potius esse laudabilem, si poena peccati est»; et tanquam persona sit aliqua, quae peccatorem scienter affligat, sic eam «velut ultricem sceleris, et in hoc Dei ministram», tanquam magnum aliquod bonum cothurno sermonis exornas. Nec cogitas posse te isto modo laudare angelos malos, qui utique non sunt nisi praevaricatores atque impii, per quos tamen Deum meritas poenas irrogare peccantibus, sancta Scriptura testatur, dicens: *Misit in eos iram indignationis suae, indignationem et iram et tribulationem, immissionem per angelos malos* (Ps 77,49). Lauda etiam istos, lauda eorum principem satanam, quia et ipse vindex pec-

[3] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,6,7: CSEL 42,218; PL 44,418.

vengador de un pecado cuando le entregó el Apóstol un hombre para destrucción de su carne. Eres elocuente orador cuando hablas contra la gracia de Cristo y un panegirista de Satanás y sus ángeles, por cuyo ministerio Dios ejerce, con justicia, su venganza sobre los crímenes de muchos pecadores; porque, para retribuir a cada uno según sus obras y castigar a los malos, Dios se sirve de estos espíritus de malicia y perversidad, y así hace buen uso de malos y buenos.

Alaba, pues, a estas potencias de iniquidad, puesto que por ellas los malos son castigados por sus crímenes, pues alabas la concupiscencia de la carne, porque su desobediencia es castigo de la prevaricación de un pecador. Alaba al impío rey Saúl, porque fue azote de pecadores, según la palabra del Señor: *En mi cólera te di un rey.* Alaba al demonio que atormentaba a este rey, pues fue dado a un pueblo en castigo de sus pecados. Alaba la ceguera de corazón que afligió a una parte de Israel, y el motivo nos lo explica el Apóstol cuando dice a los romanos: *Hasta que entre en la Iglesia la totalidad de los gentiles.* A no ser que niegues ser esta ceguera un castigo; pero, si amas la luz interior, gritarás no que es un castigo, sino que es el mayor de los castigos. Esta ceguera fue en los judíos el gran mal de su incredulidad y causa de un gran mal: la muerte de Cristo. Si niegas que esta ceguera sea un castigo, indicas, aunque no lo confieses, que padeces este mal.

cati fuit, quando ei tradidit Apostolus hominem in interitum carnis (cf. 1 Cor 5,5). Valde enim disertus es contra gratiam Christi, et idoneus dicere panegyricum satanae et angelis eius, per quos multorum Deus **[787]** iudex atque ultor est peccatorum, retribuens eis secundum opera sua, eos ipsos pessimos et damnabiles spiritus puniendorum supplicia faciens, qui bene iusteque utitur et bonis et malis. Praedica igitur iniquissimas potestates, quia per ipsas mala retribuuntur malis: qui propterea concupiscentiam praedicas carnis, quia inoboedientia retributa est inoboedientiae peccatoris. Lauda iniquum regem Saulem, quia et ipse fuit poena peccantium, Domino dicente: *Dedi tibi regem in ira mea* (Os 13,11). Lauda daemonium quod rex ipse patiebatur (cf. 1 Reg 16,14), quia et hoc poena fuerat peccatoris. Lauda caecitatem cordis quae *ex parte Israel facta est.* Nec tacetur quare: *Donec plenitudo,* inquit, *Gentium intraret* (Rom 11,25). Nisi forte et istam poenam negabis esse, quam, si lucis internae amator esses, non solum aliquam, sed valde magnam poenam esse clamares. At ista caecitas fuit in Iudaeis grande incredulitatis malum et grandis causa peccati, ut occiderent Christum. Istam caecitatem si poenam fuisse negaveris, similem te perpeti etiam non confitens indicabis.

Y, si la consideras un castigo, no una pena del pecado, debes admitir que una misma cosa puede ser pecado y castigo de pecado; pero, si no es castigo de pecado, sería un castigo injusto, y entonces admitirías en Dios injusticia; injusticia, pues lo ordena o lo permite; o lo acusarás de impotencia, porque no puede evitar el castigo de un inocente. Y si, para no aparecer tú mismo como ciego, concedes que la ceguera de los judíos era un castigo de su pecado, ve ahora lo que antes no querías ver, y así la cuestión que habías propuesto queda enteramente resuelta.

En efecto, así como el diablo, sus ángeles y los reyes perversos son en sí pecadores, pero sirven también a la justicia de Dios para castigar a los pecadores, y no por eso son dignos de alabanza, aunque por medio de ellos se aplique justa pena a los que la merecen, lo mismo se ha de decir de la concupiscencia, que lucha contra la ley del espíritu; no es justa, aunque justa sea la pena del que injustamente obró. Como la ceguera del corazón, que sólo el Dios de la luz puede iluminar, es un pecado que impide creer en Dios; y es pena de pecado, pues es justo castigo del orgullo interior cuando el extravío de un corazón ciego nos lleva a cometer algún pecado; pecado es también la concupiscencia de la carne, contra la que lucha todo espíritu sano, porque es una rebelión contra el imperio del espíritu; y es pena de pecado, por ser justo castigo de una desobediencia a Dios; y es causa de pecado o por cobardía o contagio del que nace.

Si autem poenam quidem fuisse, sed peccati poenam non fuisse contendis; interim fateris quod unum aliquid et peccatum esse possit et poena: si autem non est haec poena peccati, profecto iniqua poena est, et iniustum facis Deum, quo iubente vel sinente; aut infirmum, quo non avertente, infligitur innocenti. Quod si etiam poenam peccati esse concedis, ne hoc non concedendo tu ipse corde caecus appareas; vide iam quod videre nolebas, istam quam movisti solutam esse quaestionem: quia sicut diabolus atque angeli eius et mali reges, non solum ipsi peccatores sunt, sed per iustitiam Dei fiunt etiam supplicia peccatorum, nec ideo laude sunt digni, quia poena ex illis iusta infligitur dignis; sic lex in membris repugnans legi mentis, non ideo ipsa iuste agit, quia eius qui egit iniuste poena fit iusta. Et sicut caecitas cordis, quam solus removet illuminator Deus, et peccatum est, quo in Deum non creditur; et poena peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur; et causa peccati, cum mali aliquid caeci cordis errore committitur: ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, et peccatum est, quia inest illi inoboedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inoboedientis; et causa peccati est, defectione consentientis vel contagione nascentis.

9. Hemos dicho que la concupiscencia es castigo del pecado; tú respondes que, aunque lo sea, no es vituperable, sino digna de elogio; y para sostener esta ciega e inconsiderada opinión te pierdes en un laberinto de razonamientos que se desvanecen como humo. Dices: «Si la concupiscencia es castigo del pecado, arrojamos fuera la castidad para que no se la considere una rebelión contra la sentencia del Señor». Y añades otras muchas consideraciones, que son como secuela de tu sentir. Cayendo en tu mismo error, se puede decir de la ceguera interior: si la ceguera de corazón es un castigo del pecado, es doctrina a rechazar, para tomar la luz como una rebelión contra Dios, porque invalidaría su sentencia contra el pecado. Y este razonar es absurdo, aunque la ceguera de corazón sea pena del pecado. Y lo que tú afirmas que dije, es el colmo del absurdo, aunque sea la concupiscencia un castigo del pecado. A la ceguera de corazón ha de oponerse la luz; la pena que no sea error o libido se ha de soportar con paciencia. Por eso, cuando, por la gracia de Dios, se vive de fe verdadera, Dios mismo, presente en nosotros, ilumina nuestro espíritu, nos ayuda a dominar la concupiscencia y a tolerar pacientemente todos los sufrimientos de la vida. Todas estas acciones son buenas cuando se hacen por Dios; es decir, cuando le amamos con amor gratuito; y este amor puro sólo de él puede venir. Sin esto, cuando el hombre se complace en sí mismo y confía en sus propias

9. Proinde omnia quae pro hac tua caeca et inconsiderata opinione dixisti, qua carnis concupiscentiam eo ipso quod eam poenam diximus esse peccati, non solum non vituperandam, verum etiam laudandam **[788]** putasti, quamlibet prolixa disputatione in eo fueris immoratus, evanuisse certissimum est. Nam quod aisti: «Si libido poena peccati est, abiciendam esse pudicitiam, ne rebellis in Deum castitas illatam ab eo dicatur enervare sententiam», et cetera huiusmodi quae hanc vanitatem consequentia atque hinc religata contexis: totidem verbis de caecitate cordis errore simillimo dici potest: Si caecitas cordis poena peccati est, abicienda doctrina, ne rebellis in Deum mentis illuminatio illatam ab eo dicatur enervare sententiam. Quod si absurdissimum est dicere, quamvis sit caecitas cordis poena peccati; eo modo absurdissimum est etiam quod ipse dixisti, quamvis sit libido, id est, inoboedientia carnis poena peccati. Quoniam caecitati cordis debet resistere scientia, et libidini continentia: eam vero poenam quae nec error est, nec libido, debet tolerare patientia. Quapropter, quando Deo donante ex vera vivitur fide, ipse Deus adest et menti illuminandae, et concupiscentiae superandae, et molestiae perferendae. Hoc enim totum recte fit, quando fit propter ipsum, id est, quando gratis amatur ipse: qualis amor nobis esse non potest, nisi ex ipso. Alioquin quando sibi homo multum placet, et de sua virtute con-

fuerzas, si se entrega a los deseos de su orgullo, este mal aumenta, aunque las otras pasiones disminuyan, y las tratará de reprimir para adeliciarse exclusivamente en la concupiscencia.

10. Acerca de lo que dices haber leído en otros opúsculos míos y que en vano tratas de refutar [4], te aconsejo depongas todo afán revanchista y escuches con atención, y encontrarás ser muy cierto «que existen pecados que son castigo de otros pecados», como sucede con lo dicho sobre la ceguera de corazón. ¿De qué te sirvió, te pregunto, citar un pasaje del Apóstol con el que pruebo lo que leíste en otro de mis escritos, en el que Pablo dice de ciertos hombres: *Los entregó Dios a su réprobo sentir, para que hicieran lo que no conviene?* Tú lo interpretas como una hipérbole, como hace un orador cuando quiere impresionar vivamente a sus oyentes y exagera las cosas.

No te canses en señalar en qué lugares usa de esta figura el Apóstol. «Como si arremetiese —dices— contra los crímenes de los impíos, carga las tintas sobre su enormidad con los nombres de su castigo; y como inspirasen gran horror a un corazón como el suyo, santuario de todas las virtudes, dice que estos hombres le parecen, más que criminales, condenados».

Si examinamos cómo habla el Apóstol, no como tú le haces hablar, di, más bien, que son condenados y reos; es decir, criminales por sus delitos y por su condena. Que sean reos lo

fidit, si traditur in desideria superbiae suae, tanto amplius augetur hoc malum, quanto magis ei cupiditates ceterae cesserint, easque velut laudabilis hanc unam oblectando compresserit.

10. Quod ergo in aliis opusculis meis legisse te dicis, atque id frustra refutare conatus es, «esse nonnulla peccata quae poenae sint etiam peccatorum»; deposito vincendi studio diligenter attende, et invenies esse verissimum secundum ea quae de cordis caecitate tractata sunt. Quid enim egisti, quaeso te, quid egisti, commemorando apostolicum testimonium, quo ego illud probavi, quod in alia mea disputatione legisti, quia de quibusdam scripsit dicens: «Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt?» Hoc enim voluisti videri hyperbolice dictum: quod fit cum ad permovendos animos, fidem rerum qui sermocinatur, excedit. Ubi ergo id Apostolus fecerit, non graveris ostendere. «Cum inveheretur», inquis, «in impiorum crimina, poenarum ea nominibus aggravavit, quantumque pectori suo virtutum omnium domicilio turpitudo horreret ostendens, non tam reos quam damnatos sibi tales ait videri». Immo, sicut ipse loquitur, non sicut eum tu loqui fingis, et damnatos demonstravit et reos, nec solum de praeteritis reos propter quae damnatos, sed inde etiam reos unde damnatos. Nam reos ostendit, ubi ait: *Et*

[4] AGUSTÍN, *De nat. et grat.* 22,24: PL 44,258.

manifiesta el Apóstol cuando dice: *Adoraron y sirvieron a las criaturas antes que al Creador, bendito por los siglos. Amén.* Luego hace ver que han sido condenados por sus delitos; y añade: *Por eso los entregó Dios a pasiones infames.* ¿Lo oyes? Por eso, y en vano preguntas cómo se ha de entender *los entregó Dios* y sudas para demostrar que esa entrega es un abandono. Sea el que sea el sentido de esa entrega, *por eso los entregó, por eso los abandonó,* y compruebas, lo entiendas como lo entiendas, que es una consecuencia del pecado.

Tiene el Apóstol cuidado en hacer ver cuán grande es el castigo que Dios inflige a los pecadores cuando los entrega a la ignominia de sus pasiones, ora sea por abandono, ora de otro modo cualquiera, se pueda o no explicar, porque, en todo caso, Dios es siempre sumo Bien e inefablemente justo. Y continúa el Apóstol: *Porque sus mujeres invirtieron el uso natural de sus relaciones por otras contra naturaleza. Igualmente, los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos la recompensa merecida por su extravío.*

¿Hay nada más claro, más evidente, más expreso? Recibieron, dice el Apóstol, la recompensa que merecieron; es decir, fueron condenados a cometer crímenes tan atroces. Sin embargo, esta condena es también culpa, lo que implica mayor gravedad. Así son pecados y castigo de anteriores pecados. Y lo que es más de admirar es que el Apóstol dice *que recibieron*

coluerunt, et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula. Amen. Deinde damnatos propter istum reatum: sequitur enim, *Propter hoc tradidit illos Deus in passiones ignominiae* (Rom 1,24.25). Audis, *propter hoc:* et quaeris inaniter, «quomodo intellegendus sit tradere Deus», multum laborans, ut ostendas «eum tradere deserendo». Sed quomodolibet tradat, propter hoc tradidit, propter hoc deseruit: et vides, eius traditionem, qualemlibet et quomodolibet intellegas, quae consecuta **[789]** sint. Curavit enim Apostolus dicere quanta poena sit a Deo tradi passionibus ignominiae, sive deserendo, sive alio quocumque vel explicabili, vel inexplicabili modo, quo facit haec summe bonus et ineffabiliter iustus. *Nam feminae eorum,* inquit, *immutaverunt naturalem usum in eum usum qui est contra naturam. Similiter autem et masculi relinquentes naturalem usum feminae, exarserunt in appetitum suum in invicem, masculi in masculos deformitatem operantes, et mercedem mutuam, quam oportuit, erroris sui in semetipsis recipientes* (ib., 26-27). Quid hoc evidentius? quid apertius? quid expressius? Mercedem mutuam recepisse dicit; utique damnatos ut tanta operarentur mala: et tamen ista damnatio etiam reatus est, quod gravius implicantur. Ita et peccata sunt ista, et poenae praecedentium peccatorum. Et quod est mirabilius, etiam oportuisse dicit eos istam mutuam mercedem recipere. Ita se habent etiam

en sí mismos la recompensa merecida. Lo expresan las palabras que citas: *Cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, cuadrúpedos y serpientes. Por eso los entregó Dios a los deseos de su corazón hasta la impureza.* Con toda claridad se indica en este pasaje la causa por la cual fueron entregados. Después de enumerar los males que habían cometido, añade Pablo: *Por eso los entregó Dios a los deseos de su corazón.* En consecuencia, la entrega es castigo de un pecado precedente; sin embargo, es también pecado, como lo explican las palabras que siguen.

11. Mas tú sostienes lo contrario, y piensas tener resuelta la cuestión con estas palabras del Apóstol: *Los entregó a sus deseos.* Y dices: «porque ardían ya en infames deseos». Y aún añades: «¿Cómo creer que hayan caído en tales crímenes por el poder de Dios, que los entregó a sus deseos?» Por favor, ¿los iba a entregar «a los deseos de su corazón», si, en cierto modo, estos malos deseos estaban ya en posesión de su corazón? ¿Es lógico decir que, si uno tiene ya en su corazón infames deseos, consienta en su realización? Por consiguiente, una cosa es tener malos deseos en su corazón y otra «ser entregados» a estos malos deseos, y ser poseídos por ellos hasta el punto de no poder rehusar el darles nuestro consentimiento, lo que sucede cuando son entregados a sus malos deseos por un justo juicio de Dios.

De otra forma, en vano se nos diría: *No vayas en pos de tus apetencias,* si ya uno es culpable, si siente un torbellino

superiora verba Apostoli, quae ipse posuisti: *Immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam* (Rom 1,23-24): et cetera quae sequuntur. Et hic utique vides causam propter quam traditi sunt, sine ulla ambiguitate monstratam. Dixit quippe quid mali ante fecissent, et adiunxit: *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum* (ib., 24). Proinde praecedentis est haec poena peccati; et tamen etiam ipsa peccatum est, quod verbis consequentibus explicat.

11. Sed tu contra disserens, eo modo tibi videris istam solvisse quaestionem, quia desideriis suis Apostolus traditos dixit. «Iam enim flagitiorum», inquis, «desideriis aestuabant». Et adiungis, ac dicis: «Quomodo ergo per potentiam tradentis Dei putandi sunt in talia facta cecidisse?» Quid ergo plus factum est, obsecro te, aut ut quid diceret: *Tradidit illos Deus in desideria cordis eorum;* si iam erant possessi quodam modo malis desideriis cordis sui? Numquid autem consequens est, ut si habet aliquis cordis desideria mala, iam etiam consentiat eis ad committenda eadem mala? Ac per hoc aliud est habere mala desideria cordis, aliud tradi eis: utique ut consentiendo eis possideatur ab eis, quod fit cum divino iudicio traditur eis. Alioquin frustra dictum est: *Post concupiscentias tuas non eas;* si iam quisque reus est, quod tumultuantes et

de pasiones que le incitan al mal; si no las secunda y no se entrega a ellas, y si, por el contrario, las combate gloriosamente y vive siempre bajo el imperio de la gracia. ¿Qué te parece? El que observa lo que está escrito: *Si consientes en tus deseos* —se entiende malos—, *serás la irrisión de tus enemigos y envidiosos,* ¿es por ventura culpable porque sienta tales deseos en su alma, que no debe consentir para no ser la irrisión del diablo y de sus ángeles, nuestros envidiosos enemigos?

12. Cuando se dice que un hombre es entregado a sus deseos, es culpable, porque, abandonado de Dios, lejos de resistir, cede y les da su consentimiento, y entonces se puede considerar derrotado, cazado, atraído, poseído, pues *uno es esclavo de aquel que le vence,* y el pecado que sigue es castigo de un pecado anterior. ¿No es pecado y castigo de pecado lo que nos dice Isaías: *El Señor infundió en ellos espíritu de error, y se tambaleó Egipto en todas sus empresas como se tambalea un borracho?* ¿No es pecado y castigo de pecado cuando dice a Dios el profeta: *Nos haces, Señor, errar fuera de tus caminos, endureciste nuestros corazones para que no te temamos?* ¿No hay pecado y pena de pecado en estas palabras que el mismo profeta dirige a Dios: *Te has enojado y nosotros hemos pecado, y por eso erramos y todos somos inmundos?* ¿No es pecado y castigo de pecado lo que leemos de los gentiles, a los que derrotó Jesús Nave *porque el Señor hizo que tuvieran un corazón duro para combatir a Israel y ser exterminados?* ¿No es

ad mala trahere nitentes sentit eas, nec eas sequitur, si non eis traditur; exercens adversus eas gloriosa certamina, si vivit in gratia. Quid tibi enim videtur, qui observat quod scriptum est: *Si praestes animae tuae concupiscentias eius,* (quod quid est aliud, quam desideria eius mala?) *faciet et gaudium inimicis et invidis tuis?* (Eccli 18,30-31). Numquid iam iste reus est, habendo tales animae concupiscentias, quas ei praestare non debet, ne in gaudium veniat diabolo et angelis eius, qui sunt inimici atque invidi nostri?

[790] 12. Cum ergo dicitur homo tradi desideriis suis, inde fit reus, quia desertus a Deo cedit eis atque consentit; vincitur, capitur, trahitur, possidetur. *A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est* (2 Petr 2,19); et fit ei peccatum consequens, praecedentis poena peccati. Annon est peccatum et poena peccati, ubi legitur: *Dominus enim miscuit illis spiritum erroris, et seduxerunt Aegyptum in omnibus operibus suis, sicut seducitur ebrius* (Is 19,14)? Non est peccatum et poena peccati, ubi Deo dicit Propheta: *Quid errare fecisti nos, Domine, a via tua; obtudisti corda nostra, ut non timeremus te* (ib., 63,17)? Non est peccatum et poena peccati, ubi rursus Deo dicitur: *Ecce tu iratus es, et nos peccavimus; propterea erravimus, et facti sumus sicut immundi omnes?* (ib., 64,5.6). Non est peccatum et poena peccati, ubi legitur de gentibus quas debellavit Iesus Nave, quia per Dominum factum est, confortari cor eorum, ut obviam irent ad bellum ad Israel, ut exter-

pecado y castigo de pecado el que el rey Roboán no escuchase a su pueblo, que le aconsejaba bien, porque, según dice la Escritura, *el Señor, en su cólera, se alejó de él para cumplimiento de la palabra que había anunciado por el profeta?* ¿No es pecado y castigo de pecado lo que está escrito de Amasías, rey de Judá, cuando no quiso escuchar los consejos de Joás, rey de Israel, para que no saliese a guerrear? Leemos: *Amasías no le escuchó, pues era disposición de Dios entregarlo en manos de sus enemigos por haber consultado al dios de Edón.*

Podía alargar la letanía con otros ejemplos semejantes, que prueban con toda claridad que el endurecimiento del corazón es efecto de un secreto juicio de Dios, que, al impedirnos estar a la escucha de la verdad, nos hace caer en pecado, de suerte que este pecado es castigo de un pecado anterior; porque es ciertamente pecado dar crédito a la mentira y no dar fe a la verdad. Y este pecado viene de la ceguera de corazón, que, por un secreto y justo juicio de Dios, aparece como castigo divino. Para probarlo escribe el Apóstol a los de Tesalónica: *Por no haber aceptado el amor a la verdad, que les hubiera salvado, por eso Dios les envía un poder del error, para que crean en la mentira.* Tienes aquí un pecado y un castigo del pecado. Ambas cosas son evidencia. El Apóstol lo expresa breve y claramente; pero tú trabajas en vano, por arrimar a tu error sus palabras.

13. ¿Qué quieres decir con estas palabras: «Cuando se dice *son entregados a sus deseos,* se entiende que pueden ser

minarentur? (cf. Ios 11,20). Non est peccatum et poena peccati quod non audivit Roboam rex plebem bene monentem, quoniam, sicut Scriptura loquitur: *Erat conversio a Domino, ut statueret verbum suum quod de illo locutus est in manu prophetae?* (3 Reg 12,15). Non est peccatum et poena peccati in eo quod scriptum est, Amasiam regem Iuda noluisse audire Ioam regem Israel bene monentem, ne procederet ad bellandum? Sic enim legitur: *Et non audivit Amasias, quoniam a Deo erat ut traderetur in manus, quoniam quaesierunt deum Edom* (2 Par 25,20). Et multa alia commemorare possumus, in quibus liquido apparet, occulto iudicio Dei fieri perversitatem cordis, ut non audiatur quod verum dicitur, et inde peccetur, et sit ipsum peccatum praecedentis etiam poena peccati. Nam credere mendacio, et non credere veritati, utique peccatum est. Venit tamen ab ea caecitate cordis, quae occulto iudicio Dei, sed tamen iusto, etiam poena peccati monstratur. Quale est etiam illud quod ad Thessalonicenses scribit Apostolus: *Pro eo quod dilectionem veritatis non receperunt, ut salvi fierent, et ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio* (2 Thess 2,10). Ecce poena peccati, peccatum est. Utrumque claret, breviter dictum est, aperte dictum est, ab eo dictum est, cuius alia verba in tuam sententiam frustra detorquere conatus es.

13. Quid est autem quod dicis: «Cum desideriis suis traditi dicuntur, relicti per divinam patientiam intellegendi sunt, non per potentiam

abandonados por la paciencia de Dios, no que con su poder los entregue al pecado»? Precisamente el Apóstol hace mención de estas dos virtudes divinas, de la paciencia y del poder, en este pasaje: *Dios, queriendo mostrar su cólera y demostrar su poder, soportó con gran paciencia vasos de ira preparados para la perdición.* Y ¿a cuál de las dos se refiere el profeta en estas palabras: *Y, si yerra el profeta y habla, yo, el Señor, he seducido a ese profeta; extenderé mi mano sobre él y lo exterminaré de en medio de mi pueblo, Israel?* ¿Se refiere al poder o a la paciencia? Ora elijas una de las dos, ora ambas a la vez, es cierto que en labios de un falso profeta existió un pecado y un castigo de pecado. ¿Vas a decir que las palabras: *Yo, el Señor, seduje a ese profeta,* significan que lo abandonó para que, seducido por sus méritos, errase? Interprétalo como te plazca, pero no es menos cierto que fue castigado por su pecado para que, pecando de nuevo, anunciara falsedades.

Examinemos atentamente la visión del profeta Miqueas: *Vio* —dice— *al Señor sentado en su trono, y todo el ejército del cielo estaba a su lado, a derecha e izquierda. Y dijo el Señor: «¿Quién engañará a Ajab, rey de Israel, para que suba y caiga en Ramot de Galaad?» Y uno decía una cosa y otro otra. Se adelantó el Espíritu, se puso ante él y dijo: «Yo lo engañaré». El Señor dijo: «¿De qué modo?» Respondió: «Iré y me haré espíritu de mentira en boca de todos los profetas». Y dijo: «Lo engañarás y vencerás. Vete y hazlo así».*

in peccata compulsi?» Quasi non simul posuit haec duo idem apostolus, et patientiam, et potentiam, ubi ait: *Si autem volens Deus ostendere iram et demonstrare potentiam suam, attulit in multa patientia vasa irae, quae perfecta sunt in* **[791]** *perditionem* (Rom 9,22). Quid horum tamen dicis esse quod scriptum est: *Et propheta si erraverit et locutus fuerit, ego Dominus seduxi prophetam illum, et extendam manum meam super eum, et exterminabo eum de medio populi mei Israel* (Ez 14,9)? patientia est, an potentia? Quodlibet eligas, vel utrumque fatearis; vides tamen falsa prophetantis peccatum esse, poenamque peccati. An et hic dicturus es, quod ait: *Ego Dominus seduxi prophetam illum,* intellegendum esse: Deserui, ut pro eius meritis seductus erraret? Age ut vis, tamen eo modo punitus est pro peccato, ut falsum prophetando peccaret. Sed illud intuere quod vidit Michaeas propheta: *Dominum sedentem super thronum suum, et omnis exercitus caeli stabat circa eum a dextris eius et a sinistris eius. Et dixit Dominus: Quid seducet Achab regem Israel, et ascendet, et cadet in Ramoth Galaad? Et dixit iste sic, et iste sic. Et exiit spiritus, et stetit in conspectu Domini, et dixit: Ego seducam eum. Et dixit Dominus ad eum: In quo? Et dixit: Exibo et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum eius. Et dixit: Seduces, et praevalebis; exi et fac sic* (3 Reg 22,19-22). Quid ad ista dicturus es? Nempe rex ipse

¿Qué vas a decir a esto? Pecó el rey al dar crédito a falsos profetas. Este pecado era castigo de otro pecado; por juicio secreto de Dios, envía un ángel malo para hacernos comprender mejor estas palabras del salmista: *Lanzó contra ellos el fuego de su cólera por medio de sus ángeles malos.* ¿Se podrá acusar a Dios de error, de injusticia, de temeridad en sus juicios o en sus actos? De ningún modo. No en vano se lee en el salmo: *Tus juicios, hondo abismo.* No en vano clama el Apóstol: *¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios! ¡Cuán inescrutables son tus juicios, e irrastreables tus caminos! ¿Quién conoció el pensamiento del Señor? ¿Quién fue su consejero? ¿Quién le dio primero para que le recompense?* No elige a nadie porque sea digno, sino que, al elegirlo, lo hace digno; pero a nadie castiga si no es digno de castigo.

CAPITULO IV

Misterio insondable de predestinación y reprobación

14. Escribes: «Dice el Apóstol: *La bondad de Dios te invita a la conversión*». Es verdad. Hay pruebas; pero invita al que predestinó, aunque él, por la dureza e impenitencia de su corazón, atesore, en cuanto de él depende, cólera para el día de la ira y revelación del justo juicio de Dios, *que dará a cada uno según sus obras.* Por grande que sea la bondad de Dios, ¿quién hará penitencia, si Dios no se lo concede? ¿Has olvidado lo que dice el mismo doctor: *Por si Dios les da la conversión que les haga conocer la verdad, y se libren de los lazos del diablo?* Pero *sus juicios son un abismo profundo.*

Cierto, si permitimos a algunos, sobre los que tenemos autoridad, cometer crímenes ante nuestros ojos, somos, como ellos, culpables. ¡Y cuán incontables son los crímenes que Dios permite cometer ante su vista, y que no se cometerían si él no quisiera! Sin embargo, Dios es justo y bueno, y con paciencia da lugar a la conversión y no quiere que nadie perezca; porque *el Señor conoce a los suyos* y *todo coopera al bien de los que ha llamado según su decreto.* No todos los llamados lo son *según su voluntad,* pues *muchos son los llamados, pocos los elegidos.* Todos los elegidos han sido llamados según su voluntad. Por eso se dice en otro lugar: *Ayudado por la fuerza de Dios, que nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa; no por nuestras obras, sino por su propia voluntad y gracia, que nos dio en Cristo Jesús desde la eternidad.* Por último, como dijese San Pablo: *Todas las cosas cooperan al bien de los que han sido llamados según su voluntad,* añade en seguida: *Porque a los que antes conoció, los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él primogénito entre muchos hermanos; a los que predestinó, los llamó; a los que llamó, los justificó, y a los que justificó, también los glorificó.* Estos son los llamados según el designio de Dios. Y estos mismos son elegidos antes de la constitución del mundo por aquel que llama las cosas que no son para que sean. Y elegidos según elección

peccavit, falsis credendo prophetis. At haec ipsa erat et poena peccati, Deo iudicante, Deo mittente angelum malum; ut apertius intellegeremus quomodo in Psalmo dictum sit, misisse iram indignationis suae per angelos malos (cf. Ps 77,49). Sed numquid errando, numquid iniuste quidquam vel temere iudicando, sive faciendo? Absit: sed non frustra illi dictum est: *Iudicia tua sicut abyssus multa* (Ps 35,7). Non frustra exclamat Apostolus: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, ut retribuatur ei* (Rom 11,33-35)? Nullum eligit dignum, sed eligendo efficit dignum; nullum tamen punit indignum.

Caput IV.—14. «Ait», inquis, «Apostolus: *Bonitas Dei ad paenitentiam te adducit*». Verum est, constat; sed quem praedestinavit adducit: quamvis ipse secundum duritiam suam et cor impaenitens, quantum ad ipsum attinet, thesaurizet sibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera eius (cf. ib., 2,4-6). Quantamlibet enim praebeat patientiam; nisi ipse dederit, quis agit paenitentiam? An oblitus es quod idem ipse doctor ait: *Ne forte det illis Deus paenitentiam ad cognoscendam veritatem; et resipiscant a diaboli laqueis* (2 Tim 2,25-26)? Sed iudicia eius multa abyssus. Nos certe si eos, in quos nobis potestas est, ante oculos nostros perpetrare scelera permittamus, rei cum ipsis erimus: quam vero innumerabilia ille permittit fieri ante oculos suos, quae utique, si noluisset, nulla ratione permitteret? et tamen iustus et bonus est. Et quod praebendo patientiam dat locum paenitentiae, nolens ali**[792]**quem perire (2 Petr 3,9), *novit Dominus qui sunt eius* (2 Tim 2,19), et *omnia cooperatur in bonum,* sed *his qui secundum propositum vocati sunt.* Non enim omnes qui vocati sunt, secundum propositum sunt vocati. *Multi enim vocati, pauci vero electi* (Mt 22,14). Qui ergo electi, hi secundum propositum vocati. Unde et alibi dicit: *Secundum virtutem Dei salvos nos facientis et vocantis vocatione sua sancta; non secundum opera nostra, sed secundum suum propositum et gratiam, quae data est nobis in Christo Iesu ante saecula aeterna* (2 Tim 1,8.9). Denique et hic cum dixisset: *Omnia cooperatur in bonum his qui secundum propositum vocati sunt;* continuo subdidit: *Quoniam quos ante praescivit, et praedestinavit conformes imaginis Filii eius, ut sit primogenitus in multis fratribus: quos autem praedestinavit, illos et vocavit; et quos vocavit, ipsos et iustificavit; quos autem iustificavit, ipsos et glorificavit* (Rom 8,28-30). Hi sunt secundum propositum vocati. Ipsi ergo electi, et hoc ante mundi constitutionem (cf. Eph 1,4), ab

de gracia. Es lo que el doctor de los gentiles dice a propósito de Israel: *Subsiste un resto, elegido por gracia.* Y para que no se crea que fueron elegidos, antes de la creación del mundo, en virtud de sus buenas obras previstas, continúa y dice: *Y, si es por gracia, ya no es por las obras; pues, de otro modo, la gracia ya no sería gracia.*

Del número de elegidos y predestinados los hay que llevaron una vida criminal, y por la bondad de Dios fueron inducidos a penitencia, y gracias a la paciencia del Señor no fueron arrancados de esta vida cuando se encontraban inmersos en sus delitos, para que se manifieste a ellos y a sus coherederos de qué profundo abismo de males los puede librar la gracia de Dios. Y ninguno de ellos perece en cualquier edad que muera. ¡Lejos de nosotros pensar que un predestinado pueda abandonar esta vida sin haber recibido el sacramento del Mediador! De éstos dice el Señor: *Esta es la voluntad del Padre que me ha enviado, que no pierda nada de lo que él me dio.*

Los demás mortales no pertenecen al número de los elegidos, aunque, formados de la misma masa que éstos, son vasos de ira, que nacen para bien de los elegidos. No es en vano y sin un designio sean creados por Dios, sin saber el bien que puede sacar de ellos, pues ya es un bien el crear en ellos la naturaleza humana y sirven al orden y belleza del mundo actual. A ninguno de éstos atrae a una penitencia saludable y espiritual que reconcilia al hombre con Dios en Cristo, aunque Dios use con

eo qui vocat ea quae non sunt tanquam sint (cf. Rom 4,17). Sed electi, per electionem gratiae. Unde dicit idem doctor et de Israel: *Reliquiae per electionem gratiae factae sunt.* Et ne forte ante constitutionem mundi ex operibus praecognitis putarentur electi, secutus est, et adiunxit: *Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia* (ib., 11,5.6). Ex isto numero electorum et praedestinatorum etiam qui pessimam duxerunt vitam, per Dei benignitatem adducuntur ad paenitentiam, per cuius patientiam non sunt huic vitae in ipsa scelerum perpetratione subtracti; ut ostendatur et ipsis et aliis coheredibus eorum, de quam profundo malo possit Dei gratia liberare. Ex his nemo perit, quacumque aetate moriatur. Absit enim, ut praedestinatus ad vitam sine Sacramento Mediatoris finire permittatur hanc vitam. Propter hos Dominus ait: *Haec est autem voluntas eius qui misit me Patris, ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo* (Io 6,39). Ceteri autem mortales qui ex isto numero non sunt, et ex eadem quidem massa ex qua et isti, sed vasa irae facti sunt, ad utilitatem nascuntur istorum. Non enim quemquam eorum Deus temere ac fortuito creat, aut quid de illis boni operetur ignorat: cum et hoc ipso bonum operetur, quod in eis humanam creat naturam, et ex eis ordinem saeculi praesentis exornat. Istorum neminem adducit ad paenitentiam salubrem et spiritualem, qua homo in Christo reconciliatur Deo,

ellos de mayor o igual paciencia. Así, aunque todos los hombres han sido formados de una misma masa de perdición [5] y de pecado, según la dureza e impenitencia de sus corazones, en cuanto a ellos atañe *atesoran ira para el día de cólera, en el que se da a cada uno según sus obras.* Dios, sin embargo, por un efecto de su bondad y de su misericordia, conduce a unos a penitencia y deja a otros en su pecado, según su justo juicio, pues tiene poder para atraer y conducir hacia sí a los que él quiere, a tenor de las palabras del Señor cuando dice: *Nadie viene a mí si el Padre, que me envió, no lo atrae.*

¿Atrajo, acaso, Dios a penitencia al rey impío y sacrílego Ajab? ¿O después de ser engañado y seducido por un espíritu de mentira experimentó los efectos de la paciencia y longanimidad del Señor? ¿No se cumplió de inmediato la sentencia de muerte después de su engaño? ¿Quién puede decir que este pecado no fue castigo de otro pecado infligido, por justo juicio de Dios, al rey sacrílego, al que primero envía un espíritu de mentira y luego permite sea seducido y engañado? Hablar así, ¿no sería hablar sin fundamento y taponar los oídos a la verdad?

15. ¿Quién puede haber tan ayuno de juicio que, al oír

sive illis ampliorem patientiam, sive non imparem praebeat. Quamvis ergo omnes ex eadem massa perditionis et damnationis secundum duritiam cordis sui et cor impaenitens, quantum ad ipsos pertinet, thesaurizent sibi iram in die irae, quo redditur unicuique secundum opera sua: Deus tamen alios inde per misericordem **[793]** bonitatem adducit ad paenitentiam, alios secundum iustum iudicium non adducit. Habet enim potestatem adducendi et trahendi, ipso Domino dicente: *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Io 6,44). Numquid autem Achab regem sacrilegum et impium adduxit ad paenitentiam; aut saltem per mendacem spiritum iam seducto atque decepto, patientiam et longanimitatem praebuit? Nonne in eo statim, propter quod erat seductus, morte rapiente completum est (cf. 3 Reg 22)? Quis eum dicat non peccasse, spiritui credendo mendaci? quis dicat hoc peccatum poenam non fuisse peccati, venientem de iudicio Dei, ad quem legit mendacem spiritum, sive missum, sive permissum? Quis horum aliquid dicit, nisi qui dicit quod vult, et quod verum est audire non vult?

15. Quis vero ita desipiat, ut cum audierit quod in psalmo canitur:

[5] La palabra *massa* aparece por vez primera en la *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* 62 (a.394): PL 35,2081. Se inspira el Santo en Rom 9,21-23. Luego la encontraremos en *De diversis quaestionibus 83* q.68,3 (a.394-395): PL 40,71; en *Ep.* 186,6,19 (a.417) nos dice que la toma de los códices bíblicos *conspersio, vel sicut in plerisque codicibus legitur, massa* (PL 33,823). San Jerónimo prefiere, como buen latinista, *conspersio*. Cf. *Ad Gal* 5,9.

Otros calificativos que utiliza Agustín para determinar esta *massa perditionis* son *perditio, vasa irae,* que entrañan idea de número y origen. Cf. *Ep.* 188,2,7: PL 33,151; *Ep.* 214,3: PL 33,964; *C. duas epist. Pelag.* 2,7,13; 4,6,16 (a.420): PL 44,580.621. Y cita el Ambrosiáster con el nombre de Hilario: *sic sanctus Hilarius intellexit* (Rom 5,12; *De don. persev.* 14,35: PL 45,1014; *C. Iulianum op. imp.* 4,131: PL 45,1428). Cf. A. CASAMASSA, *Il pensiero di Sant Agostino nel 396-397* (Roma 1919) p.27.

cantar en el salmo: *Señor, no me entregues a mi mal deseo,* afirme que el hombre pide a Dios que no sea paciente con él, si Dios no entrega a nadie para que obre mal, sino para demostrar su paciencia y bondad con los obradores del mal? ¿Por qué entonces pedimos al Señor cada día *no nos deje caer en tentación* sino para que no seamos entregados a nuestros malos deseos? *Cada uno es tentado por su propia concupiscencia, que le arrastra y seduce.* ¿Pedimos, acaso, a Dios no sea paciente y bondadoso con nosotros? Así no invocaríamos su misericordia, sino que provocaríamos su cólera. ¿Quién será, no digo tan insensato, sino tan loco, que haga a Dios una petición semejante? Los entrega Dios a infames pasiones para que hagan lo que no conviene; pero él los entrega por su cuenta y razón; y por eso hay pecados que son castigo de pecados pasados y causa de pecados futuros. Por eso entregó Dios al rey Ajab a la mentira de falsos profetas, como entregó a Roboán para que siguiese un mal consejo.

Hace Dios estas cosas de un modo admirable e inefable, pues sabe ejercer justicia en sus juicios no sólo sobre los cuerpos, sino también sobre los corazones de los hombres. No hace malas las voluntades, pero las utiliza como quiere, aunque nada injusto puede querer. Escucha propicio, airado no escucha. Perdona propicio, no perdona airado; o, por el contrario, propicio no perdona, airado perdona; y en todas estas circunstancias, siempre es bueno y justo. *¿Quién es capaz para esto?* ¿Qué

Ne tradas me, Domine, a desiderio meo peccatori (Ps 134,9); hoc dicat orasse hominem, ne Deus sit patiens erga illum; si «Deus non tradit ut mala fiant, nisi patientem bonitatem praebendo cum fiunt?» Quid est autem quod quotidie dicimus: *Ne nos inferas in tentationem* (Mt 6,13); nisi ut non tradamur concupiscentiis nostris? Unusquisque enim tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus (cf. Iac 1,14). An forte hoc a Deo petimus, ut non sit erga nos patiens bonitas eius? Non ergo eius invocamus misericordiam, sed potius iracundiam provocamus. Quis ista sapiat sanus? immo quis vel furiosus haec dicat? Tradit ergo Deus in passiones ignominiae, ut fiant quae non conveniunt; sed ipse convenienter tradit: et fiunt eadem peccata, et peccatorum supplicia praeteritorum, et suppliciorum merita futurorum: sicut tradidit Achab in pseudoprophetarum mendacium; sicut tradidit Roboam in falsum consilium (cf. 3 Reg 12). Facit haec miris et ineffabilibus modis, qui novit iusta iudicia sua, non solum in corporibus hominum, sed et in ipsis cordibus operari. Qui non facit voluntates malas; sed utitur eis ut voluerit, cum aliquid inique velle non possit. Exaudit propitius, non exaudit iratus: et rursus, non exaudit propitius, exaudit iratus. Parcit propitius, non parcit iratus: et rursus, non parcit propitius, parcit iratus: atque in his omnibus bonus perseverat et iustus. Sed ad haec quis idoneus (cf. 2 Cor 2,16)? Utique ad haec eius perscrutanda et investiganda iudicia, quis homo idoneus,

hombre, revestido de cuerpo corruptible, es capaz de sondear e investigar sus juicios, aunque haya recibido las arras del Espíritu Santo?

16. Tú, hombre de agudo ingenio e inteligente, dices: «La libido es justa y digna de encomio, pues por su rebelión contra el hombre castiga la desobediencia del hombre al Señor». Si tuvieras un adarme de sabiduría, te darías cuenta que es una injusticia el que la parte inferior del hombre luche contra la superior, que es más noble; sin embargo, es justo que el hombre injusto sea castigado por la iniquidad de su carne, como lo fue aquel rey impío por la iniquidad de un espíritu de mentira. ¿Estás dispuesto a encomiar a este espíritu de mentira? ¡Animo! ¿Por qué titubeas? Sienta bien a un enemigo de la bondad gratuita de Dios alabar a un espíritu mendaz. Y no tendrías que afanarte mucho para encontrar algo que decir. Está preparado el elogio; basta con aplicar al espíritu del mal las mismas palabras que has dicho en alabanza de la concupiscencia, y que consideras una consecuencia necesaria de lo que yo dije al hablar del hombre: «No era justo que su esclavo, es decir, su cuerpo, le obedezca, cuando él desobedeció a su Señor»[6]. Pero esto lo niegas, y con cierta ironía afirmas su falsedad, como queriendo probar lo absurdo de la consecuencia; porque, si esto es cierto, sería preciso alabar la concupiscencia en cuanto vengadora del pecado. Cierto, admites que un espíritu mentiroso fue el vengador de una iniquidad cuando engañó a un rey impío y lo arrastró a la muerte que merecía.

También te digo ahora: no era justo que aquel que no creía

quem corruptibile aggravat corpus, etiamsi habeat iam sancti Spiritus pignus?

16. Sed homo intellegens et acutus, «iustam» dicis «esse libidinem et laudis praeconio praedicandam, si eum qui Deo non oboedivit, non illi oboediendo punivit». Si prudenter hic saperes, profecto esse iniquitatem videres, qua pars inferior hominis repugnat superiori atque meliori: et tamen iuste iniquum suae carnis iniquitate punitum, sicut est rex iniquus maligni spiritus iniquitate punitus. An et ipsum malignum spiritum laudare disponis? Eia age, quid moraris? **[794]** Decet enim te inimicum gratuitae Dei bonitatis, laudatorem spiritus esse mendacis. Nec laborabis invenire quid dicas: laudes eius paratas habes, si haec ipsa in eum verba transtuleris, quae posuisti in laude libidinis, velut consequentia sententiam meam, qua ego dixi: «Iniustum enim erat ut obtemperaretur a servo suo, hoc est a corpore suo, ei qui non obtemperaverat Domino suo». Quod tu negans, et falsum esse deridens, velut ostendere voluisti quae sequeretur absurditas: tanquam ultricem peccati, si hoc ita est, libidinem laudans. Certe istum mendacem spiritum quia impium regem, sicut merebatur, fallendo traxit ad mortem, non negas iniquitatis ultorem. Ecce ego et hic

[6] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,6,7: CSEL 42,218; PL 44,417.

en el Dios verdadero, no fuera engañado por un dios falso. Alaba la justicia de esta falsedad y repite lo que en alabanza de la concupiscencia dijiste: «Es digna de toda alabanza y de todo encomio, si es castigo de una iniquidad y venga una injusticia hecha a Dios, porque así no participa en el pecado, pues asume el papel de vengadora». Todo esto, según tu agudo ingenio, se puede rectamente decir en alabanza de aquel espíritu impuro. Este pregón de tu palabra, en causas semejantes, o hace mentiroso al espíritu de la mentira o quita mordiente a la concupiscencia.

17. ¿Por qué buscas refugio en la cuestión muy oscura del alma? Es verdad que el pecado empezó en el Edén por la soberbia del alma, que dio el consentimiento a la transgresión de un precepto, pues la serpiente dijo a nuestros primeros padres: *Seréis como dioses* [7]. Pero fue todo el hombre el que pecó, y nuestra carne se hizo carne de pecado, y sólo una carne *semejante* a la carne de pecado puede sanarla [8]. Alma y cuerpo serán castigados, a no ser que el nacido sea purificado renaciendo. En verdad, o los dos traen su mal del primer hombre, o es que el alma es embutida en un cuerpo infectado y se encuentra como contagiada por su unión con el cuerpo, donde es encerrada por secreto juicio de la justicia divina. Cuál de estas dos

dico: Iniustum enim erat ut qui non crediderat Deo vero, non deciperetur a falso. Lauda ergo et istius iustitiam falsitatis, et dic quae dixisti in laude libidinis: «Quia nihil ea potest laudabilius aestimari, si iniquitatem ulta commissi est, si vindicavit iniuriam Dei, et quia ita consortium peccati non habuit, ut officium vindicantis assumeret». Omnia haec secundum tuos acutissimos sensus, recte dicuntur et in illius immundi spiritus laude. Ergo praeconium vocis tuae in simili causa, aut mendaci redde spiritui, aut contumaci tolle libidini.

17. Quid fugis ad obscurissimam de anima quaestionem? In paradiso ab animo quidem coepit elatio, et ad praeceptum transgrediendum inde consensio, propter quod dictum est a serpente: *Eritis sicut dii* (Gen 3,5); sed peccatum illud homo totus implevit. Tunc est caro facta peccati, cuius vitia sanantur sola similitudine carnis peccati. Ut ergo et anima et caro pariter utrumque puniatur, nisi quod nascitur, renascendo emundetur; profecto aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur. Quid autem horum sit verum, libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio. Hoc tamen scio, id

[7] En la acción prevaricadora de nuestros padres ve Agustín abultado número de pecados: soberbia, desobediencia, sacrilegio, fornicación espiritual, homicidio, robo, avaricia; y en Adán, amor desordenado a su mujer; y en Eva, curiosidad malsana y gula. Cf. *Ench.* 45: PL 40,254; *De Gen. ad litt.* 11,42,59: PL 34,453-454; *De civ. Dei* 14,11,2: PL 41,419.

[8] La carne de todos los descendientes de Adán es *carne de pecado*, excepto la de Cristo, que no tuvo pecado, pero sí carne *semejante* a la del pecado. La expresión está tomada de San Pablo (Rom 8,3).

hipótesis es la verdadera, prefiero aprenderlo a decirlo, para no enseñar lo que ignoro [9].

Pero sí sé con certeza que es necesario tener por verdad lo que la verdadera fe, antigua y católica, cree sobre la existencia del pecado original; negar su existencia sería error. Si este artículo de fe no se niega, importa poco ignorar cuál es el origen del alma. Es algo que se puede aprender en el ocio o ignorar, como muchas otras cosas, sin daño para nuestra salvación, en esta vida. Vale más prestar ayuda y salvar el alma de niños y adultos que saber cómo ha sido viciada. Pero, si se niega la existencia de este mal, su curación es imposible.

18. No he podido adivinar por qué citas este texto del Apóstol: *Se entenebreció su ignorante corazón;* y añades: «Es preciso observar que el Apóstol declara que la ignorancia es la causa de todos los males». Que esto lo haya dicho el Apóstol no consta con claridad; sobre esto no discuto, pero sí te pregunto por qué has dicho esto. ¿Es acaso porque los niños se pueden llamar ignorantes al no participar aún de la sabiduría; y así, según tú, no puede haber en ellos mal alguno, consecuencia necesaria de tu doctrina, si la ignorancia es causa de todos los males? Mas si es necesario recurrir a una discusión muy sutil y muy limada para saber si fue la ignorancia la que hizo a nuestros primeros padres orgullosos, o si fue la soberbia la que los hizo ignorantes, debemos centrarnos ahora en la cues-

horum esse verum, quod fides vera, antiqua, catholica, qua creditur et asseritur originale peccatum, non esse convicerit falsum. Ista fides non negetur: et hoc quod de anima latet, aut ex otio discitur; aut, sicut alia multa in hac vita, sine salutis labe nescitur. Magis enim curandum est, sive in parvulis, sive in grandibus, quo anima sanetur auxilio, quam quo vitiata sit merito: quae tamen si vitiata negabitur, nec sanabitur.

18. Illud sane cur dixeris, excogitare non potui, in eo quod commemorasti dixisse Apostolum: *Et tenebris oppletum est insipiens cor eorum* (Rom 1,21). Addidisti enim, «notandum esse, quoniam insipientiam causam dicat omnium malorum». Hoc quidem dixisse Apostolum non satis constat. Sed non inde contendo: tu potius cur hoc dixeris quaero. An forte quia parvuli non recte dicuntur insipientes, quia **[795]** nondum sapientiae possunt esse participes, ideo nullum malum eis inesse vis credi, quod esse consequens arbitraris, si malorum omnium causa insipientia est? Sed si disputatione subtilissima et elimatissima opus est, ut sciamus utrum primos homines insipientia superbos, an insipientes superbia fecerit: nunc propter id quod inter nos agitur, quis ignorat omnes homines, quicumque sapientes fiunt, ex insipientibus fieri? Nisi

[9] Acerca del origen del alma, Agustín, en carta a San Jerónimo, le dice: *Misisti ad me discipulos ut ea doceam quae nondum ipse didici: me has enviado unos discípulos para que les enseñe lo que yo todavía no he aprendido* (*Ep.* 166,4,9: PL 33,724). La misma incertidumbre que en el 415 en este pasaje *Contra Iulianum* (a.421).

tión que nos ocupa. ¿Quién ignora que todos los que se han hecho sabios eran ignorantes antes? Podemos exceptuar a unos pocos pregoneros del Mediador, que, por una gracia extraordinaria y muy especial, pasaron de la infancia a la sabiduría sin la etapa de la ignorancia.

Si pretendes que esto fuera posible por sólo las fuerzas de la naturaleza, sin la fe en el Mediador, dejas asomar el veneno oculto de tu herejía. Al defender y alabar la naturaleza, parece quieres evidenciar *que Cristo murió en vano.* Nosotros, por el contrario, sostenemos que la fe en Cristo, *que actúa por la caridad,* viene en ayuda de los ignorantes de nacimiento. Hay quienes nacen tan negados de corazón que más parecen animales que hombres. Vosotros, al negar la existencia del pecado original, no podéis explicar el porqué de este embotamiento natural que en algunos aparece. ¿Quién no puede probar, por el testimonio de la humana experiencia, que un niño en su nacimiento no sabe nada; luego, a medida que va creciendo, sus gustos se van tras las vanidades; y más tarde, si llega a la sabiduría, puede conocer lo que es bueno; y así, de la edad infantil llega a la sabiduría pasando por la ignorancia? Por eso, al alabar la naturaleza humana como sana, latente en todo niño, al que queréis privar de un salvador, veis que, antes de dar frutos de sabiduría, los da de ignorancia; y ¡aún no quieres ver su raíz viciada, o, lo que es peor, la ves y no quieres reconocerla!

forte aliqui ex praeconibus Mediatoris magna eius multumque insolita gratia ad sapientiam, non ex insipientia, sed ex infantia transire potuerint. Quod si natura sine fide Mediatoris fieri posse contenditis, arcanum virus panditis haeresis vestrae. Nihil enim vos agere apparet tanta defensione et laude naturae, nisi ut Christus gratis mortuus sit (cf. Gal 2,21); cuius nos dicimus fidem quae per dilectionem operatur (ib., 5,6), etiam natura insipientibus opitulari. Sunt enim qui tanta cordis obtunsitate nascuntur, ut similiores pecoribus quam hominibus esse videantur: quorum tantae fatuitatis quae in illis naturalis apparet, non potestis ullum dicere meritum, qui nullum esse dicitis originale peccatum. Quis autem non quotidie probet testibus rebus humanis, parvulum prius nihil sapere, deinde crescendo vana sapere, et postea si ad sapientium sortem pertinet, recta sapere; atque ita ab infantia ad sapientiam per insipientiam mediam pervenire? Quapropter humana natura quae iacet in parvulis, cui laudibus vestris salvatorem tanquam sana sit invidetis, quemadmodum prius proferat insipientiae quam sapientiae fructum videtis, et radicis eius vitium videre non vultis; aut videtis, quod peius est, et negatis.

CAPITULO V

Acusa Juliano de contradicción a San Agustín y es él quien se contradice

19. Citas luego unas palabras mías y me calumnias diciendo que «estoy en contradicción conmigo mismo, porque, después de haber dicho que la desobediencia del hombre había sido castigada con la desobediencia de su cuerpo, enumeré otros miembros del cuerpo que obedecen al imperio de la voluntad» [10]. Cierto, lo dije, pero exceptué las partes genitales, que designé con el nombre de cuerpo. En los movimientos de los otros miembros, el cuerpo obedece a la voluntad, pero no obedecen a su mandato los miembros que sirven para engendrar. No hay contradicción en mis palabras, aunque te tienen a ti por contradictor, ora porque no las entiendas, ora porque no permites a los demás entenderlas. Si una parte del cuerpo no se pudiera designar con el nombre de cuerpo, no diría el Apóstol: *La mujer no tiene dominio de su cuerpo, sino su marido, y el marido no dispone de su cuerpo, sino su mujer.* Con el nombre de cuerpo designa los miembros que diferencian los sexos y sirven para realizar el acto conyugal. ¿Quién va a decir que el varón no tiene dominio de su cuerpo, si en las palabras citadas del Apóstol entiendes todo el cuerpo, que consta de muchos miembros? Por eso, a imitación del Apóstol, designé con el nombre de cuerpo los miembros genitales, que no obe-

Caput V.—19. Deinde aliis verbis meis interpositis calumniaris, «quod ego mihi ipse contrarius fuerim, qui cum dixissem inoboedienti homini poenam inoboedientiam sui corporis redditam, continuo alia membra corporis nominatim expresserim, dicens, quod ad nutum nostrae serviant voluntati». Hoc ego dixi, genitalibus utique exceptis, quae corporis nomine nuncupavi: ac per hoc, et corpus voluntati servit in aliorum motione membrorum; et corpus voluntati non servit in motibus genitalium. Non sunt ergo verba mea inter se contraria, quamvis te patiantur, vel non intellegendo, vel alios intellegere non sinendo, contrarium. Si enim pars corporis non posset nomine corporis nuncupari, non diceret Apostolus: *Mulier non habet sui corporis potestatem, sed vir: similiter et vir non habet sui corporis potestatem, sed mulier* (1 Cor 7,4). Ipsa utique membra appellans corporis nomine, quibus discernitur sexus peragiturque concubitus. Quis est enim qui dicat, virum sui potestatem corporis non habere, si in his verbis Apostoli totum corpus intel **[796]** legas, quod constat omnibus membris? Ac per hoc ego secundum Apostolum, etiam solum genitale membrum nomine corporis nuncupavi, quod

[10] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,6,7: CSEL 42,218; PL 44,418.

decen a la voluntad como el pie o la mano, sino al movimiento de la concupiscencia.

Es verdad que todos conocen y se ríen de ti, porque en cosas tan evidentes levantas cendales de niebla, y la necesidad de hablar nos fuerza a entretenernos largo tiempo en materias de impureza y a recurrir al circunloquio para expresarnos con honestidad. Pero el que lea mis palabras, que tú te afanas en refutar, verá que tratas de tender insidias, y es suficiente que entienda lo que quiero decir con el vocablo *cuerpo*.

20. Sostienes que en mis palabras hay contradicción; y que es una gran falsedad lo puede ver quien, al oírte, recuerde que el Apóstol designa con el nombre de cuerpo las partes genitales. Censuras y roes mis palabras como si entre sí fueran contrarias; pero, si tu sentir es rectilíneo, aclara cómo no existe contradicción en ti cuando dices primero: «Si se trata de la generación de los hijos, los miembros creados para este fin obedecen sumisos a la voluntad y, de no encontrar impedimentos en la enfermedad o en el exceso, obedecen al imperio del alma»; y luego añades: «Hay movimientos, como en muchas otras cosas, que, por el orden y secreta disposición que tienen en nuestro cuerpo, no requieren el imperio de la voluntad, sino sólo el consentimiento».

Cedes aquí a la evidencia de la verdad, pero entonces borra todo lo que antes has escrito. ¿Cómo es posible que estos «miembros» de los que hablamos «obedezcan en todo a la voluntad y estén sumisos al espíritu» si, a tenor de lo que dices

non voluntate, sicut manum vel pedem, sed libidine moveri agnoscit sensus humanus, qui te deridet in rebus manifestis impudentes nebulas excitantem, ut nos diutius de pudendis rebus cogat et necessitas loqui, et honestas circumloqui. Sed qui verba mea legit, quae refellere niteris, eisque te insidiantem perspicit, sufficit mihi quia loco illo quid dixerim corpus intellegit.

20. Verum tu qui me verbis meis repugnasse dixisti, quod esse falsissimum videbit quisquis te audito ea relegerit, et Apostolum genitalia nomine corporis appellase recoluerit: tu ergo qui in me quasi sententias meas inter se pugnantes notasti, et momordisti, expone quemadmodum tibi ipse constiteris, nec tibi ipse restiteris, ubi primum dixisti: «Cum ventum fuerit ut filii seminentur, ad voluntatis prorsus nutum membra in hoc opus creata famulari; et nisi eorum impedimenta, aut de infirmitate, aut de immoderatione proveniant, servire animi imperio»; postea vero, «hoc genus motus in his habendum putasti, quae multa in nostro corpore ordine suo ac dispensatione secreta, voluntatis non imperium, sed consensum requirunt». Ubi quidem perspicuae veritati ex aliqua parte cessisti: sed illud quod prius dixeras delere debuisti. Quomodo enim secundum priorem sententiam tuam, «ad voluntatis prorsus nutum ista», de quibus agimus, «membra famulantur, atque imperio animi serviunt»;

después, «hay en algunos, como la sed, el hambre, la digestión, que no exigen mandato de la voluntad, sino sólo su consentimiento»? Por cierto que has trabajado firme para encontrar esto que has dicho contra ti mismo, no contra mí; la verdad, en esta causa no te era necesario el trabajo; te bastaba el pudor. ¿De qué te sirve decir: «Te da vergüenza hablar de ciertas cosas, pero te obliga la necesidad», si no te sonroja dejar por escrito tu sentir, contra el que, turbado luego por la evidencia de la verdad, acto seguido expresas otro sentir contrario? Hablar tú de pudor es la misma obscenidad. Pero me agrada, porque das contra ti testimonio. ¡Eres un hombre que te ruboriza hablar de los movimientos de la libido y no te da vergüenza alabar la concupiscencia!

21. ¿Qué hay de extraordinario, si, después de haber dicho que «el movimiento de los otros miembros está en nuestro poder», a renglón seguido añadí: «siempre que tengamos un cuerpo sano y libre de impedimentos»? El sueño que nos oprime, el cansancio, son, contra nuestro querer, obstáculos que impiden la agilidad ordinaria de nuestros miembros. Dices luego: «Nuestros miembros no van por donde queremos, si sus movimientos van contra su costumbre o naturaleza»; mas no pones atención en lo que dije con anterioridad: «siempre que sus movimientos sean conformes a su naturaleza»; porque, si queremos imprimirles una dirección incompatible con su naturaleza, se niegan a seguirla. Sin embargo, cuando manda la

si secundum posteriorem sententiam tuam, «sicut fames et sitis et digestio, non voluntatis imperium, sed consensum requirunt?» Multum quidem laborasti, ut haec invenires, quae contra te potius quam contra me diceres: sed in tali causa non tibi esset necessarius labor, si adesset pudor. Quid enim prodest, quia «verecundari te» dicis, «et de rebus loqui talibus horrore prohiberi, sed necessitate compelli»; quando non erubuisti sententiam tuam relinquere scriptam, contra quam tu ipse perspicua veritate turbatus, mox aliam sententiam protulisti? Quanquam et ipsa commemoratio verecundiae tuae nimis inverecunda est. Sed ideo mihi placet, quia contra te loquitur. Homo es enim, qui non erubescis libidinem laudare, **[797]** et erubescere te dicis de libidinis motibus disputare.

21. Quid autem magnum fuerat intueri, quod posteaquam dixi: «Ut alia membra moveantur positum in potestate est»; continuo subieci, quando ab impedimentis corpus liberum habemus et sanum? Somnus enim quando invitos premit, et lassitudo, utique impedimenta sunt, quibus membrorum agilitas impeditur. Deinde quod aisti: «nec in eam partem sequi membra quam volumus, si ita velimus ut habitus ipse non patitur»; non attendisti propterea me praedixisse: «ut ad opera sibi congrua moveantur»; ac per hoc si ea volumus flectere quo eorum natura non patitur, ad opera sibi non congrua non sequuntur. Tamen quando ea sequentia voluntario motu agimus, libidinis adiutorio non egemus:

voluntad, no tenemos necesidad de la ayuda de la concupiscencia, y, si queremos cese su movimiento, al instante paramos, sin que se rebele contra nuestro querer el aguijón de la libido.

22. Cuando dices: «Los órganos genitales obedecen al imperio de la voluntad», entiendo hablas de una concupiscencia nueva, o acaso muy antigua, como pudo ser la del paraíso, de no existir el pecado. Pero ¿qué necesidad tengo de discutir contigo sobre esta posibilidad, si la destruyes tú mismo cuando dices «que estos movimientos no obedecen al mandato de la voluntad, sólo esperan su consentimiento»? Pero, con todo, no debes comparar la concupiscencia con el hambre, la sed u otras necesidades del cuerpo. Nadie digiere, siente hambre o sed cuando quiere. Estas son necesidades que debemos satisfacer para restaurar o exonerar el cuerpo, para que no sufra o perezca. ¿Sufre o muere el cuerpo si negamos nuestro consentimiento a la concupiscencia? Aprende, pues, a discernir los males que con paciencia sufrimos, de los males que por la continencia refrenamos. Los primeros son males que experimentamos en este cuerpo de muerte. Mas para establecer de una manera concreta y explicar de palabra la paz y sosiego que disfrutaríamos en la felicidad del Edén sobre estos movimientos, ¿de qué nos sirve comer y digerir alimentos? ¡Lejos de nosotros pensar que allí nuestros sentidos interiores o exteriores tendrían que sufrir las punzadas del dolor, la fatiga en el trabajo, la confusión del pudor, el ardor quemante, el frío que hace tiritar o algo que inspirase horror!

et cum ab eis movendis cessare volumus, continuo cessamus, nec contra voluntatem nostram stimulis libidinis excitantur.

22. Sane quod dicis: «etiam genitalia servire animi imperio»; novam quamdam libidinem dicis, aut forte nimis antiquam, qualis et in paradiso esse potuisset, si nemo peccasset. Sed quid hinc tecum agam, quando posterioribus verbis et hoc tollis, quibus dicis, «non moveri haec ad animi imperium, sed potius exspectare consensum?» Nec tamen ideo debes istam libidinem fami vel aliis molestiis nostris comparare. Quod enim nemo cum vult esurit, aut sitit, aut digerit; indigentiae sunt istae reficiendi vel exonerandi corporis, quibus subveniendum est, ne laedatur, aut occidat: numquid autem laeditur aut occidit corpus, si libidini non adhibeatur assensus? Discerne ergo mala quae per patientiam sustinemus, ab eis malis quae per continentiam refrenamus. Nam et illa mala sunt, quae in corpore mortis huius potuimus experiri. Quantae autem et quam tranquillae potestatis essemus etiam de his motibus, quibus alimenta sumuntur et digeruntur, in illa felicitate paradisi, quis possit ut certum est indagare, quis ut dignum est explicare? Ubi absit ut credamus, aliquid fuisse unde sensum nostrum, sive intrinsecus, sive extrinsecus aut dolor pungeret, aut labor fatigaret, aut pudor confunderet, aut ardor ureret, aut algor stringeret, aut horror offenderet.

23. ¿Qué más, si esta bellísima esclava tuya que a mí me da sonrojo nombrar con tanta frecuencia, aunque sea para vituperarla, y a ti no te da vergüenza ensalzar y piensas es digna de encomio, pues le sirven, para excitar su ardor, otros miembros del cuerpo, como los besos y abrazos? Hasta has encontrado modo para que le sirva de ayuda el oído, y le das un título muy antiguo y glorioso, recordando lo que expone Tulio en sus *Consejos*[11]: «Un día, cuando unos jóvenes, algo bebidos, excitados, como suele suceder, por la música de unas flautas, comenzaron a romper la puerta de una casa donde vivía una mujer casta, se narra que Pitágoras advirtió a una tocadora de flauta entonase al compás lento un espondeo; y la lentitud del compás y la gravedad de la melodía amansó la fiera aulladora». Ves con cuánta razón dije que la concupiscencia es, en cierto sentido, señora, pues a su servicio están los sentidos, prontos a realizar su obra o remansar sus ímpetus. Y hablé así porque, según confiesas, «se la consiente, no se la impera». Si con unos estímulos se la aviva o con una melodía se la encalma y frena, esto no tendría lugar si estuviese la concupiscencia sometida a la voluntad.

Las mujeres, a quienes exceptúas de estos movimientos, aunque sufran la acometida lasciva del hombre, no la sienten en su carne; sin embargo, también las mujeres pueden sentir los embates arrolladores de la pasión, que repugna a la hones-

23. Quid, quod istam pulcherrimam famulam tuam, quam me pudet assidue vel vituperando nominare, te autem praedicare non pudet, «commendatiorem fieri putas, quod ei serviunt, ut ardentius excitetur, etiam ceterae corporis partes, sive oculi videntes ad concupiscendum, sive alia membra in osculis et amplexibus?» Aures quoque hominis quomodo ei subderes invenisti, et erexisti eius vetustissimum quidem, sed plane gloriosissimum titulum, commemorans quod in expositione Consiliorum suorum Tullius posuit: «Quia cum vinolenti adolescentes tibiarum etiam cantu, ut fit, instincti, mulieris pudicae fores frangerent; admonuisse tibicinam, ut spondeum caneret, Pythagoras dicitur: quod cum illa fecisset, tarditate **[798]** modorum et gravitate cantus illorum furentem petulantiam resedisse». Vides ergo quam congruentius ego dixerim, sui iuris hanc esse quodam modo, cui servitur ab aliis sensibus, ut in opus suum dignetur assurgere, vel a sua commotione requiescere. Hoc enim ego ideo dixi, quia, sicut ipse confessus es, «consentitur ei potius quam imperatur». Nam et quod «aliis concitatur stimulis, vel modulamine frangitur et sedatur», sicut ipse prosequeris, profecto non fieret, si serviret hominis voluntati. Feminae autem, quas ab isto motu immunes facis, quamvis possint virili concupiscentiae subiacere, et quando non patiuntur suam; tamen quantum eius etiam ipsae sufferant impetum, cui repugnat decus

[11] Obra perdida. Boecio cita este mismo pasaje en su opúsculo *De musica*. Con una variante: en lugar de *resedisse* lee *consedasse*. Cf. PL 63,1170.

tidad y decoro de las almas castas. José puede ser la respuesta. Y tú, siendo como eres un hombre de Iglesia, debieras recordar la música sagrada, no la de Pitágoras, y recordar lo que el arpa de David obró en Saúl cuando era atormentado por un mal espíritu, y cómo a los arpegios armoniosos del arpa, pulsada por un santo, quedaba libre y sosegado. Pero esto no es razón para considerar la concupiscencia de la carne como un bien, aunque a veces el canto de una melodía la calme.

CAPITULO VI

EL PARAÍSO, FIGURA DE LA IGLESIA

24. Lanzas una exclamación y dices: « ¡Oh, qué bien entona con el coro de los profetas y santos Jeremías: *¡Quién me diese agua para mi cabeza y una fuente de lágrimas para mis ojos!,* para llorar los pecados de su pueblo! » Tal es tu gemido, porque la Iglesia de Cristo ha excluido de su seno a los doctores del error pelagiano. Si tus lágrimas fueran saludables, llorarías por verte enredado en el error pelagiano, y con tus lágrimas lavarías la mancha de esta nueva peste. ¿Ignoras, o has olvidado, o no quieres considerar que la Iglesia, una, santa, católica, está simbolizada por el paraíso? ¿Qué tiene de asombroso que seáis excluidos de este paraíso precisamente vosotros que queréis introducir en el paraíso la ley de nuestra carne, que lucha contra la ley del espíritu, paraíso del que fuimos arrojados por el Señor, y al que no podemos volver si antes

honestasque castarum, interrogetur Ioseph (cf. Gen 39). Debuisti sane homo ecclesiasticus ecclesiastica musica potius quam Pythagorica commoneri, quid Davidica cithara egerit in Saüle, quando malo spiritu vexabatur, et tangente citharam sancto ab illa molestia respirabat (cf. 1 Reg 16): ne ideo bonum aliquid existimes concupiscentiam carnis, quia nonnunquam musicis cohibetur sonis.

CAPUT VI.—24. Quod autem dicis exclamans: «O quam digne Ieremias cum prophetarum choro et sanctorum omnium exclamaret: *Quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrimarum»* (Ier 9,1)? ut insipientis populi peccata defleret! quia Ecclesia Christi doctores Pelagiani erroris expellit. Si flere salubriter velles, hoc fleres, quod illo es implicatus errore, eisque te lacrimis ab eadem nova peste dilueres. An ignoras, vel oblitus es, vel considerare detrectas, Ecclesiam sanctam, unam, catholicam, etiam paradisi significatam fuisse vocabulo? Quid ergo miramini, si de isto paradiso foras mittimini, qui legem quae est in membris nostris, repugnans legi mentis, in illum paradisum vultis inducere, de quo foras a Domino missi sumus, nec ad eum redire po-

no vencemos la concupiscencia de la carne en este paraíso en que nos encontramos? Si esta concupiscencia que defiendes no luchase contra la ley del espíritu, no hubieran combatido los santos. Mas tú mismo confiesas que contra esta concupiscencia que alabas libraron los santos «gloriosos combates».

Esta es la concupiscencia que lucha contra la ley del espíritu en nuestro cuerpo de muerte, de la cual, como dice el Apóstol, sólo podemos ser librados *por la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor.* ¿Ves, por fin, con lágrimas de qué fuente se han de llorar estos enemigos de la gracia y con qué pastoral cuidado se han de evitar para que no arrastren consigo a otros a la perdición? Porque sois vosotros los que con esta novedad aumentáis la depravación «en estos tiempos de clara decadencia»; depravación que existe entre los herejes. Vosotros sois «la ruina de las costumbres», porque intentáis socavar los fundamentos de la fe. Vosotros sois «la ruina del pudor», porque no os da sonrojo alabar lo que combate el pudor. Esto es lo que debe oír la Iglesia virgen, para que os evite; y las vírgenes consagradas, las matronas virtuosas y todos los que guardan castidad cristiana.

No es cierto, como falsamente afirmas, que todos los cristianos enseñan que existe en la carne un mal necesario, mal sustancial y coeterno a Dios; pero sí dicen con el Apóstol: *Siento otra ley en mis miembros contraria a la ley de mi espíritu.* Ley que está sometida al espíritu por gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor; ley que ha de ser mortificada en este

terimus, nisi hanc in isto paradiso vicerimus? Si enim non ista concupiscentia quam defendis repugnat legi mentis, nullum adversus eam certamen quisquam sanctus exercet. Tu autem confessus es, adversus istam quam tueris, exercere sanctos «gloriosa certamina». Ipsa est igitur quae repugnat legi mentis in corpore mortis huius, de qua se gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum liberari dicebat Apostolus (cf. Rom 7,23-25). Sentisne iam tandem, gratiae huius inimici quanto sint fonte lacrimarum plangendi, et ne alios ad interitum secum trahant, quanta pastoralis curae observatione vitandi? Vos enim «augetis» ista novitate eam quae in omnibus est haereticis, «occidui temporis pravitatem». Vos «estis ruina morum», qui ipsius fidei supra quam mores aedificandi sunt, molimini fundamenta subvertere. Vos «pudoris interitus», quos laudare non pudet, contra quod pugnat **[799]** et pudor. Hoc potius audire debet Ecclesia, quae virgo dicitur, ut vos caveat; hoc matronae, hoc virgines sacrae, hoc omnis pudicitia christiana. Non enim, sicut insimulas, «cum Manichaeis dicunt, inesse carni suae mali necessitatem»: quod malum illi substantiale, et Deo coaeternum esse mentiuntur; sed dicunt sane cum Apostolo: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae* (ib., 23); esse tamen eam sub animi potestate, gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, in mortis corpore castigandam, in morte cor-

cuerpo de muerte; ley que será destruida con la muerte del cuerpo, y que debe ser sanada radicalmente en la resurrección del cuerpo por la muerte de la misma muerte. Profesan santidad no sólo con el hábito, sino con la pureza de su alma y de su cuerpo, los que resisten a la pasión de la carne, cosa posible en este mundo, donde es imposible carecer de ella. Escuchen mis palabras, y hasta que no se vean libres de concupiscencias traten de huir de vosotros hasta el momento de carecer de sus deseos. Si preguntas a todos los santos, reunidos en santa asamblea, a qué orador prefieren escuchar, al que condena o al que alaba la concupiscencia, ¿cuál crees sería la respuesta de todos los que han vivido en continencia, de los esposos que han respetado el pudor conyugal, de cuantos han guardado castidad? ¿Cerrarían sus oídos al que condena la concupiscencia, para escuchar con agrado al que alaba la deshonestidad? Sería necesario que el pudor hubiera sido desterrado del mundo para creer semejante infamia, a no ser que la asamblea en que peroraras, rodeado de discípulos, estuviera presidida por Celestio o Pelagio.

CAPITULO VII

Continúa Agustín triturando afirmaciones de Juliano

25. Pasas luego revista a otras palabras de mi libro en el que digo: «Cuando aquellos primeros hombres advirtieron en la propia carne este movimiento deshonesto precisamente porque era una rebelión y se sonrojaron de su propia desnudez, cubrieron sus partes íntimas con hojas de higuera, para que lo que sin el arbitrio de la voluntad se movía fuese, al menos, vestido por el arbitrio de su pudor, y, pues se avergonzaba de un placer nada honesto, quedara a cubierto lo que convenía» [12]. Después de estas palabras mías, con vana jactancia recuerdas que todo esto quedó pulverizado en tu segundo libro y en la primera parte de este tercero, al que ahora respondo. Y cuando digo que «este movimiento es deshonesto porque actúa contra la voluntad», tú quieres hacer creer que dije: «La concupiscencia no está sujeta al cuerpo ni al espíritu; es como una energía fiera e indómita». La verdad, nunca la llamé virtud, sí vicio. Y si no se la puede domar con deseos contrarios, ¿por qué la castidad trata de combatirla por medio de la continencia? ¿Dónde quedan aquellos «gloriosos combates» de los santos que, según tú afirmas, sostienen sin pausa contra ella?

En lo referente al pudor, que no permite la pasión nada ilícito y se conserva con el combate, el freno, la represión, estamos los dos de acuerdo. Pero tú consideras un bien lo que se ha de combatir, frenar y reprimir para que no nos arrastre a lo ilícito, y en esto no soy de tu opinión. ¿Quién de los dos está en la verdad? Sean jueces los hombres castos, aténganse a su experiencia, no a tus palabras. Juzgue el Apóstol. *Siento* —dice— *otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu.*

26. «Mas los paternianos o venustianos [13], cuya doctrina

poris resolvendam, in corporis resurrectione et mortis morte sanandam. Tenent enim sanctam professionem, non solo habitu vestis, sed et mentis et corporis, resistendo concupiscentiae carnis, quod hic fieri potest; non ea prorsus carendo, quod hic fieri non potest. Hoc ergo audiant, ut donec illa careant, vos caveant. Nam si ab omnibus sanctis quaeras, tanquam in sancto auditorio duobus recitare cupientibus, utrum vituperatorem, an laudatorem malint audire libidinis; quid de illis responsurum putas, continentium laborem, coniugatorum pudorem, omnium castitatem? Itane vero abicerent ab auribus suis libidinis vituperationem, et libenter audirent libidinis laudem? Non usque adeo putandum est perisse frontem de rebus, ut hoc dedecus, nisi in tali forte auditorio fieret, ubi te recitaturo considentibus discipulis suis magister Caelestius aut Pelagius praesideret.

Caput VII.—25. Hinc ad alia verba mea transis, ubi dixi: «Hunc itaque motum ideo indecentem, quia inoboedientem, cum illi primi homines in sua carne sensissent, et in sua nuditate erubuissent, foliis ficulneis eadem membra texerunt: ut saltem arbitrio verecundantium velaretur, quod non arbitrio volentium movebatur; et quoniam pudebat quod indecenter libebat, operiendo fieret quod decebat». His verbis meis propositis, hoc te iam destruxisse in secundi tui libri disputatione, et in huius tertii, cui nunc respondeo, parte superiore, inani iactatione commemoras. Nunc autem, quia istum «motum» libidinis dixi «ideo indecentem, quia inoboedientem»; dixisse me vis putari, «non eam corpori, non animo esse subiectam, sed fera virtute semper indomitam». At ego illam virtutem nunquam dixi esse, sed vitium. Quod si non movetur concupiscendo, quid est quod adversus eam castitas dimicat continendo? Ubi sunt illa quae adversus eam confessus es exerceri sanctorum «gloriosa certamina»? Quantum ergo attinet ad pudicitiam, quod eius libidinis expugnatione, oppressione, frenatione, et ad nihil illicitum permissione servetur, hoc dicis quod ego: sed quod expugnandum, opprimendum, refrenandum est, ne ad illicita rapiat, quibus inhiare non cessat, bonum esse tu dicis, non ego. Quis autem nostrum verum dicat, iudicent casti, auscultantes non linguae tuae, sed experientiae suae. Iudicet Apostolus, dicens: *Video aliam* **[800]** *legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae* (Rom 7,23).

26. «Sed Paterniani», inquis, «iidemque Venustiani haeretici similes

[12] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,6,7: CSEL 42,219; PL 44,418.
[13] Agustín, *De haer.* haer.85. *Paterniani inferiores humani corporis partes non a Deo, sed a diabolo factas opinantes... Hos etiam Venustianos quidam vocant: los pater-*

es semejante a la de los maniqueos, sostienen que el cuerpo del hombre, de la cintura para abajo, es obra del diablo; pero las partes superiores las colocó Dios como sobre un pedestal. Añaden que el único cuidado del hombre consiste en conservar pura el alma, que habita en la cabeza o en el estómago; y, si se embetuna el empeine con toda clase de inmundicias, no ha de inquietarse. Y para abandonarse a la servidumbre de la libido le clavan un título de propiedad. Afín a esta opinión —dices— es lo que puse en mi libro cuando digo: 'Nuestros primeros padres, por un sentimiento de pudor, cubrieron los movimientos carnales que su voluntad era impotente a embridar, porque la concupiscencia, al no estar sujeta a la voluntad, usa de su derecho y abrasa el cuerpo con sus ardores'».

¿Crees poder escapar a la fuerza de la verdad porque con tus calumnias me asocias a compañeros de falsedades? La opinión que en mi libro defiendo, y que debieras aceptar rendido y no rechazar altivo, es muy diferente de la que defienden paternianos o venustianos. A tenor de la fe católica, atribuyo la creación del hombre entero, alma y cuerpo, al Dios supremo y verdadero. Afirmo también que el diablo no creó la naturaleza humana ni parte alguna del cuerpo, pero sí es su corruptor, y para sanar esta herida que el diablo nos causó necesitamos, con la ayuda de Dios, combatir sin cesar hasta ser definitivamente liberados. Sostengo además que el alma, por la que vive el cuerpo, no puede conservar su pureza —en cuanto el hombre puede estar puro en esta vida— si consiente en las codicias de la carne y se da a crímenes y torpezas.

Manichaeis, dicunt a lumbis usque ad pedes diabolum fecisse corpus hominis, superiores vero partes Deum velut supra basem aliquam collocasse: adduntque nihil ab hominis studio requiri, quam ut anima quam in stomacho et capite habitare dicunt, munda servetur: pubem vero si omnium flagitiorum sordibus oblinatur, aiunt ad suam non pertinere curam. Ita semper», inquis, «ut ipsi libidini turpiter serviant, titulum ei propriae potestatis affigunt. Cuius cognatione sententiae», posuisse me in libro meo asseris: «Arbitrio verecundantium velabatur, quod non arbitrio volentium movebatur; et quod non serviens voluntati, suo iure corpus libido succendat». Numquid ideo vim veritatis effugere poteris, quia nobis calumniando importas socios falsitatis? Quod enim ego in libro meo posui, cui cedere utinam quam resistere maluisses, longe distat ab istis Paternianis seu Venustianis. Ego enim secundum catholicam fidem, totum hominem, totam scilicet animam totumque corpus eius Deo summo et vero tribuo creatori: diabolum autem dico humanam vel aliquid eius non creasse, sed vitiasse naturam; contraque ipsam diabolicam plagam, quae Dei opitulatione sananda est, donec ab ea penitus liberemur, nobis esse pugnandum: nec animam qua corpus vivit, universam mundam, quantum in hac vita mundus homo est, posse servari, si concupiscentiae carnis ad flagitia perpetranda et quaeque immunda consenserit.

nianos creen que las partes bajas del cuerpo humano provienen no de Dios, sino del diablo... A éstos hay quien los llama venustianos. El placer venusino a pleno chorro era esencial en su ética. Cf. PL 42,46.

¿Queda en pie algo de tus calumnias? ¿Tienes algo que alegar contra esto? Y, si te parece poco, condeno y anatematizo todo lo que, según tú, defienden paternianos o venustianos y añado los maniqueos. Execro, anatematizo, condeno a unos y otros. ¿Pides más? Despójate de la calumnia, combate con las armas de la fortaleza, no de la mentira. Dime: ¿qué es lo que nos impide ser castos si no se la combate? No es, ciertamente, una naturaleza mala, o una sustancia, como quieren venustianos y maniqueos. Y si no es una naturaleza viciada, ¿qué es? Se yergue, y la aplasto; se rebela, y la embrido; lucha, y venzo. Dios siembra paz en el alma y en el cuerpo. ¿Quién introdujo en mí esta guerra? Soluciona el Apóstol este acertijo y responde: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así pasa a todos los hombres, en el que todos pecaron.* Mas Juliano no quiere entender. ¡Oh Apóstol bienaventurado, dile: *Si alguien os anuncia un Evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema!*

27. «Si concedo —dices— que la concupiscencia es un mal invencible, me confieso abogado de torpezas; si, por el contrario, afirmo que es un mal natural —lo que es verdad—, pero que se puede vencer, es decir, evitar», saltas de alegría al instante por la segunda parte de mi afirmación y dices: «Luego pueden los hombres evitar toda clase de pecados si pueden

Quantum ergo pertinet ad istam calumniam tuam, numquid habes adversus ista quae dicas? Quod si parum est, ecce damno et anathematizo ea quae Paternianos seu Venustianos sentire dixisti; addo etiam Manichaeos: utrosque cum ceteris haereticis exsecror, damno, anathematizo, detestor. Quid quaeris amplius? Exue te calumniis, viribus luctare, non fraudibus. Responde unde sit, cui nisi repugnetur, nulla castitas custoditur. Non est certe natura atque substantia, secundum Venustianos et Manichaeos: si nec vitium naturae est, quid est? Exsurgit, opprimo; renititur, refreno; repugnat, expugno. In tota anima et toto corpore conditorem habeo pacis Deum: quis in me seminavit hoc bellum? Solve, Apostole, quaestionem, atque responde: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom 5,12). Sed non vult Iulianus. Et ad hoc, Apostole beate, responde: *Si quis vobis annuntiaverit praeter quod accepistis, anathema sit* (Gal 1,9).

27. Sed «si connivero», sicut dicis, «invictum esse libidinis malum, profitebor me esse turpitudinis advocatum: si autem dixero, malum me quidem hoc naturale dixisse, sed quod vinci possit, id est, possit caveri»; protinus tu ex alia parte sententiae tuae tri**[801]**pudias. «Possunt enim homines», inquis, «omne vitare peccatum, cum possunt vincere concu-

evitar el mal de la concupiscencia; porque, si la concupiscencia es un mal natural y puede ser superada por el amor a la virtud, con mayor razón pueden ser superados todos aquellos vicios que vienen sólo de la voluntad».

De mil maneras y con frecuencia he contestado ya a estas objeciones. Mientras vivimos aquí abajo, *la carne codicia contra el espíritu, y el espíritu contra la carne.* En esta lucha podemos salir vencedores, pues nos exhorta el Apóstol a no ofrecer nuestros miembros como armas de iniquidad al pecado obedeciendo sus deseos; sin embargo, para no hablar de los sentidos exteriores y de sus excesos, en las cosas que lícitamente usamos, de una manera solapada se introducen excesos en el placer y en nuestros pensamientos y afectos, y, *si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y no hay verdad en nosotros.* En vano tripudias de alegría en la segunda parte de tu sentencia, a no ser que, con sacrílega presunción, rechaces la sentencia del apóstol Juan.

Por lo que atañe a nuestra cuestión, digo que la concupiscencia es natural, pues con ella nace todo hombre, y tú con mayor razón lo reconoces, pues afirmas que el primer hombre fue creado con ella. Digo también que la concupiscencia puede ser vencida, y para que esto suceda se debe resistir y combatir. Esto es lo que decimos tú y yo, para que no te aplique el reproche que tú me haces de ser «abogado de torpezas» si niegas que debe ser vencida la concupiscencia, y no lo será si no se la combate. Decimos los dos que la concupiscencia es natural y puede ser vencida. La cuestión entre nosotros consiste

piscentiae malum. Si enim libido naturale malum est, et vincitur amore virtutis; multo magis» dicis «illa omnia vitia superari, quae de sola voluntate contingunt». Iam multis modis ad ista vestra, et saepe responsum est. Quia dum hinc vivimus, ubi caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem (cf. Gal 5,17), quantumlibet in isto conflictu superiores simus, nec membra nostra exhibeamus arma iniquitatis peccato, oboedientes desideriis eius (cf. Rom 6,13.12); tamen ut taceam de corporis sensibus, et in rebus, quibus licite utimur, subrepentis voluptatis excessibus, in ipsis certe nostrae cogitationis motibus et affectibus *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est* (1 Io 1,8). Frustra igitur in alia tuae sententiae parte tripudias: nisi forte sententiam Ioannis apostoli sacrilega praesumptione repudias. Quod autem nunc agitur, naturalem esse libidinem et ego dico, quia cum illa nascitur omnis homo; et tu multo amplius, qui dicis quod cum illa sit conditus primus homo. Item vincendam esse libidinem, atque ut vincatur ei resistendum esse et repugnandum, et ego dico, et tu, ne a me audias quod mihi ipse dixisti, «profiteri te turpitudinis advocatum, si libidinem negaveris esse vincendam»: quae utique non vincitur, si nullum cum ea geritur bellum. Cum igitur libidinem et naturalem esse,

en saber si es un bien o un mal el que vencemos. Mira hasta dónde llega tu absurdo: quieres combatir la concupiscencia como a un enemigo y no quieres poner término a esta cuestión, considerándola como un mal; y así, si no te vence el diablo como adversario de la concupiscencia, te vence, al menos, por la perversidad de tu doctrina.

28. ¿No espabilas aún para entender que la concupiscencia no es nuestra naturaleza, sino un vicio contra el que combate la virtud? No vencemos el bien con el bien, sino el mal con el bien. Piensa con qué vence la concupiscencia y en qué es vencida. Cuando triunfa la concupiscencia, triunfa el diablo, y, cuando es vencida la concupiscencia, queda el diablo derrotado. El que es vencido por la concupiscencia y por quien es vencida es su enemigo; mas aquel con el que ella vence o es vencida es el que la introdujo en el mundo. Abre, por favor, los ojos, no los cierres a la luz. No hay combate sin un mal que combatir. Siempre que hay guerra, o el bien pelea contra el mal o el mal contra el mal; porque, si el bien guerrea contra el bien, es un gran mal. Cuando esta lucha ha lugar en el cuerpo y los elementos de su constitución, lo húmedo y lo seco, el frío y el calor, entre sí opuestos, no viven en paz y concordia, surgen el malestar y las enfermedades. ¿Quién se atreverá a decir que ninguno de estos elementos es bueno, si toda criatura de Dios es buena, y el frío y el calor alaban al Señor en el cántico de los tres jóvenes? Las cosas que en la naturaleza son contrarias guardan entre sí concordia para el bien del universo, y, cuando en

et vinci posse, ambo dicamus; utrum bonum vincamus, an malum, ipsa inter nos vertitur quaestio. Sed vide quam sis absurdus, qui et sic hostem vis expugnare libidinem, et de malo eius non vis finire quaestionem; ut si te in concupiscentiae diabolus adversitate non vicerit, vincat te in perversitate sententiae.

28. Adhuc non evigilas, ut intellegas nostram naturam non esse, sed vitium, contra quod virtute pugnamus? Neque enim bono bonum, sed bono utique malum vincimus. Considera cum quo vincat, cum quo vincatur. Quando enim libido vincit, vincit et diabolus: quando libido vincitur, et diabolus vincitur. Quem ergo vincit libido, et a quo vincitur, hostis est eius: cum quo autem vincit et vincitur, auctor est eius. Rogo te, oculos aperi, et cerne quae aperta sunt. Nulla pugna est sine malo. Quando enim pugnatur, aut bonum pugnat et malum, aut malum et malum, aut si duo bona inter se pugnant, ipsa pugna est magnum malum. Quod in corpore quando contingit, ut ea quibus constat, id est humidum et siccum, calidum et frigidum, quamvis sint inter se contraria, pacem secum concordiamque non teneant, morbi aegrotationesque nascuntur. Et quis audeat dicere, aliquid eorum non esse bonum; cum omnis creatura Dei bona sit, et benedicant in hymno trium puerorum frigus et aestus Dominum (cf. Dan 3,67)? Quae inter se contraria, servant tamen pro rerum incolumitate concordiam: **[802]** cum

nuestros cuerpos discrepan y guerrean entre sí, la salud se resiente. Y todo esto, como la misma muerte, viene de la propagación del primer pecado. ¿Quién va a decir que, si no hubiese existido el pecado, estaríamos expuestos a tantas miserias en el jardín del Edén?

Una cosa son las cualidades del cuerpo, que, aunque entre sí contrarias, conviven en paz y armonía para la conservación de la salud, y, aunque buenas en sí, cada una en su género, cuando no van de acuerdo, sufre la salud; y otra cosa son las pasiones del alma, llamadas carnales porque el alma codicia conforme a las apetencias de la carne, cuando el espíritu, la parte más noble, debiera resistir. Estos males no necesitan de los médicos del cuerpo, sí de la gracia de Cristo; primero, para que la culpa no nos ate; luego, para que en la lucha no nos venzan; finalmente, para que, restablecidos por completo, no queden vestigios de su presencia. Por consiguiente, desear los males es un mal, codiciar los bienes es un bien; pero la lucha no da en esta vida respiro, pues *la carne pelea contra el espíritu, y el espíritu contra la carne. ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor.* ¡Me causa horror vuestro dogma, enemigos de esta gracia!

29. Mas como eres varón muy robusto, y, si no eres campeón en guerras nocturnas, sí su predicador y consejero, dices que «es enervante y muelle la opinión de los que afirman que en el paraíso las partes viriles obedecían al imperio de la vo-

vero in nostro corpore discrepant, seseque invicem oppugnant, valetudo turbatur. Et hoc totum, sicut ipsa mors, de peccati illius propagatione descendit. Neque enim et haec quisquam dixerit, si nemo peccasset, nos in illa beatitudine paradisi fuisse passuros. Sed aliae sunt rerum corporalium qualitates, quae secum a contrariis temperantur ut bene valeamus; et cum sint in diverso genere bonae, tamen cum discordant, malam valetudinem faciunt; et aliae sunt animae cupiditates, quae propterea carnis dicuntur, quia secundum carnem anima concupiscit, cum sic concupiscit, ut ei spiritus, id est pars eius melior et superior, debeat repugnare. Denique ista vitia non medicos ullos corporum quaerunt, sed gratia Christi medicante curantur: prius, ut reatu non teneant; deinde, ut conflictu non vincant; postremo, ut omni ex parte sanata nulla omnino remaneant. Proinde cum mala concupiscere malum sit, et bona concupiscere bonum sit, atque hoc bellum quamdiu hic vivitur non quiescat, cum caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem; quis me liberabit de corpore mortis huius, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum? Cui gratiae nimis inimicum dogma horrescimus vestrum.

29. Sed vir fortissimus, nocturnorum et si non administrator, certe exhortator praedicatorque bellorum, «enervem et mollem esse» dicis «opinionem, qua creditur in paradiso ad nutum voluntatis genitalia potuisse servire». Tanto enim tibi, tanquam viro casto, effeminatior videtur

luntad»; porque, para un hombre tan casto como tú, el espíritu tanto más se afemina cuanto mayor dominio tiene sobre su cuerpo. Pero no quiero discutir contigo sobre si la concupiscencia hizo o no acto de presencia en el paraíso, ni nos ofende la predilección que parece sientes por ella. Pero, si la admites en el Edén, lugar de plena felicidad, sométela, al menos, al imperio de la voluntad. Suprime en esta mansión de paz los combates manifiestos que ha de sostener el espíritu contra las apetencias de su carne. Suprime en esa morada la torpeza de una paz que esclaviza el alma a la pasión. Y pues, con toda certeza, hoy no es como era en el paraíso, y esto lo ves claro, si no te mueve la razón, te obligue, al menos, el pudor a confesar que, tal como es hoy, no puede ser sino efecto del pecado original; y, si en sus apetencias consentimos, perecemos; y de ahí nuestra lucha en la resistencia.

Mira lo que alabas, ¿y no temes se te pueda reprochar el incitar a los hombres al crimen cuando les aconsejas no opongan resistencia a la pasión de la carne, que encomias como un bien natural? ¿De qué te sirve condenar sus excesos, si alabas sus movimientos? Se rebasa la raya cuando se cede a sus deseos; pero es mala incluso cuando no consentimos; luchamos contra un mal, para que no perezca el bien de la castidad si no se reprime el mal. Cuando dices que la concupiscencia es un bien natural, es una manera solapada de aconsejar se le preste asentimiento para no oponer resistencia viciada a un bien natural. Y así es fácil hacer verdadera tu doctrina cuando dices que el hombre, si quiere, puede vivir sin pecado. No hay forma de hacer nada ilícito cuando es lícito hacer cuanto nos agrada;

esse animus, quanto plus habet potestatis in corpus. Sed ecce non vobiscum de libidinis absentia praesentiave contendimus, nec dilectionem quam debere vos ei videmus, offendimus; saltem ipsam subdite voluntatis imperio in illo felicitatis loco. Auferte inde evidentissimam pugnam, quae fit eius motioni mente renitente: auferte inde turpissimam pacem, quae fit eius dominationi mente serviente. Et certe, quia non eam talem videtis, qualem ibi constituere, si ratione non revocamini, pudore cogimini, in ea qualis nunc est vitium originale fatemini; cui si servimus perimus, cui repugnamus ne serviamus. Ecce quod laudas, nec times ne tibi potius admoneas esse dicendum, quod ad flagitia concites homines, ne resistant concupiscentiae, quam sicut bonum naturale commendas. Quid enim te adiuvat, quod reprehendere videris eius excessum, cuius approbas motum? Tunc enim excedit licitum limitem, quando eius motibus ceditur. Mala est tamen et quando non ceditur; quia malo resistitur, ne bonum castitatis intereat, si huic malo non resistatur. Quam tu cum bonam naturaliter dicis, astute illi semper consentiendum esse decernis; ne renisu improbo repugnetur naturali bono. Ita quippe potest facillime vera esse etiam illa vestra sententia, qua dicitis hominem sine peccato esse si velit. Non est enim quomodo faciat quod non licet, quando licet

porque, según tú, todo lo que adelicia es naturalmente bueno. En consecuencia, si el placer te brinda sus encantos, ¡goza de ellos! ¡Si no están a tu alcance, adelíciate en sus pensamientos, como te aconseja Epicuro! No hay pecado en no privarte de ningún bien. Olvida toda enseñanza que te aconseje resistir estos movimientos naturales, pues, como se lee en el *Hortensio,* «se obedece a la naturaleza cuando sin maestro se conoce lo que la naturaleza desea». Y como la naturaleza es buena, nada malo puede codiciar o negar la bondad de lo bueno. Ríndete, pues, a los deseos de la libido, que es buena, no caigas en el mal de resistir a un bien.

30. Nada de esto digo, me respondes; no es justo sospechar que pienso de una manera y hablo de otra. No hagas a otro lo que no quieres te hagan a ti y no digas: «Invitamos a disfrutar de la dulzura de sus frutos», cuando citamos estas palabras del Apóstol: *Sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, el bien,* porque, aunque no hagan el bien que quieren, y que consiste en no sentir apetencias, no dejan de hacer el bien al no ir detrás de sus malos deseos. Si crees dar lecciones de castidad cuando dices: «No quieras ser vencido por el bien; vence el bien con el bien», ¡con cuánta más razón no la enseñaremos nosotros cuando decimos: *No te dejes vencer por el mal, antes vence el mal con el bien!*

Mira lo injusto que es no creer que combatimos lo que censuramos cuando tú no quieres demos fe a tu deseo de gozar de lo que alabas. ¿Es que no pueden ser castos los enemigos de

quidquid libet, quia bonum est quod naturaliter libet. Si ergo adsunt, voluptatibus perfruatur: si autem non adsunt, ipsis earum cogitationibus, sicut Epicuro visum est, oblectetur, et **[803]** erit sine peccato, nec se ullo fraudabit bono: nec cuiuscumque doctrinae opinionibus resistat naturalibus motibus, sed, sicut ait Hortensius, «tunc obsequatur naturae, cum sine magistro senserit quid natura desideret». Non enim potest quae bona est desiderare quod malum est, aut negandum est bonae aliquod bonum. Fiat itaque totum quod desiderat libido bona, ne ipse sit malus qui resistit bono.

30. Non hoc dico, inquies, et iniustum est ut aliud me suspiceris sentire quam loquor. Noli ergo facere quod pati non vis, et dicere «quod invitemus ad dulcia furta, quibus Apostolum recitamus dicentem: *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum*» (Rom 7,18). Etsi enim non hic perficiunt bonum quod volunt, ut non concupiscant; faciunt tamen bonum, ut post concupiscentias suas non eant (cf. Eccli 18,30). Si enim vos castitatem vobis videmini docere, cum dicitis: Noli vinci a bono, sed vince in bono bonum; quanto magis eam nos docemus, cum dicimus: *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum* (Rom 12,21)? Vide quam sit iniustum, ut nos quod vituperamus expugnare non credas, qui te credi non vis eo frui velle quod laudas. Quomodo casti esse non

la concupiscencia y lo pueden ser sus amigos? Al negar la existencia del pecado original y rehusar creer en Jesús, salvador de los niños, quieres introducir en el paraíso, antes del pecado, la ley del pecado que lucha contra la ley del espíritu. Y es lo que en esta obra refutamos. No queremos ser jueces en lo que en vosotros no vemos, ni tampoco en lo que oímos decir de vosotros. No nos interesa saber lo que hacen en secreto los panegiristas públicos de la concupiscencia.

CAPITULO VIII

UN EJEMPLO DA LUZ

31. Mencionas unas palabras mías en las que, al hablar del matrimonio y de la concupiscencia en los primeros padres, hice una distinción y dije: «Lo que después hicieron para tener hijos constituye el bien del matrimonio; lo que por sonrojo cubrieron es el mal de la concupiscencia» [14]. Crees refutar mi sentencia diciendo: «Imposible que un buen efecto no merezca el mismo elogio que su causa, sin la cual no puede existir». Y así quieres aunar en el elogio matrimonio y concupiscencia. Pon un poco de atención, y verás cómo se derrumba tu doctrina. En primer lugar, el universo, obra de Dios, no puede existir sin males. Sin embargo, el mal no puede compartir con el bien la alabanza. Segundo, «si es imposible que un buen efecto no merezca el mismo elogio que su causa, sin la cual no puede exis-

possunt inimici libidinis, si casti esse possunt et eius amici? Quod ergo negantes originale peccatum, et invidentes parvulis salvatorem Iesum, legem peccati repugnantem legi mentis introducere vultis et in paradisum ante peccatum, hoc in vobis isto opere confutamus. Eorum quae non videmus in vobis nec audimus ex vobis, nolumus esse iudices: nihil nostra interest, quid in occulto agant aperti libidinis laudatores.

CAPUT VIII.—31. Cum vero aliis verbis meis propositis, illam distinctionem meam, quam de nuptiis et concupiscentia priorum hominum posui, dicens: «Quod enim illi postea propagatione fecerunt, hoc est connubii bonum; quod vero prius confusione texerunt, hoc est concupiscentiae malum»: sic refellendam putasti, ut diceres, «fieri non posse ut quod bonum est non habeat communem cum eo laudem, sine quo esse non potest»; ita volens unam eamdemque laudem nuptiis et libidini esse communem: quomodo corruat ista tua velut definitiva sententia, paulisper attende. Primum, quod universitas rerum quam condidit Deus, non potest esse sine malis, nec ideo tamen mala communem laudem possunt habere cum bonis. Deinde, si «fieri non potest ut quod bonum est non habeat communem cum eo laudem, sine quo esse non potest»; profecto et quod

[14] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,7,8: CSEL 42,219; PL 44,418.

tir»; será consecuente decir que, cuando se condena un mal, es necesario censurar las obras de Dios, sin las cuales no pueden existir los males. Y entonces censuramos las obras de Dios, pues condenamos los males, que sin las obras buenas no pueden existir. Todo mal existe en alguna obra buena de Dios, pues sin ella es imposible su existencia.

En una palabra, sin ir más lejos, censuras los miembros humanos cuando condenas el adulterio, pues sin dichos miembros no hay adulterio. Y, si no lo haces, para no dar la sensación de estar loco, confiesa que no puedes aunar en el mismo elogio matrimonio y concupiscencia, sin la cual hoy no puede existir. Un mal cualquiera no puede tener común la censura con la obra de Dios, sin la cual nunca puede existir. Y como tu definición es vana y falsa, lo son también las consecuencias que has deducido.

32. Nunca he dicho, como, siguiendo tu costumbre, me calumnias, que fuera invencible el placer de la carne. Los dos estamos de acuerdo en que puede y debe ser vencido; pero tú lo rechazas como un bien opuesto a otro bien mayor; yo como un mal opuesto a un bien; tú, confiado en tus propias fuerzas; yo, en la gracia del Salvador, para que sea vencida la concupiscencia no por un torpe apetito, sino por la caridad de Dios, que se ha derramado en nuestros corazones no por nuestro esfuerzo, sino *por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.*

33. Por lo que se refiere a «la confusión de nuestros primeros padres, que les hizo tapar ciertas partes de su cuerpo», en vano pretendes haber probado tu aserto con un texto del Apóstol. De hecho, las partes del cuerpo que él llama *deshonestas,* tú las llamas *pudibundas.* Sobre esto hemos ya discutido bastante [15]. Pero de nuevo te refugias en Balbo y en la literatura de los filósofos, como si Balbo pudiera prestarte su palabra sobre la confusión de nuestros primeros padres cuando no tienes nada que decir. Y si, al menos, cedieses a ciertas verdades que los filósofos han dejado caer en sus escritos, tendrías los ojos del corazón abiertos, y así oirías llamar al placer de la carne cebo e incentivo del mal y ver cómo lo declaran pasión viciosa del alma [16]. Así, cuando Balbo afirma que las partes de nuestro cuerpo donde se realiza la digestión están alejadas del sentido, dice verdad, porque los alimentos, en el momento de la digestión, lejos de agradar al sentido, les causan repugnancia. Por eso, la parte del cuerpo por la que se expelen los restos de los alimentos ya digeridos está naturalmente oculta por las partes prominentes que la rodean. Y así estaban dispuestas en el cuerpo de nuestros primeros padres cuando estaban desnudos y no sentían sonrojo. Mas después del pecado se cubrieron no las partes ocultas, sino las que estaban patentes, y no por el horror que les causaba su vista, sino por el placer que les causaba tu favorita, y que excitaba en ellos un movimiento codicioso; por eso, oficio del pudor es ocultarlas.

34. Si obras de buena fe, no has entendido lo que dije

malum est, fieri non potest ut non habeat communem cum eo vituperationem, *sine quo esse non potest. Vituperemus igitur opera* Dei, sicut vituperamus mala quae sine illis esse non possunt. Nullum enim malum est nisi in aliquo opere Dei, nec sine illo esse omnino alicubi potest. Vitupera ergo, ut te **[804]** *non longius mittam, membra humana,* sicut vituperas adulteria, quae sine illis membris esse non possunt. Quod si non facis, ne tibi quoque ipsi manifestus insanus appareas: potest igitur *nuptiarum bonum non habere laudem communem cum libidine,* sine qua esse nunc non potest; sicut quodlibet malum potest non habere communem vituperationem cum opere Dei, sine quo esse nunquam potest. *Sicut autem ista definitio tua falsa et inanis* est, *ita omnia quae* ex illa tanquam consequentia nexuisti.

32. «Invictam» sane nunquam ego «voluptatem carnis», sicut «solere me» insimulas, dixi. Ambo eam et debere et posse dicimus vinci; sed tu tanquam bonum repugnante alio bono, ego tanquam malum repugnante bono; et tu viribus propriis, ego gratia Salvatoris, ut non alia reproba cupiditate, sed Dei caritate vincatur, quae non viribus nostris diffunditur in cordibus nostris, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis (cf. Rom 5,5).

33. «De confusione» autem «illorum hominum pudendisque coopertis frustra te» commemoras «aliquid Apostolo attestante monstrasse». Tu enim «verecundiora» *dicis, quae ille dicit inhonesta:* unde iam quantum satis visum est, disputavimus. Tu itaque frustra refugis rursus ad Balbum, atque philosophorum litteras: quasi Balbus te faciat loquentem, quando *de illa confusione primorum hominum non potes invenire* quid dicas. Si autem in quibusdam veris sententiis saltem philosophorum litteris cederes, non surdo corde illud audires, quod voluptates illecebras atque *escas malorum, et vitiosam partem animi dixerunt esse libidinem.* Nam quod in nostro corpore loca digestionis Balbus remota dixit a sensibus, ideo verum est, quoniam sensus nostros ea quae digerimus non alliciunt, sed offendunt: propterea pars qua egeruntur, *naturaliter aliis* partibus altrinsecus prominentibus occultatur, sicut etiam tunc erant quando nudi non confundebantur, qui post peccatum continuo non occulta, sed plane in promptu posita membra texerunt. Quibus quanto magis non horrore offendebatur, sed delectatione alliciebatur aspectus, et movebat susceptam tuam; tanto magis ea tegere ad pudoris officium pertinebat.

34. Quod autem «de claudicatione et perventione» dixi, si fraude

[15] Cf. 4,16,80-82: col.779-781.
[16] Cf. 4,12,58: col.766.

sobre el mal «que hace al hombre cojear y el bien que se alcanza cojeando» [17]. Por este bien al que se llega con ritmo desigual, no he querido designar al hombre que nace de la unión de los esposos, como crees o finges creer, sino que con este vocablo designo el fin bueno que tiene el matrimonio, aunque no se tengan hijos. La siembra pertenece al varón; el recibir la semilla, a la mujer. Hasta esta frontera pueden llegar los cónyuges en el acto marital. Por eso dije que no pueden llegar a esta meta sin el mal de la cojera, es decir, de la concupiscencia. La concepción y el nacimiento son ya obra de Dios, no del hombre; sin embargo, con esta intención y voluntad realiza el matrimonio el bien que pertenece a su obra. Mas como el feto nace expuesto a condenación si no renace, los matrimonios cristianos no deben limitar su obra a una acción pasajera, sino que han de prolongarla, y su querer ha de proponerse el engendrar hijos que puedan ser regenerados. Y así, en estos matrimonios se encuentra una castidad verdadera, que los hace agradables a Dios, pues *sin fe es imposible agradar a Dios.*

CAPITULO IX

Precisiones. Pecado y pena del pecado

35. Llegas luego al pasaje del Apóstol en el que dice: *Sepa cada uno poseer su vaso* —es decir, su esposa— *no dominado por una pasión malsana, como hacen los gentiles, que no conocen a Dios.* Al comentar esta perícopa dije: «No se prohíbe

non agis, non intellexisti. Non enim «perventionem accipi volui hominem qui nascitur de concubitu coniugali», quod me sensisse arbitraris aut fingis: sed perventionem dixi quod bonum habent in fine officii sui nuptiae, etiamsi nullus inde nascatur. Seminare quippe ad virum pertinet, excipere ad feminam. Huc usque coniuges opere suo possunt. Ad hoc dixi sane sine claudicatione non posse, hoc est, sine libidine, perveniri. Ut autem concipiatur fetus atque nascatur, divini est operis, non humani: qua tamen intentione ac voluntate, etiam illud bonum **[805]** quod ad earum opus pertinet, peragunt nuptiae. Sed quia ipse fetus damnationi nascitur, si non renascatur; eo usque pertendunt, non operis sui velut ambulationis, sed voluntatis fine christiana coniugia, ut regenerandos generent: propter quod in eis vera, hoc est, Deo placens est pudicitia. Sine fide enim impossibile est Deo placere (cf. Hebr 11,6).

Caput IX.—35. Venis deinde ad illud, ubi egimus ex Apostoli testimonio: *ut sciat unusquisque suum vas,* id est suam coniugem, *possidere, non in morbo desiderii, sicut Gentes quae ignorant Deum* (1 Thess 4,4.5); quod exponens dixi: «Non coniugalem, hoc est licitum

[17] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,7,8: CSEL 42,220; PL 44,418.

el acto conyugal lícito y honesto; mas el fin del ayuntamiento ha de ser la voluntad de tener hijos, no el placer de la concupiscencia; y lo que sin pasión no puede realizarse, si se realiza, no ha de tener por fin la libido en sí misma» [18].

Al llegar aquí exclamas: «*¡Oh abismo de las riquezas de sabiduría y ciencia de Dios!,* porque quiso, al margen de toda recompensa por obras futuras, que el libre albedrío ejerza una especie de juicio sobre la mayor parte de nuestras obras; pues es —dices— de toda justicia que, si el hombre es bueno, lo sea para sí, y, si es malo, lo sea para sí; y de esta manera el bueno disfruta de su bondad y el malo sufre la pena de su maldad». Tu exclamación no viene a cuento, pero prueba tu embarazo; tu grito no puede aliviar el peso que te oprime si con tenacidad defiendes tu dogma impío, pues te empeñas en someter el hombre de bien a su propio juicio, de suerte que la gracia de Dios no le sea ya necesaria, como si pudiera obrar el bien por su propio esfuerzo. ¡Felizmente, no es así! Los que confían en sí mismos y por sí mismos actúan no son buenos, pues no son «hijos de Dios». Pienso que en estas palabras reconocerás el dogma católico que destruye el vuestro.

36. Algo dices también contra ti mismo, que no puedo pasar en silencio. ¿Recuerdas que, al disputar contra la verdad luminosa del Apóstol, dijiste: «Es imposible que una cosa sea, al mismo tiempo, pecado y pena de pecado»? ¿Por qué ahora

honestumque concubitum, fuisse prohibitum, sed ut operis huius causa sit voluntas propaginis, non carnis voluptas; et quod sine libidine fieri non potest, sic tamen fiat, ut non propter libidinem fiat». Ibi tu exclamas: «*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!* (Rom 11,13) qui extra futuram operum retributionem ex multa parte liberum arbitrium formam voluit implere iudicii. Iustissime enim sibi bonus homo», inquis, «malusque committitur, ut et bonus se fruatur, et malus se ipse patiatur». Quae prorsus exclamatio tua ad rem non pertinet, qua te sentis urgeri: nec tuo clamore pondus quo premeris sublevas, impium dogma vestrum mordicus tenens, quo vobis placet etiam bonum hominem divino iudicio sibi quemque committi, ne scilicet ei sit necessaria Dei gratia, velut idoneo qui semetipsum agat. Sed absit ut ita sit. Prorsus qui sibi committuntur, et a semetipsis aguntur, non sunt boni, quia non sunt filii Dei. *Quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei* (Rom 8,14). Puto quod agnoscas in hac sententia dogma apostolicum, quo illud subvertitur vestrum.

36. Verumtamen dicis aliquid contra te, quod tacitus praeterire non debeo. Meministine quamdiu disputaveris contra lucidissimam quae per Apostolum deprompta est veritatem, affirmans: «Nullo modo esse posse aliquid quod et peccatum sit et poena peccati?» Quid est ergo

[18] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,14,16: CSEL 42,229; PL 44,423.

olvidas tu vana charlatanería y alabas los tesoros de la sabiduría y ciencia de Dios porque ha querido, en espera del día en que recompense a cada uno según sus obras, que el libre albedrío ejerza una especie de juicio sobre una gran parte de sus obras, pues es de *toda justicia,* según tú, que buenos y malos sean confiados a sí mismos, para que los buenos disfruten de sus buenas obras y los malos sufran por sus malas acciones? En efecto, las obras de los malos son pecado, pues hacen el mal; y son pena de pecado, pues se ven obligados a sufrirlo en sí mismos; de suerte que el libre albedrío ejerce ya una especie de juicio, en virtud del cual el bien es recompensa para los buenos, y el mal, castigo para los malos; los buenos gozan de sí mismos y los malos sufren en sí mismos.

Ves ahora cómo las armas que con jactancia esgrimes contra nosotros están embotadas y son completamente ineficaces, te dejan al descubierto y se clavan en ti mismo. Te ufanas también de hallar contradicción en mis palabras porque sostengo, no como con falsedad me acusas, que «el matrimonio es un invento del diablo»; sino que, aunque nadie hubiera pecado, los hijos no podían nacer sin el acoplamiento de los sexos. Y dije también que «la rebelión de la carne, con apetencias contrarias a las del espíritu, viene de la herida que causó el diablo al género humano»; y añado: «Esta ley del pecado que lucha contra la ley del espíritu fue introducida en el mundo por Dios en castigo del pecado; y, en consecuencia, es una pena del pecado» [19].

nunc, quod oblitus tantae loquacitatis tuae ideo laudas altitudinem divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quia «extra futuram operum retributionem ex multa parte liberum arbitrium formam voluit implere iudicii? Iustissime enim sibi», sicut definis, «bonus homo malusque committitur, ut et bonus se fruatur», utique in opere bono; «et malus se ipse patiatur», utique in opere malo. Quod profecto illi et peccatum est, quia malum facit; et poena peccati, quia malum se patitur: ut ex multa parte formam iudicii, quo bona bonis et mala malis retribuuntur, iam impleat liberum arbitrium, quo recte agendo se fruitur bonus, et peccando se patitur malus. Cernis nempe, cum arma tua vana quidem et obtusa iactanter ventilas, quomodo qua ferireris, nudaveris; immo te ipse percusseris. Et insuper iactas **[806]** mea inter se dicta esse contraria; quia dixi, non quidem ut tu calumniaris, «concubitum corporum a diabolo fuisse repertum»; cum etiamsi nemo peccasset, nonnisi concumbente utroque sexu filii nascerentur: sed dixi, «inoboedientiam carnis quae in carne concupiscente adversus spiritum apparet, diabolico vulnere contigisse». Et rursus, quia dixi: «hanc legem peccati repugnantem legi mentis a Deo illatam propter ultionem, et ideo poenam esse peccati». Haec inter se

[19] Dios castiga el pecado con el pecado. Pensamiento frecuente en las obras del Obispo de Hipona. Evidente que no quiere Dios el mal del pecado. *Malae autem*

Te parecen entre sí contrarias estas dos afirmaciones; como si no fuera posible que un mismo mal fuera obra de la injusticia del diablo y de la justicia de Dios, pues el diablo, por propia maldad, es enemigo del hombre, y, por justo juicio Dios, le permite perjudicar a los pecadores. Como no hay tampoco contradicción en la Sagrada Escritura porque en un lugar diga: *Dios no es autor de la muerte;* y en otro: *Vida y muerte vienen de Dios.* El diablo, cizañero del hombre, es causa de muerte; y Dios la introdujo no como primer autor, sino como vengador del pecado. Verdad que tú mismo has resuelto con bastante claridad cuando dices que el hombre malvado es abandonado a sí mismo para que sea su propio tormento, siendo jueces Dios y el propio albedrío. No hay, pues, contradicción en que el hombre sea causa de su tormento y Dios el vengador del crimen.

37. Abusas de la inteligencia de los tarados. No quiero decir que no entiendas o no sepas distinguir cosas tan opuestas como son «voluntad» y «voluptuosidad» y que por ceguera o cálculo tortuoso las confundas; y así como a los duros de oído los dos vocablos suenan lo mismo [20], confíes en convencer a los duros de corazón que significan lo mismo. He aquí por qué crees o quieres hacer creer a otros que mis sentencias se

asseveras esse contraria: quasi fieri non possit ut unum atque idem malum et diaboli iniquitate et Dei aequitate peccantibus ingeratur; cum etiam ipse diabolus et propria malignitate sit infestus hominibus, et Dei iudicio sinatur nocere peccantibus. Neque hinc sibi ipsa divina adversantur eloquia, quia scriptum est: *Deus mortem non fecit* (Sap 1,13); itemque scriptum est: *Vita et mors a Domino Deo* (Eccli 11,14). Quia deceptor hominis causa mortis est diabolus, quam non ut primus auctor eius, sed ut peccati ultor intulit Deus. Verum istam quaestionem satis dilucide ipse solvisti, qui hominem malum dixisti sibi esse commissum, *ut quod sibi est ipse supplicium, et divinum sit iudicium,* et ipsum liberum arbitrium; nec sint inter se duo ista contraria, quod in poena sua et ipse auctor est, et ultor Deus.

37. Abuteris autem ingeniis tardioribus. Nolo enim dicere quia et tu non intellegis, ut non discernas haec duo, et maligna calliditate aut tenebrosa caecitate confundas voluntatem et voluptatem: et sicut ipsa nomina surdastris auribus unum atque idem sonant, ita res ipsas surdastris cordibus unum idemque esse persuadere te posse confidas. Hinc est quod sententias meas inter se contrarias putas vel putari cupis,

voluntatis suae unusquisque opus est (Op. imp. c. Iul. 5,42: PL 45,1479). Un ejemplo lo aclara. Habla del endurecimiento del corazón del Faraón bíblico y escribe: *Obdurat non impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam (Ep.* 194,3,14: PL 33,879). O con otras palabras: *Obdurans deserendo ut male operetur (Exposit. quarumdam propositionum en ep. ad Rom:* PL 35,2080). Cf. *De grat. et lib. arb.* 20,41: PL 44,906. Es una voluntad permisiva, de abandono negativo al no otorgar su gracia, don éste gratuito siempre.

[20] En latín, la diferencia entre estos dos vocablos es de una letra: *voluntas* y *voluptas.*

contradicen, como si reprobara lo que antes aprobé o abrazara ahora lo que antes rechacé. Escucha. Esta es mi sentencia clara y definitiva: entiende o deja entender a otros, sin correr las espesas cortinas de tus nebulosos discursos sobre la transparencia auténtica de la verdad. Es bueno usar bien de los males, y honesto usar bien de lo deshonesto. Por esta razón, si el Apóstol llama a ciertos miembros deshonestos, no es porque a esta obra de Dios le falte belleza, sino por la fealdad de la concupiscencia. Y los hombres castos no tienen necesidad de cometer estupros cuando resisten a la torpe concupiscencia, que les empuja a deshonestas acciones, sin la cual los esposos no pueden honestamente engendrar hijos. En los cónyuges existe, pues, voluntad, al querer tener descendencia, y necesidad, al tener que usar de la concupiscencia. Y así, una cosa deshonesta es causa de una honesta; es decir, de la generación de los hijos, y con esta intención la castidad conyugal tolera la concupiscencia que no ama.

38. Citas con agrado textos de autores profanos que te parecen favorables a tu causa. Medita, pues, con sincero corazón lo que de Catón canta un poeta:

«Padre y marido para la ciudad,

rinde culto a la justicia, rígido guardián de la honestidad. Bueno con todos, en ninguna acción de Catón se deslizó la voluptuosidad» [21].

tanquam improbem quod ante approbaverim, aut amplectar quod ante respuerim. Audi ergo apertam sententiam meam, et intellege vel sine intellegere alios, non offundendo caligines nebulosae disputationis serenitati sincerissimae veritatis. Sicut bonum est bene uti malis, ita honestum est bene uti inhonestis. Unde et ipsa membra non propter divini operis pulchritudinem, sed propter libidinis foeditatem *inhonesta* dixit Apostolus (cf. 1 Cor 12,23). Nec ad stupra coguntur necessitate qui casti sunt: quia resistunt inhonestae libidini, ne compellat eos inhonesta committere, sine qua tamen non possunt honeste filios procreare. Ita fit ut coniugibus castis et voluntas sit in sobolis procreatione, et necessitas in libidine. De inhonesto quippe honestas agitur procreandi, quando libidinem non amat, sed tolerat castitas concumbendi.

38. Soles libenter commemorare, quibus te adiuvari putas, auctorum sententias saecularium. Intuere honesto corde, si potes, quid de Catone poeta cecinerit:

«Urbi (inquit) pater est, urbique maritus;
Iustitiae cultor, rigidi servator honesti,
[807] In commune bonus; nullosque Catonis in actus
Subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas».

21 LUCANO, *Pharsalia* 1.2 v.388-391.

Qué clase de hombre fuera Catón y si existía en él virtud y honestidad verdaderas, es otra cuestión. Con todo, cualquier fin que se haya propuesto en el cumplimiento de su deber, una cosa es cierta, y es que no engendró hijos sin placer de la carne. Sin embargo, la voluptuosidad jamás tomó parte en los actos de Catón, porque nunca hizo por placer lo que no podía hacerse sin agrado, y, aunque no conoció a Dios, sabía poseer su vaso sin el virus de esta pasión. Y tú no quieres comprender lo que dice el Apóstol: *Que cada uno de vosotros sepa poseer su vaso no dominado por el mal de la concupiscencia, como hacen los gentiles, que no conocen a Dios.*

39. Muy en su punto la distinción que haces entre el bien menor del matrimonio y la continencia, que es un bien más noble; pero no abandonas tu dogma, enemigo en grado sumo de la gracia. Afirmas que «el Señor honra la belleza de la continencia, fruto de libre elección, cuando dijo: *El que pueda entender, que entienda.* Como si esto se entendiese no por el don de Dios, sino por la libre elección. Y te callas lo que ha dicho antes: *No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes es concedido.* Piensa lo que callas y lo que dices. Pero lo que impide en ti un temor saludable es el pudor de no saber cómo defender una opinión que has precipitadamente abrazado. Condenas los excesos de la concupiscencia, pero no dejas de alabarla. Ni atiendes, ni sientes, ni comprendes que es un mal que es necesario combatir con la continencia para que no rebase los límites de la necesidad.

Qualis enim vir Cato fuerit, et utrum in eo vera virtus honestasque laudata sit, alia quaestio est: ad quemlibet tamen finem sua referret officia, non utique sine voluptate filios procreavit; et tamen nullos Catonis in actus subrepsit partemque tulit sibi nata voluptas: quoniam et quod non faciebat sine voluptate, non faciebat propter voluptatem; nec in morbo huius desiderii suum vas possidebat, quamvis ignoraret Deum, si talis fuit qualis praedicatur. Et non vis intellegere quod ait Apostolus: *Ut sciat unusquisque vestrum suum vas possidere, non in morbo desiderii, sicut Gentes, quae ignorant Deum.*

39. Bene discernis inter bonum minus coniugale, et bonum amplius continentiae: sed tuum dogma non deseris inimicissimum gratiae. Dicis enim, «quod Dominus continentiae gloriam libertate electionis honoraverit, dicens: *Qui potest capere, capiat*»; tanquam hoc capiatur non Dei munere, sed arbitrii libertate: et taces quod supra dixerat: *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est* (Mt 19,12.11). Vide quae taceas, quae dicas. Puto quod te pungat conscientia: sed vincit rectum timorem, cum ingerit perversum pudorem, quoquo modo iam defendenda praecipitata sententia. Tantummodo excessum libidinis identidem culpas, ipsam laudare non cessas. Nec attendis, sentis, intellegis malum esse, cui ne limitem necessitatis excedat, cogitur temperantia repugnare.

40. Nos amonesta el Apóstol, y dice: *Cada uno posea su vaso no dominado por el mal de la concupiscencia,* y tú no quieres se entienda del matrimonio, sino de la fornicación; y suprimes así, en la unión marital, la honestidad de la templanza, de suerte que nadie se crea obligado a «poseer su vaso sin obedecer al mal de la concupiscencia», cualquiera que sea la brutalidad lujuriosa en el acto sexual con su propia mujer. Porque, si juzgas que no es necesario observar cierta moderación en el trato conyugal, pudieras, al menos, reprender el exceso que el Apóstol designa con el nombre de enfermedad de la concupiscencia, y no obstinarte en negar que el Apóstol haya querido hablar de la mujer cuando recomienda a cada uno *poseer su vaso, no dominado por la pasión.* Del mismo vocablo se sirve Pedro, el apóstol, cuando, al hablar de la mujer, dice: *Maridos, dad honor a la mujer, como a vaso más frágil, como a coherederos de la gracia.* Y añade: *Mirad no encuentren obstáculo vuestras oraciones.* Y en este sentido, su colega en el apostolado prescribe tiempos de moderación conyugal para vacar a la oración. Y les permite, pura condescendencia, volver a yacer juntos para alivio de la concupiscencia, aunque no sea para tener hijos.

Estas son las palabras que deben escuchar los matrimonios cristianos y no las tuyas, pues defiendes que nunca deben reprimir la concupiscencia que tú alabas y la dejan reinar tranquila cuando, hambrienta de placer, se entregan a sus apetencias. Escuchen todos los fieles de Cristo unidos en matrimonio al Apóstol, para que de mutuo acuerdo templen el ardor de la

40. Quamvis tu, quod monuit Apostolus, ne in morbo desiderii suum vas quisque possideat, non de coniugio, sed de fornicatione accipiendum putaveris; atque ita temperantiae totam honestatem de concubitu coniugum abstuleris, ut nemo sibi videatur in morbo desiderii suum vas possidere, quantacumque libidine in uxoris genitalibus potuerit insanire. Si enim ullum ibi tenendum existimares modum, potuisti et illic concupiscentiae reprehendere excessum, eumque dicere ab Apostolo significatum morbum desiderii, et non improbe negare, suum vas dictum fuisse cuique coniugem suam. Quo verbo in eadem re etiam Petrus apostolus utitur, ubi monet ut viri uxoribus suis tanquam infirmiori vasi tribuant honorem, velut coheredibus gratiae; adiungens et dicens: *Et videte ne impediantur orationes vestrae* (1 Petr 3,7). Sicut et coapostolus eius tempora praescribit orandi temperantiae coniugali: et secundum veniam concedit, quamvis cum coniuge, non utique illum prolis, sed qui fit voluptatis intentione concubitum (cf. 1 Cor 7,5-6). Hunc audiant christiana coniugia, non te, qui vis in eis quam defendis nunquam frenari concupiscentiam, sed quotiescumque se commoverit, satiari avidam, regnare securam. Hunc audiant, inquam, fideles Christi qui sunt connubio colligati, ut ex consensu tem**[808]**perent, quo vacent orationi: et cum ad idipsum re-

carne y puedan dedicarse a la oración; y, cuando vuelvan a yacer juntos a causa de su intemperancia, aprendan a orar al Señor: *Perdónanos nuestras deudas.* Lo que en el pensamiento del Apóstol es condescendencia, no mandato; se perdona, no se impera.

CAPITULO X

Jamás se puede hacer un mal para cosechar un bien

41. Citas otras palabras mías en las que recomiendo a los esposos piadosos, pues son cristianos, engendrar hijos en este siglo para que renazcan en Cristo en el otro; crees haber destruido en tu segundo libro todo cuanto dije a este respecto. A mis lectores dejo el cuidado de leer mi respuesta [22]. No se han de cometer adulterios, es claro, con la sana intención de engendrar hijos que puedan ser regenerados; ni se pueden cometer rapiñas para socorrer a los santos pobres, aunque sea necesario alimentarlos, pero sin cometer robos; sí haciendo buen uso de las riquezas injustas para que nos reciban en las eternas moradas; como no se han de cometer adulterios, sino que, haciendo buen uso del mal de la concupiscencia, los fieles casados puedan engendrar hijos para reinar eternamente con ellos.

42. En el elogio que haces de la concupiscencia, tu protegida, dices, y es verdad, que durante el orgasmo es imposible pensar en nada. ¿En qué se puede pensar en esos momentos,

deunt propter intemperantiam suam, noverint etiam inde dicere Deo: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12). Quod enim secundum veniam, non secundum imperium a tanto doctore dicitur, utique ignoscitur, non iubetur.

Caput X.—41. Sed insertis aliis verbis meis, ubi voluntatem vere piorum, quia Christianorum, coniugum commendavi, qui filios ad hoc generant in hoc saeculo, ut propter alterum saeculum regenerentur in Christo; commemoras te iam in secundo libro istam meam destruxisse sententiam: ubi quid tibi responderim, ibi potius legant qui volunt. Sic enim non sunt facienda adulteria, etiam voluntate generandi regenerandos, quemadmodum nec furta facienda sunt, etiam voluntate pascendi pauperes sanctos: quod tamen faciendum est, non furta perpetrando, sed bene utendo mammona iniquitatis, ut et ipsi recipiant in tabernacula aeterna (cf. Lc 16,9); sicut non adulteria committendo, sed coniugaliter bene utendo malo libidinis, ea voluntate generandi sunt filii, ut cum eis regnetur in aeternum.

42. Verum eleganter laudas susceptam tuam, dicens, et verum dicens «quod nihil tali possit dum concumbitur cogitari». Prorsus ita est. Quid enim cogitari potest tunc, quando mens ipsa qua cogitatur, illa carnali

[22] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,8,9: CSEL 42,222; PL 44,418.

cuando el alma, sujeto pensante, queda sumergida en la corriente del deleite carnal? Con elegancia, al tratar Cicerón de la voluptuosidad en el pasaje que más arriba cité, escribe: «Cuando su movimiento es muy violento, es enemiga, en grado sumo, de la filosofía, pues los grandes pensamientos son incompatibles con la voluptuosidad». Y añade: «¿Quién, en el goce del placer, en su apogeo, puede pensar en su alma, razonar, prestar atención a otra cosa cualquiera?» [23]

No pudiste lanzar contra la concupiscencia que alabas acusación más grave que confesando que no se pueden tener pensamientos santos durante la excitación de sus movimientos. Pero un alma piadosa, al hacer «buen uso» de este mal, puede ocupar, sin embargo, su espíritu para poder soportar, en el acto del matrimonio, el mal de la concupiscencia, lo que ya no puede hacer al sentir la violencia de sus movimientos. Un hombre puede pensar en su salud antes de entregarse al descanso, cosa que ya no puede hacer mientras duerme. Aunque el sueño, al invadir nuestros miembros, no los hace rebeldes a la voluntad, pues aleja el querer de sus dominios, dirigiendo su actividad a las visiones nocturnas, en las que, a veces, se revela el futuro. Y si, en el paraíso, el hombre alternaba vigilia y sueño, ausente el mal de la concupiscencia, los sueños serían tan deliciosos como la vida de los que estaban despiertos.

43. Te pavoneas y en vano lanzas el chorro espumoso de tu elocuencia comparando «los padres a los parricidas, pues son causa de que sus hijos nazcan condenados». En tus discursos te

delectatione submergitur? Unde optime ille de voluptate disputans, cuius verba in libro superiore iam posui: «Cuius motus», inquit, «ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim cum utatur voluptate», inquit, «ea qua nulla possit maior esse, attendere animo, inire rationem, cogitare omnino quidquam potest? Non igitur etiam tu potuisti gravius accusare quam laudas, nisi fatendo in eius impetu neminem posse sancta cogitare. Sed utique religiosus animus isto malo bene utens hoc cogitat, ut libidinem concumbendo patiatur, quod non potest cogitare cum patitur. Sicut salutem homo cogitat, ut somno se impertiat, quod utique non potest cogitare cum dormit: sed somnus cum occupat membra, non ea facit inoboedientia voluntati; quia et ipsam voluntatem ab huiuscemodi alienat imperio, avertendo animam ad visa somniorum, in quibus saepe etiam futura monstrata sunt. Unde si erat in paradiso vicissitudo vigilandi atque dormiendi, ubi non erat malum concupiscendi; tam felicia erant somnia dormientium, quam vita vigilantium.

43. Quod autem te iactas, et inaniter spumeum diffundis eloquium, «parentes comparans parricidis, in eis asserens esse causam ut filii cum damnatione nascantur»: fereris omnino linguae tuae velut exsultantibus

[23] Cicerón, *Hortensius*. Cf. supra n.72.

pareces a un ave que bate sus alas para elevarse en el aire y, en medio de un gran estrépito, te precipitas en ti mismo, sin mirar al cielo. ¿Por qué esto que afirmas de los padres no lo refieres al creador de los hombres, autor y origen de todos los bienes? Sin embargo, él no cesa de crear a los que, en su presciencia, conoce han de arder en el fuego eterno. Con todo, la creación se considera efecto de la bondad divina. Y a ciertos niños bautizados, que preconoce van a ser futuros apóstatas, no los arranca de esta vida para adoptarlos en su reino eterno y no les otorga el inmenso beneficio que les concede a los que dice la Escritura: *Fue arrebatado de esta vida para que la maldad no pervirtiera su inteligencia.* Sin embargo, a Dios sólo le podemos atribuir la bondad y la justicia en todo lo que hace con buenos y malos. Y mucho más fácil es comprender que no se puede atribuir a los padres otra cosa que el deseo de tener hijos, pues, sin duda, ignoran lo que en el futuro serán.

CAPITULO XI

Pena levísima a los niños que mueren sin el bautismo

44. Recuerdas estas palabras del Evangelio: *Más le valdría no haber nacido.* El nacimiento de un hombre, ¿no es más obra de Dios que de los padres? ¿Por qué no otorgó a su imagen lo mejor, pues preconocía el mal futuro, que sus padres no pueden conocer? Sin embargo, todo hombre inteligente atribuye a Dios lo que conviene a la bondad del Creador. A los

et plaudentibus pennis, nec in isto strepitu quem tibi ipse facis, respicis Deum. Cur enim non ista **[809]** vel tale aliquid, ipsi potius hominum Creatori quam genitoribus dicitur, qui certe omnium bonorum est auctor et conditor? Et tamen quos ignibus aeternis praescivit arsuros, creare non desinit: nec ei, quia eos creat, nisi bonitas imputatur. Et quosdam infantes etiam baptizatos quos futuros praescivit apostatas, non aufert ex hac vita in aeternum regnum adoptatos, nec eis confert magnum beneficium, quod ei de quo legitur: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius* (Sap 4,11). Nec tamen Deo tribuitur, nisi bonitas atque iustitia, qua de bonis et malis omnia bene ac recte facit. Quanto facilius intellegitur, parentibus non esse tribuendum, nisi quod filios volunt, qui procul dubio quae illis futura sunt nesciunt?

Caput XI.—44. Quod autem commemorasti ex Evangelio: *Melius erat homini illi non nasci* (Mt 26,24); nonne ut nasceretur plus opere Dei actum est, quam parentum? Cur non ipse imagini suae praestitit quod melius erat, qui malum quod ei futurum fuerat praesciebat, quod parentes nosse non possunt? Et tamen ab eis qui recte intellegunt, non tribuitur Deo, nisi quod benignitati tribuendum est Creatoris. Sic et parentibus

padres les atribuye el deseo de tener hijos, pues ignoran el mal que un día les puede sobrevenir. No digo que los niños que mueren sin el bautismo de Cristo sean castigados con una pena tan grande que más les valdría no haber nacido; porque el Señor no dijo estas palabras de cualquier pecador, sino de los muy criminales e impíos. Si la sentencia que pronunció sobre Sodoma no se ha de entender sólo de los sodomitas, pues en el día del juicio unos han de ser castigados más gravemente que otros, ¿quién puede dudar que los niños no bautizados, que mueren sin pecado personal alguno, con sólo el original, han de sufrir la pena más leve de todas? [24]

Ignoro cuál será la naturaleza y magnitud de esta pena; sin embargo, no me atrevo a decir que fuera mejor para ellos no haber nacido que vivir en el estado en que se encuentran. Pero vosotros que los consideráis libres de toda culpa no queréis pensar en la clase de penas a las que los condenáis privando de la vida y del reino de Dios a tantas imágenes suyas y separándolas de sus piadosos padres, a los que tan claramente exhortáis a engendrar. Es injusto que los niños sufran castigo, si no tienen pecado; pero, si su castigo es justo, es necesario reconocer en ellos la existencia del pecado original.

45. En relación con otras palabras mías en las que hablo de la honestidad de los santos patriarcas antiguos para con sus

sine nodo difficilis quaestionis hoc tribuitur, quod filios voluerunt, quorum futura nesciverunt. Ego autem non dico parvulos sine Christi Baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret; cum hoc Dominus non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis dixerit. Si enim quod de Sodomis ait, et utique non de solis intellegi voluit, alius alio tolerabilius in die iudicii punietur (cf. ib., 10,15; 9,24); quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quae qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis ut nulli essent quam ut ibi essent, potius expediret. Verum vos quoque, qui eos velut liberos ab omni damnatione esse contenditis, cogitare non vultis qua illos damnatione puniatis, alienando a vita Dei et a regno Dei tot imagines Dei, postremo separando a parentibus piis, quos ad eos procreandos tam disertus hortaris. Haec autem iniuste patiuntur, si nullum habent omnino peccatum: aut si iuste, ergo habent originale peccatum.

45. Aliis deinde propositis meis verbis, quibus commemoravi quam honeste sancti antiqui patres coniugibus usi fuerint; dicis «eos non hoc

[24] Véase nota complementaria [33]: *La suerte de los niños sin el bautismo* p.968.

esposas en el acto conyugal [25], dices: «En el uso del matrimonio no tenían intención de engendrar hijos pecadores, que debieran ser lavados en el bautismo, porque entonces este sacramento, por el que recibimos la gracia de la adopción, no había sido instituido». Lo que del bautismo dices, es verdad. Pero no se ha de creer que antes de ser dada la circuncisión a los servidores de Dios, que creían en la venida, en carne, de un mediador, no hayan tenido como socorro algún sacramento [26] en vista a la salvación de estos niños, aunque, por alguna oculta razón, lo haya querido silenciar la Escritura. Leemos que existieron sacrificios que prefiguraron la sangre *que quita el pecado del mundo.* Y en tiempos de la ley vemos con mayor claridad que en el nacimiento de los niños se ofrecían ciertos sacrificios por los pecados. ¿Quieres decirme por qué pecados? Recuerda también que el alma de un niño engendrado por padres santos sería borrada de su pueblo si no era circuncidado al octavo día. Dime el motivo, si niegas fuera reo del pecado original.

intuitu operam dedisse propagini, ut tanquam reos gignerent filios Baptismate diluendos, eo quod Baptisma quo nunc adoptamur nondum fuerat institutum». Hoc de Baptismate verum dicis: nec ideo tamen credendum est, et ante datam circumcisionem famulos Dei, quandoquidem eis inerat Mediatoris fides in carne venturi, nullo sacramento eius opitulatos fuisse parvulis suis; quamvis **[810]** quid illud esset, aliqua necessaria causa Scriptura latere voluerit. Nam et sacrificia eorum legimus (cf. Lev 12), quibus utique sanguis ille figurabatur, qui solus tollit peccatum mundi (Io 1,29). Apertius etiam legis iam tempore nascentibus parvulis, offerebantur sacrificia pro peccatis. Responde, pro quibus peccatis. Respice etiam illis generantibus patribus perituram fuisse animam parvuli de populo suo, si die non circumcideretur octavo (Gen 17,14): et responde quo merito periret, quem negas originali obnoxium fuisse peccato.

[25] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,8,9: CSEL 42,221; PL 44,419.

[26] Sacramento tiene en Agustín valor de rito, de símbolo, de misterio. Cf. CH. COUTURIER, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin* (París 1953) p.161-332. La presencia de Cristo en la historia de la salvación en todos los tiempos es, para Agustín, una certeza. «Todos los que desde el origen del mundo fueron justos tienen por cabeza a Cristo» *(Enarr. in Ps.* 36,3: PL 36,385). Cf. *Ep.* 138,1,7: PL 33,527.

CAPITULO XII

Matrimonio de José y María

46. Invoqué el testimonio del Evangelio [27] para afirmar que María era esposa de José. Disputas largo y tendido para combatir mi sentencia y te esfuerzas en hacer ver que «donde no hay entre esposos comercio carnal no existe matrimonio». En consecuencia, si los esposos no usan de su derecho, ya no son consortes, y la interrupción significa el divorcio. Para evitar este divorcio es menester que los esposos ancianos realicen lo que de jóvenes realizaban y no den descanso a sus cuerpos, ya sin vigor, al servicio del placer. Luego para seguir siendo marido y mujer no piensen que no son para los viejos los incentivos de la concupiscencia.

Si esto te agrada, allá tú. Para mí, que tomo por guía la honestidad natural, común a todos los hombres, que admite tener mujer en vista a la generación de los hijos, sin examinar cómo cede a la concupiscencia la flaqueza; para mí, digo, que amén de la fidelidad conyugal que los esposos se deben mutuamente para no caer en adulterio, y que, además de la procreación de los hijos, único fin del ayuntamiento de los sexos, el matrimonio tiene aún un tercer bien [28], sobre todo para los que pertenecen al pueblo de Dios. Bien que, según mi parecer, es un sacramento [29], pues consagra esta unión e impide al marido

Caput XII.—46. Iam vero «de Ioseph, cuius Mariam» teste Evangelio «coniugem» dixi, multa diu disputas contra sententiam meam, et conaris ostendere, «quia concubitus defuit, nullo modo fuisse coniugium»: ac per hoc, secundum te, cum destiterint concumbere coniuges, iam non erunt coniuges, et divortium erit illa cessatio. Quod ne contingat, agant sicut possunt decrepiti quod iuvenes agebant, et ab hoc opere quo etiam continens nimium delectaris, nec effoetis aetate corporibus parcant. Non se cogitent quantum ad libidinis attinet incentiva, senuisse, ut possint coniuges permanere. Si hoc tibi placet, tu videris. Ego autem (quia liberorum procreandorum causa uxores esse ducendas, honestas consentit humana, quolibet modo libidini cedat infirmitas), praeter fidem quam sibi debent coniuges, ne fiant adulteria, et prolem cuius generandae causa sexus uterque miscendus est, adverti etiam tertium bonum quod esse in coniugibus debet, maxime pertinentibus ad populum Dei, quod mihi visum est esse aliquod sacramentum, ne divortium fiat vel ab ea coniuge

[27] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,11,12: CSEL 42,224-225; PL 44,120.
[28] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,10,11: CSEL 42,223; PL 44,120.
[29] Véase nota complementaria [34]: *El divorcio entre paganos* p.968.

separarse de su mujer estéril, o entregarla a otro que la pueda fecundar, como se cuenta hizo Catón, cuando no se quiere tener muchos hijos [30].

Por eso, en aquella unión que llamé, según el Evangelio, matrimonio, dije se encontraban los tres bienes nupciales: «la fidelidad de los esposos, porque no hubo adulterio; los hijos, Cristo Jesús; el sacramento, porque no hubo divorcio». Dije, sí, que esta trilogía de bienes se plenificó en los padres de Cristo; pero no por eso me hagas decir, como falsamente me acusas, que, si no existen estos tres bienes, sea un mal el matrimonio. Al contrario, digo que el matrimonio siempre es un bien, aunque los hijos sean fruto de un ayuntamiento carnal. Si esto fuera posible de otra manera y los esposos se uniesen, sería una concesión a la concupiscencia y harían de dicho mal un mal uso. Mas como, según la institución divina, el hombre no puede nacer si no es por la unión de los dos sexos, cuando los esposos se rinden uno al otro el deber conyugal, hacen buen uso del mal de la concupiscencia; y, si buscan sólo el placer de la carne, pecan, pero su falta es leve [31].

47. «José —dices—, en opinión de todos, era el esposo de María». Parece quieres dar a entender que es una opinión, no la verdad, cuando llama la Escritura a la virgen María esposa de José. ¿Vamos a creer que, al narrar el evangelista, con sus

quae non potest parere, vel sicut fecisse Cato perhibetur, ne ab eo viro qui plures non vult suscipere filios, alteri fetanda tradatur. Propter hoc in illo quod secundum Evangelium coniugium nuncupavi, omnia tria bona nuptiarum dixi esse completa; «fidem, quia nullum adulterium; prolem, ipsum Dominum Christum; sacramentum, quia nullum divortium». Non ergo quia dixi omne nuptiarum, id est, hoc tripartitum bonum, in illis Christi parentibus fuisse completum; propterea hoc dixisse putari debeo, sicut insimulas, «ut quidquid aliter fuerit, malum esse videatur». Dico enim et aliter bonum esse coniugium, ubi proles nisi per concubitum non potest procreari. Si enim aliter posset, et tamen concumberent coniuges, apertissime libidini cederent, atque illo malo uterentur male: cum vero propter quod sexus ambo sunt instituti, nisi eorum commixtione non nascitur homo; propter hoc mixti coniuges illo malo utuntur bene: si autem de libidine quaerunt etiam voluptatem, venialiter male.

47. «Quasi maritus», inquis, «Ioseph in opinione omnium erat». Secundum hanc opinionem, non secundum veritatem locutam fuisse Scripturam [811] vis intellegi, ut virginem Mariam eius coniugem diceret. Hoc putemus evangelistam facere potuisse, cum vel sua, vel cuiuslibet

[30] Plutarco, *Vitae* 1.2 *Caton-Lucano* (Ed. Lindskog-Zoegler, Leipzig 1914-1935).
[31] Véase nota complementaria [35]: *La falta leve en el matrimonio* p.968.

propias palabras o las de otro cualquiera, un suceso, habla según la opinión de los hombres, y el ángel, contra su conciencia y la de su interlocutor, cuando habla cara a cara con José, le habló, acaso, según una opinión común y no según la verdad al decirle: *No temas recibir a María como esposa?* Además, ¿por qué hacer descender la genealogía de Cristo hasta José sino para expresar que su matrimonio era verdadero, en el que es cabeza el varón? Esto fue lo que dije en el libro que tú refutas; pero no te has atrevido a tocar este pasaje [32]. Dice del Señor el evangelista San Lucas: *Era, según se creía, hijo de José;* y es porque los hombres creían era hijo de José según la carne, y el evangelista quiso destruir esta falsa opinión, sin negar, contra el testimonio del ángel, que María fuera su esposa.

48. Tú mismo confiesas que «María recibió el nombre de esposa de José en virtud de la fe que se habían jurado al desposarse». En efecto, José no buscó otra mujer al comprobar la preñez de la virgen santa, fruto de una fecundidad divina; ni la hubiera recibido en su casa si no fuera su esposa. Ni pensó en romper la fe conyugal, aunque comprendió se debía abstener de todo contacto carnal. Piensa lo que quieras de este matrimonio, pero no me hagas decir, como falsamente me acusas, que «el matrimonio de nuestros primeros padres fue instituido de manera que sin la unión sexual fueran marido y mujer». Pero en el paraíso, antes del pecado, ¿la carne codiciaba

alterius hominis verba narraret, ut secundum opinionem hominum loqueretur: numquid et angelus loquens unus ad unum, contra conscientiam et suam et ipsius cui loquebatur, secundum opinionem potius quam secundum veritatem fuerat locuturus, qui ei dixit: *Noli timere accipere Mariam coniugem tuam?* Deinde, quid opus erat ut usque ad Ioseph generationes perducerentur (cf. Mt 1,20.16), si non ea veritate factum est, qua in coniugio sexus virilis excellit? Quod ego in libro cui respondes, cum posuissem, tu prorsus attingere timuisti. Dicit autem Lucas evangelista de Domino quod *putabatur filius Ioseph* (Lc 3,23); quia ita putabatur, ut per eius concubitum genitus crederetur. Hanc falsam voluit removere opinionem, non Mariam illius viri negare coniugem, contra angelum testem.

48. Quanquam et tu ipse etiam «ex desponsionis fide eam nomen coniugis accepisse» fatearis. Quae fides utique inviolata permansit. Neque enim cum eam vidisset iam virginem sacram divina fecunditate donatam, ipse aliam quaesivit uxorem: cum utique nec istam quaesisset, si necessariam coniugem non haberet: sed vinculum fidei coniugalis non ideo iudicavit esse solvendum, quia spes commiscendae carnis ablata est. Verum de isto coniugio quod vis existima; nos tamen non ut calumniaris dicimus, «sic fuisse primos coniuges institutos, ut sine commixtione utriusque sexus coniuges essent»: sed utrum in paradiso ante peccatum caro concu-

[32] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,11,12: CSEL 42,224; PL 44,121.

ya contra el espíritu, o ahora no ha lugar en los casados cuando el pudor conyugal frena los excesos de la concupiscencia, en la que niegas exista algún mal? ¿Puede el hombre verse libre de este mal innato sino por la regeneración? Esto es lo que entre nosotros se discute. Y en este terreno vuestra impía novedad queda asfixiada por la verdad católica, con pátina de antigua tradición.

CAPITULO XIII

UN TESTIMONIO DE JOB

49. Apilas testimonios de la Sagrada Escritura para probar lo que entre nosotros es incuestionable; es decir, «que Dios es el creador de los hombres». Verdad innegable, aun cuando se trate de la creación de cualquier gusarapo. ¿A qué todo esto sino para dar la sensación de correr en vano, impulsado por el viento, por el campo de las palabras? Y cuando, con verborrea incontenible, citas un testimonio del santo Job, ¿cómo no te vino a la memoria lo que este hombre de Dios dice del pecado del mundo: *Nadie está libre de inmundicia, ni el niño cuya vida sobre la tierra es de un día?* ¿Quién, a no ser el que niegue la existencia de Dios o piense que Dios no se ocupa de lo que pasa aquí abajo, puede negar que la misericordia de Dios, que salva a hombres y animales, que *hace salir el sol sobre buenos y malos,* se extiende a pequeños y grandes?

piverit adversus spiritum; vel utrum nunc in coniugibus hoc non fiat, quando eiusdem concupiscentiae etiam per pudicitiam coniugalem cohibetur excessus; et utrum malum non sit, cui repugnanti consentiendum non est, ne in suum pergat excessum; et utrum non ex ipsa et cum ipsa concupiscentia nascatur, cui malum inesse ullum negas; et utrum ab ingenerato malo possit hominum quisquam nisi regeneratione liberari; hoc inter nos disseritur. In his quaestionibus catholica veritate antiquitus tradita vestra impia novitas suffocatur.

CAPUT XIII.—49. Quod autem putasti congerenda esse sacrarum testimonia Litterarum, quibus probares unde inter nos nulla quaestio est, «a Deo creari hominem», quod de quolibet vermiculo negare fas non est; quo pertinuit, nisi ut te appareret campos quaesisse verborum, ubi ventose atque inaniter curreres? Sed cum etiam sancti Iob testimonium tam loquaciter adhiberes, quare non tibi venit in mentem quod ait idem ipse homo Dei, cum de peccatis sermo ei esset humanis, neminem mundum a sorde, nec infantem cuius est unius diei vita super terram? (Iob 14,5, sec. LXX). Nam misericordiam et magnis et pusillis omnibus praestari ab illo a quo **[812]** salus est et hominum et pecorum, et qui facit solem suum oriri super bonos et malos (cf. Mt 5,45), quis abnuat, nisi

Esto es lo que quieres enseñarnos, como si nosotros cuestionáramos estas verdades cuando citas el pasaje en el que Job dice al Señor: *Me tejiste de huesos y nervios, me agraciaste con vida y misericordia.* Pudo muy bien hablar aquí Job no del hombre en general, sino que quiso dar gracias a Dios porque, nacido según la carne, Dios no abandonó al que había formado, antes usó con él de misericordia dándole verdadera vida, es decir, vida de justicia. O bien, como si la vida que al nacer había recibido le pareciera una nonada, añade que «Dios le hizo merced» para que no permaneciera, por naturaleza, hijo de ira como los demás, sino que le otorgó su gracia para que fuese vaso de misericordia y no de ira.

50. No recuerdo ya cuántas veces he explicado el porqué un hombre fiel no es culpable, a pesar del mal que habita en él, es decir, en sus miembros, mientras el niño al nacer es reo de pecado. Se trata de un beneficio que el fiel recibe en su regeneración, no en su nacimiento. De este reato ha de ser liberada la prole, como lo fueron sus padres.

qui Deum esse, aut terrena curare non credit? Quod tu quasi inde contenderemus, per testimonium sancti Iob docere voluisti, quia dixit: *Ossibus et nervis compegisti me, vitam et misericordiam tribuisti mihi* (Iob 10,11.12). Ubi quidem ille potuit non omnem significare hominem, sed de se ipso gratias agere, quod eum carnaliter natum non deseruerit, sed ei misericordiam ut vere viveret, id est iuste viveret, qui eum condidit, ipse praestiterit. Aut certe quia parum erat vita, quam nascendo sortitus est, ideo addidit, *et misericordiam;* ne remaneret naturaliter filius irae sicut et ceteri, atque inter vasa irae, non inter vasa misericordiae fieret.

50. Cur autem de malo quod ei adiacet atque inest membris eius reus non sit fidelis, et ex eo malo tamen qui nascitur reatum trahat, iam nescio quoties diximus. Fideli enim hoc beneficium regeneratio contulit, non generatio. Inde ergo ab isto reatu solvenda est proles, unde solutus est parens.

CAPITULO XIV

PUEDEN CAMBIAR DE UN CUERPO A OTRO LAS CUALIDADES, SIN EMIGRAR DE LUGAR

51. Algo grande te enseña la dialéctica, y es «que una cosa que está en un sujeto no puede subsistir sin su sujeto; de donde se sigue —piensas tú— que el mal, que está en los padres como en su sujeto, no puede pasar a otra cosa, es decir, a los hijos, y, por consiguiente, no participan de la culpa de los padres». Tendrías toda la razón para hablar así si el mal de la concupiscencia no se transmitiera a los hijos. Pero nadie es engendrado sin este mal y nadie puede nacer sin él. ¿Cómo dices que este mal no se transmite a los hijos, si pasa por ellos? No es Aristóteles, cuyas *Categorías* no entiendes, sino el Apóstol, el que dice: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y pasó a todos los hombres.* No te engaña la dialéctica; es que tú no la entiendes.

Sin embargo, es verdad lo que en ella leíste: todo radica en un sujeto; por ejemplo: las cualidades no puede subsistir sin el sujeto en el que se encuentran; como en el sujeto cuerpo, el color y la forma; pero pueden pasar a otros cuerpos, modificándolos, sin cambiar de lugar. Así, los etíopes son negros, y engendran hijos negros como ellos. Sin embargo, no se puede decir que los padres transmitan el color a sus hijos, como si fuera una túnica, pero comunican la cualidad de su cuerpo al hijo que de ellos nace. Y lo que es aún más admirable es que cualidades corporales pasen a realidades incorpóreas; y esto ha

CAPUT XIV.—51. Sed magnum aliquid te dialectica docuit, «Rem quae in subiecto est, sine illa re esse non posse, in qua subiecta est. Et ideo» putas «malum quod est in parente, utique in subiecto, alii rei, id est proli, ad quam non pervenit, reatum non posse transmittere». Recte hoc diceres, si malum concupiscentiae de parente non perveniret ad prolem: cum vero sicut sine illo nemo seminatur, ita sine illo nemo nascatur; quomodo dicis eo non pervenire, quo transit? Nom enim Aristoteles, cuius categorias insipienter sapis, sed Apostolus dicit: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum; et per omnes homines pertransiit* (Rom 5,12). Nec sane tibi dialectica illa mentitur, sed tu non intellegis. Verum enim est quod ibi accepisti, ea quae in subiecto sunt, sicut sunt qualitates, sine subiecto in quo sunt, esse non posse, sicut est in subiecto corpore color aut forma; sed afficiendo transeunt, non emigrando: quemadmodum Aethiopes, quia nigri sunt, nigros gignunt, non tamen in filios parentes colorem suum velut tunicam transferunt; sed sui corporis qualitate corpus quod de illis propagatur afficiunt. Mirabilius est autem quando rerum corporalium qualitates in res incorporales transeunt,

lugar cuando, en cierto modo, sorbemos por la vista las formas de los cuerpos, y las guardamos en los silos de nuestra memoria y las llevamos con nosotros adondequiera que vayamos. Formas que no abandonan los cuerpos en que estaban y, sin embargo, pasaron a nosotros, impresionando, de una manera maravillosa, nuestros sentidos; y así pasaron del cuerpo al espíritu y de la misma manera que pasan del alma al cuerpo. Los colores de las varas que descortezó Jacob afectaron los sentidos de las ovejas, y de éstas pasaron a sus corderitos. Quizá puede suceder algo semejante en los fetos humanos, si es cierto lo que escribe Sorano, médico celebérrimo, y lo confirma con un ejemplo histórico. Cuenta que el tirano Dionisio, no queriendo que los hijos fueran tan feos como él, tenía la costumbre de poner ante los ojos de su mujer, cuando se acostaba con ella, una imagen bellísima, para que su esposa, enamorada de la hermosura, la transmitiera a sus hijos [33].

Dios no crea las naturalezas para suspender luego sus leyes, a las que dio movimientos acomodados a su ser. Y lo mismo los vicios, siempre radican en un sujeto, y de los padres pasan a los hijos, no emigrando de sujeto en sujeto, cosa imposible, como lo prueba la categoría dialéctica que citas y es muy verdadera; pero sí se pueden comunicar a otro sujeto por afección o contagio, lo que tú no entiendes.

et tamen fit, quando formas corporum quas videmus, haurimus quodam modo, et in memoria recondimus, et quocumque pergimus, nobiscum ferimus: nec illae recesserunt a corporibus suis, et tamen ad nos mirabili modo affectis nostris sensibus transierunt. Quomodo autem de corpore ad spiritum, eo modo transeunt de spiritu ad corpus. Nam colores virgarum quas variavit Iacob, afficiendo transierunt in animas pecorum matrum, atque **[813]** inde rursus eadem affectione transeundo apparuerunt in corporibus filiorum (cf. Gen 30,37-42). Tale vero aliquid etiam in fetibus humanis posse contingere, Soranus medicinae auctor nobilissimus scribit, et exemplo confirmat historiae. Nam Dionysium tyrannum narrat, eo quod ipse deformis esset, nec tales habere filios vellet, uxori suae in concubitu formosam proponere solere picturam, cuius pulchritudinem concupiscendo quodam modo raperet, et in prolem quam concipiebat afficiendo transmitteret. Neque enim Deus ita naturas creat, ut leges auferat, quas dedit motibus uniuscuiusque naturae. Sic et vitia cum sint in subiecto, ex parentibus tamen in filios, non quasi transmigratione de suo subiecto in subiectum alterum, quod fieri non posse categoriae illae quas legisti verissime ostendunt; sed, quod non intellegis, affectione et contagione pertranseunt.

[33] Rectifica Agustín y escribe en sus *Revisiones: Nomen hominis qui hoc facere solebat, quasi certum posuit, cum sit incertum, quia memoria me fefellit: El nombre de la persona que solía realizar esto lo puse como cierto cuando es desconocido, ya que la memoria me engañó.* Sorano silencia el nombre del rey de Chipre. ¡Hasta esta minucia desciende la honestidad del Obispo de Hipona! Cf. *Retract.* 2,62: PL 32,655.

CAPITULO XV

La carne de Cristo, a semejanza de una carne de pecado

52. Con gran copia de argumentos te afanas por llegar al abismo de la impiedad cuando dices: «La carne de Cristo, nacida de María, cuya carne virginal, como la de todos los hombres, viene de Adán y en nada difiere de la carne de pecado; por eso, sin establecer distinción alguna, dice el Apóstol que Cristo *fue enviado revestido de una carne semejante a la carne de pecado*». E insistes «en que no hay carne de pecado, para que no se diga que la carne de Cristo es carne de pecado».

¿Cómo puede existir una carne a *semejanza* de la carne de pecado si no hay carne de pecado? Afirmas que «no entendí la sentencia del Apóstol». Pero el caso es que tú no me la explicas, para que, bajo tan gran doctor, pudiera aprender de tus labios que una cosa puede asemejarse a otra que no existe. Si hablar así no tiene sentido y la carne de Cristo no es carne de pecado, sino *semejante* a una carne de pecado, resta reconocer que, exceptuada la de Cristo, toda carne humana *es* carne de pecado.

Aquí asoma la concupiscencia, por la cual Cristo no quiso ser concebido y es causa de la propagación del mal en el género humano; porque, aunque el cuerpo de María fuese fruto de la concupiscencia, no la trasvasó al cuerpo de aquel que concibió en su seno al margen de toda concupiscencia. Y todo el que niegue que la carne de Cristo es carne a *semejanza* de la carne

Caput XV.—52. Quid est quod laboras magnis argumentationibus pervenire ad impietatis abruptum, ut «Christi caro, quia de Maria natus est, cuius virginis caro sicut ceterorum omnium ex Adam fuerat propagata, nihil distet a carne peccati, et sine ulla distinctione Apostolus dixisse credatur, eum fuisse missum in similitudine carnis peccati» (Rom 8,3); immo potius instas, «ut nulla sit caro peccati, ne hoc sit et Christi?» Quid est ergo, similitudo carnis peccati, si nulla est caro peccati? Sed «hanc apostolicam sententiam me non intellexisse» dixisti: nec eam tamen exposuisti, ut te doctore nossemus quod aliqua res possit esse similis ei rei quae non est. Quod si dementis est dicere, et sine dubio caro Christi non est caro peccati, sed similis carni peccati; quid restat ut intellegamus, nisi ea excepta omnem reliquam humanam carnem esse peccati? Et hinc apparet illam concupiscentiam, per quam Christus concipi noluit, fecisse in genere humano propaginem mali: quia Mariae corpus quamvis inde venerit, tamen eam non traiecit in corpus quod non inde concepit. Ceterum, corpus Christi inde dictum esse in similitudine carnis peccati, quia

de pecado, y compare la carne de Cristo a la carne de todos los hombres que vienen a este mundo, e iguale en pureza las dos, debe ser condenado como hereje detestable.

53. Te parece haber hecho un gran descubrimiento, acerca del cual copiosamente discurres, para probar que «si los niños al nacer pueden traer de sus padres algún mal, serán sanados por las manos de Dios, que los formó en el seno de sus madres». Y como si yo negase que «él es el creador de los hombres», lo pruebas con multitud de textos escriturísticos, entre los cuales está éste del Eclesiástico: *Las obras de Dios son ocultas;* a continuación añades otras palabras de tu cosecha, y dices: «Este texto hace ver la vanidad de aquellos que piensan poder investigar y comprender las profundidades de los misterios de la naturaleza». Esto te lo puedes aplicar a ti mismo, y no dogmatices temerariamente sobre el origen del alma, porque ni la razón ni las santas Escrituras dicen nada positivo a este respecto. Di, más bien, con la madre de los Macabeos, cuyas palabras, dirigidas a sus hijos, mencionas: *No sé cómo aparecisteis en mis entrañas.* Ciertamente, no habla de la formación de sus cuerpos, pues sabía con certeza haber concebido por la unión con su marido, pero ignoraba en absoluto si las almas de sus hijos traían su origen del alma de sus padres o venían a sus entrañas traídas de otra parte. Y, para evitar una afirmación temeraria, confesó su ignorancia [34].

omnis alia hominum caro peccati est, quisquis negat, et carnem Christi ita carni comparat nascentium hominum ceterorum, ut asserat utramque esse puritatis aequalis, detestandus haereticus invenitur.

53. Magnum porro aliquid invenisse tibi videris, et copiosissime disputas, «etiam si nascentes mali aliquid ex parentibus trahere possent, quod expiaretur manibus Dei, quia eos ipse format in uteris matrum». Ab ipso autem formari homines (quasi hoc negemus) instantissime probas, multa de Scripturis adhibens testimonia: in quibus cum ea verba ex libro Ecclesiastico posuisses, quibus Dei opera dicuntur occulta (cf. Eccli 3,22-23); continuo tua subiecisti atque dixisti: «Quae sententia eorum arguit vanitatem, qui putant naturalem profunditatem posse investiga**[814]**tione aliqua comprehendi». Hoc tibi dic, et noli de animae origine temere aliquid definire, quod vel ratione certissima, vel divino eloquio minime ambiguo non potest comprehendi; sed potius quod sapientissima mulier mater Machabaeorum sape. Nam et eius verba posuisti, quae filiis suis ait: *Nescio qualiter in utero meo apparuistis* (2 Mach 7,22). Quod utique non putanda est dixisse de corporibus eorum, quae corpora se non dubitabat ex virili semine concepisse: sed utrum animae filiorum de paterna anima tractae fuerint, an aliunde in utero eius esse ceperint, hoc nimirum illa nesciebat; nec eam pudebat, ut temeritatem caveret, ignorantiam confiteri. Quid est ergo quod causaris, «Cur non ipso filii mundentur effectu, ut a pollutionibus», inquis, «quae dicuntur parentum, maiestate opificis expientur?» Nec attendis hoc dici etiam de manifestis vitiis corporum posse, cum quibus non pauci nascuntur infantes; quamvis absit ut dubitetur, Deum verum et bonum esse omnium corporum formatorem: et tamen ex opificis tanti manibus tam multa, non solum vitiosa, verum etiam monstrosa procedunt, ut naturae a nonnullis appellentur errores; qui cum operantem vim divinam, et quid cur faciat, indagare non possint, fateri eos pudet nescire quod nesciunt.

54. Quod autem attinet ad peccati originalis in omnes homines transitum, quoniam per concupiscentiam carnis transit, transire in eam carnem non potuit, quam non per illam virgo concepit. Quod enim et de alio libro meo, quem scripsi ad sanctae memoriae Marcellinum, velut mihi praescribens ponere voluisti, de Adam dictum, «quod tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos»: unde utique ille tabificavit, non inde Christus in matris uterum venit. Sed verba quae ad rem maxime pertinent in eadem sententia mea, ego dicam, quia tu dicere noluisti; et statim cur nolueris apparebit. «Occulta», inquam, «tabe carnalis concupiscentiae

[34] Véase nota complementaria [36]: *Origen del alma* p.968.

Cuestionas y dices: «¿Por qué los niños, que se dicen manchados por el pecado de sus padres, no son purificados por la mano divina que los ha formado?» Mas no adviertes que esto mismo se puede decir de los defectos corporales con los que no pocos niños vienen al mundo, aunque ¡lejos de nosotros dudar que es un Dios bueno y verdadero el creador de todos los cuerpos! Sin embargo, vemos salir de las manos de tan consumado artífice seres deformes y monstruosos, que algunos llaman *errores de la naturaleza;* y, al no poder adivinar la razón por la cual el poder divino actúa de esta manera, sienten sonrojo por ignorar lo que no saben.

54. Por lo que se refiere a la transmisión del pecado original a todos los hombres por el canal de la concupiscencia de la carne, no pudo pasar a la carne que sin ella la Virgen concibió. Porque, aunque yo no haya dicho nada contrario a la verdad en el libro que dediqué a Marcelino, de santa memoria, y que tú has querido alegar contra mí porque dije que, «por su prevaricación, Adán había infectado, en su persona, a todos sus descendientes», sin embargo, no había infectado la carne de Cristo cuando vino al seno de su Madre, porque no vino vía concupiscencia, que infectó a todos los mortales.

Mas, como no has querido citar mis palabras tal como yo las escribí y se refieren especialmente a nuestra cuestión, me vas a permitir ponerlas aquí a la letra para que se sepa por qué las omitiste. «Adán —dije— contagió en su persona a todos los que habían de nacer de su estirpe por el secreto conducto de su

concupiscencia carnal»[35]. No pudo, pues, infectar la carne, en cuya concepción ni hizo acto de presencia. Cristo tomó nuestra mortalidad del cuerpo de su madre, en la cual encontró un cuerpo mortal; pero no contrajo la mancha del pecado original, porque la concupiscencia no tomó parte en su concepción. Mas, si no hubiera tomado de su madre la mortalidad, sino la sustancia de su carne, no sólo su carne no sería carne de pecado, sino tampoco semejante a una carne de pecado.

55. Me comparas e igualas «al hereje Apolinar[36], que negó en Cristo una carne dotada de sentido». Dices esto para cubrir de tinieblas los ojos de los ignorantes, para que no puedan ver la luz de la verdad. Hay una gran diferencia entre el sentido de la carne, sin el cual ningún hombre ha existido, existe o existirá, si es cuerpo viviente, y la concupiscencia de la carne, que lucha contra el espíritu, y que el primer hombre no conoció antes del pecado. Tal ha sido la naturaleza de Cristo hombre; porque así como aquél fue creado del limo de la tierra, Cristo hombre fue formado de una mujer que no conoció la concupiscencia. Sin embargo, de ella asumió la flaqueza de su condición mortal, que no existía en la carne del primer hombre antes del pecado, para que su carne fuera a *semejanza* de la

suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos». Non itaque carnem tabificavit, in cuius conceptu tabes ista non fuit. Caro itaque Christi mortalitatem de mortalitate materni corporis traxit, quia mortale corpus eius invenit: contagium vero peccati originalis non traxit, quia concumbentis concupiscentiam non invenit. Si autem nec mortalitatem, sed solam substantiam carnis de matre sumpsisset; non solum caro eius caro peccati, sed nec similitudo carnis peccati esse potuisset.

55. Sed comparas me et coaequas «Apollinaris errori, qui carnis sensum fuisse negavit in Christo»: ut imperitis nebulas undecumque commoveas, ne lucem veritatis attendant. Aliud est sensus carnis, sine quo nullus fuit, aut est, aut erit in corpore vivens homo: et aliud est concupiscentia qua caro concupiscit adversus spiritum, sine qua fuit ante peccatum **[815]** primus homo, qualem nobis exhibuit humanam naturam Christus homo; quia sicut ille ex terra, sic iste sine tali concupiscentia est creatus ex femina. Assumens tamen ex illa etiam mortalitatis infirmitatem, qualis non erat ante peccatum in carne hominis primi, ut esset

[35] AGUSTÍN, *De pecc. mer. et rem.* 1,9,10: PL 44,115.

[36] Apolinar de Laodicea (siglo IV) negó en Cristo la existencia del alma racional —*nous*—. *Instituit... Deum Christum carnem sine anima suscepisse* (AGUSTÍN, *De haeresibus* haer.55: PL 42-40). El apolinarismo fue condenado en un sínodo de Alejandría el año 362, y por San Dámaso en Roma el 375 y 378. Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ench. Symb.* (1963) n.146.149.151. Cf. H. DE RIEDMATTEN, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée:* Studia Patristica II-2 (TU) (Berlín 1957) p.208-234.

carne de pecado, semejanza que no existió en la carne de Adán. Y, para darnos ejemplo en el sufrir, no tuvo males propios, pero soportó los ajenos. Fue nuestro compañero en el sufrimiento, no en las concupiscencias.

56. Por lo cual es conveniente que los nacidos de Adán pasen a Cristo, para que las imágenes de Dios no sean excluidas del reino de Dios; decir que esto es factible sin que un mal sea la causa, es no tener temor ni amor de Dios. Es necesario, pues, que el hombre nazca con este mal, porque nuestro origen está viciado. «Lejos de nosotros reducir los regenerados, como nos calumnias, a la triste fatalidad de ser criminales, cuando Dios les concede la gracia de las virtudes». Aunque sintamos en nosotros una ley contraria a la ley de nuestro espíritu, no sólo no nos vemos reducidos a la fatalidad de cometer crímenes, sino que tenemos ocasión de adquirir gloria y honor cuando, por beneficio divino, el espíritu embrida los deseos de la concupiscencia. De cualquier lado que te vuelvas, cualquier dirección que tomes, en cualquier fuente que bebas tus razonamientos, los amplifiques, orees, desparrames, nunca se podrá reconocer como buena una cosa contra la cual combate el espíritu.

57. «No pudo Cristo —dices— darnos ejemplo, si su naturaleza era diferente de la nuestra». Ciertamente pudo. ¿No nos exhorta a imitar el ejemplo de su Padre, *que hace salir el sol para buenos y malos,* para que, a imitación suya, amemos a

ista, quod tunc illa non fuit, similitudo carnis peccati. Ut ergo nobis patiendi praeberet exemplum, non habuit ille mala sua, sed pertulit aliena; in doloribus pro nobis, non in cupiditatibus fuit.

56. Quapropter, natos ex Adam, transferri renatos oportet ad Christum; ne a regno Dei pereant imagines Dei, quod sine malo fieri qui dicit, nec amorem habet, nec timorem Dei. Cum hoc autem malo necesse est hominem de damnata origine generari. «Regeneratos» autem absit «ut redigamus» sicut calumniaris, «sub necessitate criminum, Deo largiente dona virtutum». Quamvis ergo aliam legem videamus in membris nostris, repugnantem legi mentis nostrae: non solum tamen necessitatem criminis non habet; sed habet potius honorem laudis, cuius spiritus spirituali munere adiutus adversus carnis concupiscentiam concupiscit. Sed quacumque te verses, quacumque te iactes, quaecumque undecumque colligas, infles, ventiles, spargas, contra quod concupiscit spiritus bonus, non est bonum.

57. «Non potuit», inquis, «exemplum dare natura dissimilis». Potuit quidem: nam quid est quod nos ad imitationem Patris hortatur, qui facit solem suum oriri super bonos et malos, ut eius exemplo nostros diligamus

nuestros enemigos? Además, la naturaleza de Cristo hombre no era diferente de la nuestra, pero sí lo fue en el pecado; porque, como hombre, sólo él y ninguno más nació sin pecado. En lo que se refiere a la vida, en la que sí debemos imitar a Cristo, hay una gran diferencia entre él y nosotros, pues nosotros somos hombres y él es también Dios, porque un hombre justo no puede hacer por un hombre lo que puede hacer un hombre-Dios.

Has dicho una gran verdad cuando citas el texto del apóstol San Pedro, en el que se dice de Cristo: *No cometió pecado*, y has hecho notar que, para demostrar que Cristo no tuvo pecado, juzgó suficiente decir: «No cometió pecado»; porque, si no lo cometió, dices, no lo tuvo. Todo esto es verdad. En efecto, si en la niñez hubiera tenido pecado, lo cometería en la edad adulta. No hay hombre, excepto Cristo, que no cometa pecados más graves al crecer en edad, porque no hay hombre, excepto él, que en su niñez esté sin pecado.

58. «Suprime —dices— la causa por la que Cristo nos sirve de ejemplo, y queda suprimida la del precio que por nosotros se hizo». No es de admirar aludas sólo al ejemplo de Cristo, pues eres enemigo de la gracia, que él en plenitud tenía. «En la esperanza —dices— de carecer de todo mal, recurrimos a la fortaleza de la fe. Mas no por eso nos vemos privados de

inimicos? (cf. Mt 5,44.45). Verumtamen natura hominis Christi nostrae naturae dissimilis non fuit, sed vitio nostro dissimilis fuit. Ille quippe sine vitio natus est homo, quod hominum nemo. Quantum autem ad vitam pertinet, qua Christum debemus imitari, hoc quoque ad distantiam plurimum valet, quod unusquisque nostrum homo est, ille autem etiam Deus. Neque enim tantum potest iustus homo esse qui homo est, quantum homo qui et Deus est. Illud sane magnum verumque dixisti, cum posuisses testimonium apostoli Petri, dicentis: *Qui peccatum non fecit* (1 Petr 2,22); notandum esse quod iudicaverit apostolus sufficere ad ostendendum in Christo nullum fuisse peccatum, quia dixit nullum eum fecisse peccatum: Ut «doceret», inquis, «quia qui non fecit, habere non potuit». Omnino verissimum est. Profecto enim peccatum etiam maior fecisset, si parvus habuisset. Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu.

58. «Tolle», inquis, «exempli causam, tolletur et pretii, quod pro nobis factus est». Non est mirum **[816]** quod solum exemplum ponis in Christo, qui praesidium gratiae, quo erat plenus, oppugnas. «Spe», inquis, «malo carendi ad fidei praesidia convolamus, non autem caremus innatis: siquidem post Baptisma virilitas ipsa perdurat». Qui virilitatis

las fuerzas de la naturaleza, porque, aun después del bautismo, permanece intacta en nosotros la virilidad».

Lo que llamas virilidad y no es otra cosa que la concupiscencia de la carne, ciertamente subsiste, no se puede negar; pero contra ella combate el espíritu, para que el hombre regenerado *no se vea arrastrado por su concupiscencia, atraído y seducido*. Esta concupiscencia que lucha contra el espíritu para seducirnos no es un bien, aunque no lo consiga por la resistencia que le opone el espíritu, que le impide concebir y parir el pecado. De esta concupiscencia habla el Apóstol cuando dice: *Sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, el bien*. Si Cristo hubiera tenido en su naturaleza algo que no fuera bueno, no podría sanar lo que hay de malo en la nuestra.

CAPITULO XVI

¿PUEDE, DE UNA NATURALEZA LIBRE DE VICIO, NACER EL PECADO?

59. Copias otro pasaje de mi libro en el que digo: «El acto conyugal, con intención de engendrar hijos, no es pecado, pues entonces la buena voluntad del espíritu es guía de la voluptuosidad del cuerpo que acompaña al acto y no es el placer del cuerpo el que guía al espíritu» [37]. Por el contrario, tú replicas: «El pecado no puede nacer de una cosa exenta de pecado». Y de esta manera crees destruir el pecado original, que sólo lo

nomine concupiscentiam carnis appellas; perdurat utique, quod negare non potes, contra quod debet concupiscere spiritus, ne homo iam renatus concupiscentia sua trahatur illectus. Et utique concupiscentia quae repugnat ut trahat, etiam si spiritu contra eam concupiscente et resistente non trahat, ac propterea nec concipiat pariatque peccatum (cf. Iac 1,14.15), non est bonum. Et ipsa est, de qua dicit Apostolus: *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum* (Rom 7,18). Hoc autem quod non est bonum Christus in natura si haberet sua, non sanaret in nostra.

CAPUT XVI.—59. Interponis aliud de libro meo, et quoniam dixi: «coniugalem concubitum, qui fit intentione generandi, non ipsum esse peccatum, eo quod bona voluntas animi sequentem ducat, non ducentem sequatur corporis voluptatem»; tu contra refers, «de ea re quae a peccato libera est, peccata non nasci»; isto modo existimans te posse destruere originale peccatum, quod non destruit nisi Salvator, quem

[37] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,12,13: CSEL 42,226; PL 44,121.

puede ser por el Salvador, y de su beneficio tú excluyes a los niños. El lo aniquila pagando la deuda de los culpables; tú, negando su existencia. Por eso, el acto conyugal en vista a la generación de los hijos no es pecado, porque usa bien de la ley del pecado, es decir, de la concupiscencia que habita en nuestros miembros y lucha con el espíritu. Si esta concupiscencia no hace reo al padre porque ha sido ya regenerado, ¿por qué admirarse que haga al niño culpable, fruto de esta concupiscencia, y por esta causa necesita ser regenerado? Pero cuando dices que «el pecado no puede venir de uno que esté sin pecado», si reflexionas un momento, verás el buen servicio que haces a los maniqueos, de suerte que anhelarías borrar estas palabras de tu libro y de la memoria de tus lectores. Porque, si el pecado no puede nacer de uno que está sin pecado, es necesario admitir, con los maniqueos, que los pecados nazcan de una naturaleza al hombre extraña. En el primer libro de esta obra (c.8) demostré ya cuánto favorecen esta y otras expresiones semejantes la causa de los maniqueos. Lo que aquí dices y lo que allí afirmaste tiene igual valor. ¿Ves cómo, amén del error que te es propio por ser pelagiano, debemos refutar otras expresiones tuyas parecidas a ésta, si queremos triunfar de los maniqueos? «De una cosa libre de pecado no nacen pecados». Mas la verdad te es contraria, destruye tu doctrina y la de los maniqueos, con quienes sientes al unísono. El ángel, creado por Dios, fue una naturaleza libre de pecado, y el primer hombre, creado por Dios, libre de pecado lo creó; en consecuencia, negar que el pecado

parvulis invidetis. Destruit autem solvendo quod rei sunt, non negando. Ideo quippe concubitus coniugalis, qui fit intentione generandi, non est peccatum, quia bene utitur lege peccati, id est concupiscentia, quae inest in membris repugnans legi mentis. Quae si propterea reum parentem non tenet quia regeneratus est; quid mirum si propterea reum tenet nascentem, quia inde generatus est? Et ideo ne reus remaneat, etiam ipse regenerandus est. Haec vero sententia tua qua dixisti, «de ea re quae a peccato libera est, peccata non nasci», quantum adiuvet Manichaeos, si cogites, voles eam delere de libro tuo, et de cordibus omnium qui legerunt librum tuum. Si enim non de ea re quae a peccato libera est, peccata nascuntur; habent aliam naturam suam, secundum Manichaeos, unde nascuntur. Quos et aliis similibus sententiis tuis quantum adiuvares, iam in primo huius nostri operis volumine demonstravi. Ecce hic et quod dixisti tantumdem valet. Videsne nobis operam dandam, praeter errorem proprium quo Pelagiani estis, ut quasdam tuas sententias, qualis et ista est, evertamus, si Manichaeos vincere volumus? «De ea re quae a peccato libera est» dicis «peccata non nasci». Sed veritas contradicit, quae te et Manichaeos evertit, cum quibus tibi vox ista communis est. Angelus quem creavit Deus, res a peccato libera fuit; homo quem primum creavit Deus, res a peccato libera fuit. De rebus igitur a peccato liberis

puede nacer de una naturaleza libre de pecado, o es maniqueísmo declarado o, incauto, favorece su causa.

60. Refieres otras palabras mías y razonas como si yo hubiera dicho que «se honra la concupiscencia cuando se sirven de ella los casados para engendrar hijos». Dices lo que te place, pues yo no he dicho ni pensado nada semejante. ¿Cómo, en efecto, se puede honrar la concupiscencia cuando de ella se usa para la generación de los hijos, si, por el contrario, se la somete al imperio del espíritu para impedir nos arrastre a condenables excesos? Por eso dijimos que «no es siempre criminal usar de la concupiscencia», y, como si fuéramos nosotros los que lo hemos dicho, concluyes: «Los adúlteros cometen pecado menos grave que los maridos, porque, según tú, la concupiscencia sirve a los casados para pecar y en los adúlteros manda». Pero como estoy muy lejos de haber hablado así, me inquieta poco la consecuencia que saques de lo que yo no he dicho; pues repito una vez más que no siempre es pecado usar de la concupiscencia, porque no es pecado hacer buen uso de una cosa mala, como no se puede concluir que una cosa es buena porque el hombre haga buen uso de ella. De dos hombres muy diferentes dice la Escritura: *El hijo instruido será sabio y se servirá del servidor imprudente*. ¿Acaso es un bien ser imprudente para que de él se sirva bien el sabio? No dice Juan el apóstol: «No sirváis al mundo»; sino que en el mismo pasaje en que habla de la concupiscencia de la carne escribe: *No améis este mundo.*

El que usa una cosa sin amarla es como si no la usase, por-

nata esse peccata qui negat, aut Manichaeus est manifestus, aut Manichaeis suffragatur incautus.

[817] 60. Deinde ponens alia verba mea, sic argumentaris quasi ego dixerim: «Cum servit coniugatis ad propagandum prolem, tunc honorari libidinem.» Dicis tibi ipse quod vis: nam ego hoc nec dixi omnino, nec sensi. Quomodo enim libido cum servit honoratur, quando ne pergat in liberos excessus, dominatione mentis opprimitur? Nos itaque non diximus «semper ad reatum pertinere uti libidine». Quod velut dixerimus, ita colligis, «minus peccare adulteros quam maritos; quia maritis», inquis, «libido servit ut peccent, adulteris imperat». Sed cum ego illud non dixerim, qualecumque hoc sit tuum quod tanquam consequens esse voluisti, nihil ad me attinet. Ego enim dico, uti libidine non semper esse peccatum; quia malo bene uti non est peccatum. Nec quaecumque res ideo bona est, quia ea bene utitur bonus. Nam et de duobus hominibus scriptum est: *Filius eruditus sapiens erit, imprudente autem ministro utetur* (Prov 10,4 sec.LXX). Numquid ideo bonum est esse imprudentem, quia bene illo utitur sapiens? Inde et apostolus Ioannes non ait: Nolite uti mundo; sed: *Nolite diligere mundum:* ubi posuit et concupiscentiam carnis (cf. 1 Io 2,15.16). Qui enim non diligens utitur, quasi non utens utitur; quia non eius rei causa utitur, sed alterius

que no la usa por la cosa en sí, sino en función de otra que ama y por la cual usa la que no ama. Por este motivo, Pablo, su colega en el apostolado, dice: *Los que usan de este mundo, como si no usasen.* ¿Qué quieren decir las palabras *como si no usasen* sino que no han de amar este mundo del que usan, porque este mundo es de tal condición que no se puede hacer buen uso de él más que no amándolo? Y de esta manera es necesario obrar también en aquellas cosas de este mundo que en sí son buenas; sin embargo, no conviene poner en ellas el corazón. ¿Quién, con razón, puede decir que el dinero es malo? Con todo, nadie puede hacer buen uso de él si lo ama. ¿Con cuánto mayor motivo se podrá decir lo mismo de la concupiscencia? Un mal espíritu puede codiciar el dinero, pero éste no puede codiciar contra un espíritu bueno, cosa que hace la concupiscencia; por consiguiente, el que niega sea un mal la concupiscencia, peca, y el que hace buen uso de este mal, no peca. Tu razonar sería recto si dijeras: «Si la concupiscencia es mala, son más culpables los casados, a quienes ella obedece, que los adúlteros, sobre los que ejerce su imperio». Pero eso si nosotros dijéramos que los casados se sirven del mal de la concupiscencia para criminales acciones, como puede servirse un homicida de su esclavo para matar, en lugar de decir, como lo hacemos, que los casados no usan mal de la concupiscencia cuando tienen por fin la generación de los hijos. Y puesto que es nuestro sentir que el comercio carnal entre esposos, en vista a la procreación, es un bien, aunque los niños, fruto del matrimonio, nazcan infectados por el contagio del primer pecado, cuya herida no puede ser curada sino por la regeneración. Resta, pues, que los fieles

quam diligens intuetur, ut etiam non diligens hac utatur. Propter quod Paulus coapostolus eius: *Et qui utuntur,* inquit, *hoc mundo, quasi non utantur* (1 Cor 7,31). Quid est: *quasi non utantur,* nisi: Non diligant quo utuntur, quoniam tale est, ut bene aliter non utantur? Et hoc quidem etiam in his rebus observandum est, quae in hoc mundo sic bonae sunt, ut tamen eas diligi non oporteat. Quis enim malum esse pecuniam recte dixerit? Et tamen nemo ea bene utitur qui dilexerit: quanto magis libidine? Nam pecuniam malus quidem spiritus concupiscit; sed ipsa contra bonum spiritum non concupiscit, quod libido facit: atque ideo et qui hoc esse malum negat peccat, et qui hoc malo bene utitur non peccat. Recte igitur argumentareris, dicens: «Libidinem, si mala est, maiori reatu obstringere quibus obsequitur coniuges, quam quibus dominatur adulteros»; si diceretur a nobis, eos coniuges qui serviente concupiscentiae malo ad solum generandi utuntur officium, ad aliqua mala opera eo illos uti, sicut ad facinus perpetrandum servo utitur homicida. Cum autem dicamus bonum esse in coniugibus officium procreandi, quamvis vulnus quod in renato sanari potest, trahat natus de primi contagione peccati;

casados usen del mal de la concupiscencia como un sabio que para realizar obras buenas se sirve de un servidor indiscreto [38].

61. Mas como vosotros sois hombres de muy agudo ingenio, condenáis en los hombres entregados al placer y a las obscenidades no el modo o el género, sino el exceso de la voluptuosidad, porque sabéis, dices, que este exceso se puede reprimir «reduciéndolo a sus justos límites». Si puede, impida el alma a la concupiscencia rebasar los límites dentro de los cuales se quiere represar. Y, si es incapaz, es necesario, para impedir que la concupiscencia se entregue a los excesos, combatirla como a enemigo peligroso que trata de franquear la línea divisoria que le ha sido trazada. «Damos testimonio —dices— que sólo las vírgenes y los continentes la pueden menospreciar». ¿Es que las vírgenes y los continentes no luchan contra la concupiscencia de la carne? ¿Contra qué libran «gloriosos combates», de los cuales hablas, para poder conservar la virginidad y la continencia? [39] Y, si guerrean, existe un mal a combatir. Y ¿dónde habita este mal sino en ellos mismos? Luego con plena verdad pueden decir: «No habita en mí, es decir, en mi carne, el bien».

62. «El matrimonio —dices— no es otra cosa que la unión de los cuerpos»; y luego añades algo que es verdad: «sin la mutua atracción de los cuerpos y sin el acto natural, no es

restat ut sic utantur coniuges boni malo concupiscentiae, sicut sapiens ad opera utique bona ministro utitur imprudente.

61. Sed homines acutissimi ideo non modum, non genus, sed excessum voluptatis arguitis et exprobrandum censetis obscenis, «quia eum nostis», ut dicis, «intra concessos fines animi potestate posse retineri». Faciat animi potestas, si potest, ut ad transgrediendos fines, a quibus transgrediendis eam revocat, non se libido commoveat. Quod si facere non potest; pro**[818]**fecto ut fines non transgrediatur, improbo hosti resistitur, qui eos transgredi nititur. «Sed universum contemptum eius», inquis, «virginibus continentibusque inesse testamur». Numquid ideo virgines et continentes contra concupiscentiam carnis non pugnant? Et quid est contra quod exercent abs te quoque praedicata illa gloriosa certamina, ut virginitatem continentiamque custodiant? Si ergo pugnant, malum est quod expugnant. Et ubi est hoc malum, nisi in ipsis? Ergo, *Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum* (Rom 7,18), veraciter dicitur et ab ipsis.

62. «Nihil aliud», dicis, «esse nuptias, quam corporum commixtionem»; et dicis postea, quod et verum est, «sine appetitu mutuo et sine opere naturali propagationem esse non posse». Numquid tamen negas, si-

[38] El pensamiento agustiniano es firme. Los cónyuges, las nupcias, la pudicicia conyugal, usan bien del mal de la libido cuando se sirven de ella por causa de la generación: *officio propagandi*. Cf. *C. Iul.* 5,15,63: PL 44,819; *Op. imp. c. Iul.* 5,10: PL 45,1439; o.c., 2,218: PL 45,1236. Y esto es posible gracias a la distinción ontológica entre actividad sexual y libido.

[39] Cf. 3,21,42; 4,2,9. Col.723.740.

posible la procreación». Pero ¿vas a negar que en los adúlteros no existe esta mutua atracción de los cuerpos ni la acción natural? No es buena, pues, tu definición del matrimonio. Una cosa es el matrimonio y otra que sin el acto natural no se puedan engendrar hijos. Sabes que pueden nacer hijos fuera del matrimonio y que sin el acto íntimo puede existir verdadero matrimonio; de otra suerte, no existiría matrimonio verdadero, por silenciar otros casos, entre ancianos, impotentes para el acto matrimonial, o que, sin esperanza de hijos, sienten sonrojo o no quieren usar de su derecho.

Ves con qué ligereza defines el matrimonio, diciendo que «es la unión de los cuerpos». Sería, quizás, más razonable decir que el matrimonio incoa esta unión física con el fin de tener hijos, pues sin la unión de los cuerpos no se engendran. Sin embargo, esta unión de los cuerpos con el fin de tener hijos hubiera sido muy otra a lo que hoy es si nadie hubiera pecado. ¡Lejos de nosotros pensar que, en el paraíso, aquella honestísima felicidad obedeciera a los movimientos de la concupiscencia! ¡Lejos de nosotros creer que aquel sosiego de alma y cuerpo pudiera ser turbado por algo contra lo que la naturaleza del primer hombre debiera luchar! Si, pues en el Edén no existía concupiscencia a la cual servir ni contra la que era necesario luchar, o no existió en el paraíso o no era como hoy es. En la actualidad es preciso resistir a la concupiscencia si uno no quiere ser su esclavo, y el que en la lucha se emperece se convierte, necesariamente, en su servidor. De estas dos opiniones, una es molesta, pero laudable; la otra es torpeza y miseria. En esta

bimet etiam adulteros appetitu mutuo et opere naturali et corporum commixtione coniungi? Non est ergo ista definitio nuptiarum. Aliud est enim quod nuptiae sunt, et aliud est sine quo etiam nuptiae filios propagare non possunt. Nam et sine nuptiis possunt nasci homines, et sine corporum commixtione possunt esse coniuges: alioquin non erunt coniuges, ut nihil aliud dicam, certe cum senuerint, sibique misceri vel non potuerint, vel sine spe suscipiendae prolis erubuerint atque noluerint. Vides ergo quam inconsiderate nuptias definieris, dicendo «eas aliud non esse nisi corporum commixtionem». Tolerabilius forte diceres, non eas inchoari nisi per corporum commixtionem: quia filiorum procreandorum causa utique ducuntur uxores, et aliter non possunt filii procreari. Sed procreandi causa commixtio corporum aliter quam nunc est fuisset, si nemo peccasset. Absit enim ut honestissima illa felicitas in paradiso commotae libidini semper obtemperaret: absit ut illa pax animi et corporis haberet aliquid, propter quod adversus se ipsam prima hominis natura pugnaret. Si ergo ibi nec serviendum libidini, nec adversus eam bellandum fuit; aut non ibi fuit, aut non talis qualis nunc est fuit. Nunc enim libidini necesse est ut repugnet, qui servire noluerit: necesse est ut serviat, qui repugnare neglexerit. Quorum duorum unum est molestum, etsi laudabile:

vida, una es inevitable a los castos, pero ni una ni otra eran conocidas por los santos en el Edén.

63. Me contradigo, afirmas de nuevo, y citas unas palabras mías en las que muestro la diferencia que existe entre un acto matrimonial realizado con vista a los hijos y el deseo de gozar del deleite carnal. Mis palabras son éstas: «Una cosa es la unión conyugal que tiene por fin la generación de los hijos, y por esta razón está exenta de pecado, y otra buscar en el acto conyugal el placer de la carne, lo que, si es con su esposa, es culpa venial» [40]. Nada tienen de contradictorias estas dos afirmaciones, como lo pueden ver todos los que conmigo ven la verdad. Escucha, sin embargo, algo que es necesario inculcar en el ánimo de aquellos que tú quieres engañar. Es calumnia afirmar que nosotros «proporcionamos a los hombres más degradados y criminales los medios de excusar sus acciones impuras e infames diciendo que las han cometido contra su voluntad, y *así no tienen pecado*».

¡Como si nosotros no gritáramos más fuerte que vosotros que es necesario luchar contra la concupiscencia! Porque a vosotros, aun cuando la elogiáis, no os place creamos que vuestra lucha se enfría o relaja contra este bien; ¿con cuánta mayor vigilancia y ardor no creeremos nosotros se debe luchar contra la concupiscencia, que consideramos un mal? Afirmamos que es contra nuestro querer el que la carne luche contra el espíritu, no que el espíritu pelee contra la carne. Hacen buen uso de la concupiscencia los esposos cuando se unen para engendrar hijos

alterum turpe et miserabile. Itaque in hoc saeculo unum horum castis est necessarium, in paradiso autem utrumque a beatis fuerat alienum.

63. Sed iterum me dicis mihimetipsi esse contrarium, propositis videlicet aliis verbis meis, ubi propagationis officium a carnalis delectationis appetitione discernens, «Aliud esse dixi non concumbere nisi voluntate generandi, quod non habet culpam; aliud concumbendo carnis appetere voluptatem, sed non praeter coniugem, quod venialem habet culpam». Nihil habent duo ista, quantum mecum omnes vident qui verum vident, unde me ostendas mihi esse contrarium. Audi tamen identidem quod eorum sensibus inculcatius intime**[819]**tur, quos fallere affectas. Calumniaris enim, «nos excusationem praebere turpibus et flagitiosis hominibus, ut cum infanda immunda commiserint, contra voluntatem se dicant fecisse, et ideo nullum habere peccatum»: quasi nos non multo exertius adhortemur contra libidinem esse pugnandum. Nam si vos, cum id bonum esse dicatis, non vultis tamen ut vestra adversus istud bonum frigescere, vel certe tepescere bella credamus: quanto vigilantius et ardentius contra malum nos censemus esse pugnandum? Nos dicimus illud esse contra voluntatem, ut caro concupiscat adversus spiritum; non illud, ut spiritus adversus carnem. Per quam concupiscentiam bonam

[40] Cf. nota complementaria [35]: *La falta leve en el matrimonio* p.968.

y no por el placer venusino. Este buen uso de un mal es lo que hace honesta la cópula verdaderamente nupcial; pero, si la unión tiene por fin el placer, no la prole, dicha unión es culpable, y en los cónyuges la falta es venial. Por eso, los niños, fruto de un comercio legítimo y honesto, contraen una mancha que sólo puede ser lavada por el sacramento de la regeneración, y en el uso honesto del matrimonio hay un mal, del que hace buen uso la castidad conyugal. En consecuencia, no perjudica a los renacidos lo que daña a los nacidos. Perjudica, sí, a los que nacen si no renacen.

64. En este razonar, en el que en vano te retuerces contra mis palabras, no te das cuenta cuánto favoreces a los maniqueos. Crees, en efecto, que todo el que nace de la unión marital no tiene pecado de origen, porque razonas: «El pecado no puede nacer de una acción exenta de culpa». ¿Por qué la obra de Dios, limpia de culpa, ha dado origen al pecado del ángel y al pecado del hombre? ¿Ves cómo favoreces a los que cubres de vituperios, porque compruebas van contra el fundamento más firme de la fe católica? Si es tu sentencia definitiva que «el pecado no puede nacer de una acción exenta de culpa», considera que ninguna obra de Dios tiene culpa. ¿De dónde, pues, nace la culpa? Aquí el maniqueo, con tu ayuda, trata, en su absurda doctrina, de introducir una naturaleza mala para que sepas de dónde viene el mal; porque, según tus palabras, de las obras de Dios no puede venir el pecado. ¿Puedes derrotar a un maniqueo sin que lo seas tú mismo? Porque el ángel y el hombre son obras de Dios, limpias de todo pecado; sin embargo, dieron origen al pecado cuando por su libre voluntad, otorgada por Dios sin pecado, se alejaron de aquel que está libre de todo pecado. Se hicieron malos no por una mezcla con el mal, sino por un abandono del bien.

65. Dices que «alabo la continencia de los tiempos cristianos no para encender a los hombres en amor a la virginidad, sino para condenar el matrimonio, instituido por Dios». Mas para que nadie crea te atormenta la sospecha de una mala interpretación de mis sentimientos, me dices, como queriendo aprobar: «Si con sinceridad exhortas a los hombres a la virginidad, has de confesar que la virtud de la castidad puede ser observada por los que quieran, de suerte que cualquiera puede ser santo en el cuerpo y en el espíritu». Respondo que lo admito, pero no en tu sentido. Tú atribuyes este poder sólo a las fuerzas del libre albedrío; yo lo atribuyo a la voluntad, ayudada por la gracia de Dios. Sin embargo, pregunto: ¿Sobre qué ejerce el espíritu su poder para no pecar sino sobre un mal que, si vence, nos hace caer en pecado? Y para no tener que decir, con los maniqueos, que este mal viene de una naturaleza mala, a nosotros extraña y con la cual se mezcla, nos resta confesar que existe en nuestra naturaleza una herida que es necesario curar, y cuya mancha nos hace culpables si no es lavada por el sacramento de la regeneración.

66. En vano enumeras falsas opiniones de herejes, a los que me comparas, y ojalá no exageraras su número. Sostienes

fit, ut nisi causa generandi non utantur coniuges carnis libidine, ac sic malo utantur bene; qui usus bonus mali facit honestum concubitum vereque nuptialem: voluptatis autem causa, non prolis, facit concubitum culpabilem, sed in coniuge venialem. Ideo autem et de honesto concubitu qui nascitur, trahit quod renascendo diluatur; quia et in concubitu honesto inest malum, quo bene utitur bonitas nuptiarum. Sed non obest renatis, quod oberat natis. Unde fit consequens, ut qui ex eis nascitur, et illi obsit si non renascatur.

64. Tu sane inter argumentationes tuas, quibus te inaniter adversus mea verba contorques, identidem te Manichaeos adiuvare non vides. Ideo quippe tibi videtur natus de concubitu coniugali non trahere originale peccatum, «quia de hoc opere quod non habet culpam, nasci, sicut dicis, culpa non potest». Cur ergo de opere Dei quod non habebat culpam, nata est culpa angeli, nata culpa hominis? Cernis quantum eis suffrageris, quorum detestatione conaris obtegere, quod adversus catholicam fidem fundatissimam sentis. Si enim secundum definitivam tuam, «de hoc opere quod non habet culpam, nasci culpa non potest», ecce nulla opera Dei habent culpam: unde igitur culpa nata est? Hic Manichaeus, te adiuvante, aliam naturam, sicut desipit, malam molitur inducere, ut sit unde culpa nata esse credatur: quia «de opere Dei», secundum tua verba, «culpa non nascitur». Numquid potest vinci Manichaeus, nisi cum illo et ipse vincaris? Quia et angelus et homo Dei sunt opera sine culpa; ex quibus tamen culpa nata est, dum ab eo qui culpa caret, per liberum arbitrium recesserunt, quod eis datum est sine culpa; et facti sunt mali, non per admixtionem mali, sed per defectionem boni.

65. Dicis, «ob hoc a me christiani temporis continentiam fuisse laudatam, non ut ad virginitatem incenderentur homines, sed ut bonum nuptiarum quod a Deo institutum est damnaretur». Sed ne puteris malevola de animo meo suspicione torqueri, velut probare me volens, dicis mihi: «Si fideliter invitas homines ad stu[820]dium continentiae, fateris ergo ita virtutem pudicitiae a volentibus posse servari, ut sit, quicumque voluerit, corpore sanctus et spiritu.» Respondeo, me fateri, sed non sicut vos. Nam vos ipsius animi viribus hoc tribuitis; ego, adiutae per Dei gratiam voluntati. Verumtamen quid comprimitur animi imperio ne peccetur, nisi malum quo vincente peccatur? Quod malum ne dicamus cum Manichaeis tanquam ex aliena mali natura nobis esse commixtum, restat ut in nostra natura tanquam vulnus aliquod fateamur esse sanandum, cuius reatum iam fatemur regeneratione sanatum.

66. Ecce frustra enumerasti, quibus me comparas, tot haereticorum fraudes, quorum utinam numerum non augeres. «Apostolica sententia,

que la sentencia del Apóstol en la que predice que «existirán herejes que prohíban casarse» me alcanza a mí, como si yo dijese que, después de la venida de Cristo, fuera el matrimonio una torpeza. Escucha bien lo que decimos, para que, oyendo la misma canción con frecuencia y con ritmos diversos, no disfraces la verdad fingiendo sordera. No decimos que el matrimonio sea una torpeza; por el contrario, afirmamos que para impedir a la incontinencia caer en crímenes reprobables hay que oponerle, como preservativo, la honestidad del matrimonio. Y lo que vosotros decís no lo enseña la doctrina cristiana, porque —repito tus palabras— sostienes «que el hombre se basta a sí mismo para imponer leyes a todos los movimientos naturales». Esto no lo decimos nosotros; pero sí decimos lo que dice el Apóstol: *Cada uno tiene de Dios su propia gracia.* Decimos también lo que dijo el Señor: *Sin mí nada podéis hacer.* Y en otro lugar: *No todos entienden esto, sino aquellos a quienes se les concedió.*

Si fuera cierto lo que vosotros enseñáis, debiera decir: «No todos entienden esto, sino sólo los que quieren». Os pregunto: ¿A qué movimientos naturales puede el hombre dar leyes? ¿A los buenos o a los malos? Si a los buenos, el espíritu tiene deseos contrarios a lo que es bueno, y así en el hombre se combaten dos bienes. Y, si fuera así, la oposición mutua de dos bienes no puede ser un bien. Y si estos movimientos naturales son malos, confesad que hay en el hombre movimientos naturales malos, contra los cuales ha de luchar la castidad. Y para no verte obligado a confesar, con los maniqueos, que existe en nosotros una naturaleza mala, extraña y mezclada a la nuestra, reconoced la enfermedad del pecado original. De este mal de la concupiscencia hace buen uso la castidad conyugal. Contra el mal de esta languidez, los que no pueden guardar continencia han de recurrir al remedio saludable del matrimonio y los que viven en castidad se ejercitan en «gloriosos combates».

Creo que mi promesa de contestar a tus objeciones queda cumplida sin rebasar el número de tus volúmenes. Termino aquí este mío; para dar contestación al último tuyo inicio otro exordio.

qua notat haereticos prohibentes nubere (cf. 1 Tim 4,3), «etiam me» asseris «tangi»: quasi dicam, «post adventum Christi turpia esse coniugia». Audi ergo quod dicimus, ut hoc ipsum multis modis ac saepius audiendo, non dissimules veritatem, simulans quodam modo surditatem. Non dicimus turpia esse coniugia; quandoquidem ne incontinentia in damnabile cadat flagitium, fulcienda est honestate nuptiarum. Sed quod vos dicitis, christiana doctrina non dicit, id est, ut verba tua ponam, «hominem sufficere ingenitis sibi motibus dare leges»: hoc non dicimus; sed dicimus quod dixit Apostolus, cum hinc loqueretur: *Unusquisque proprium donum habet a Deo* (1 Cor 7,7). Et quod dixit Dominus: *Sine me nihil potestis facere* (Io 15,5). Et: *Non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est* (Mt 19,11); cum posset dicere: Non omnes capiunt verbum hoc, sed qui voluerit; si verum esset quod dicitis vos. Quaero sane, qualibus ingenitis sibi motibus hominem dicatis esse idoneum dare leges? utrum bonis, an malis? Si bonis, adversus bonum ergo spiritus concupiscit, et duo bona invicem sibi adversantur in homine. Quod si ita esset, ipsa duorum bonorum inter se adversitas bona esse non posset. Si autem malis, fatere igitur ingenitos esse homini motus malos, contra quos castitas dimicat. Et ne dicere cum Manichaeis cogaris, alienae mali naturae nobis inesse commixtionem, nostrum potius originalem confitere languorem. Cuius languoris malo coniugalis bene utitur pudicitia; contra quod languoris malum adhibentur ab incontinentibus nuptiarum remedia, exercentur a continentibus gloriosa certamina. Arbitror pollicitationem meam, ex quo tibi ad omnia respondere coepi, in quibus solvendos quaestionum nodos aliquos attulisti, commodius impleri, si numerum tuorum voluminum non excessero. Sit ergo hic finis huius mei, ut novissimum tuum ab alio refellamus exordio.

LIBRO VI

RESUMEN.—*Responde Agustín al libro IV de Juliano. Confirma que el hombre nace en pecado. ¿Argumentos? El bautismo de los niños; textos de San Pablo en sus cartas a los Romanos y a los Corintos; los ritos litúrgicos de la insuflación y de los exorcismos sobre los bautizandos. El acebuche y el olivo. De padres regenerados pueden nacer hijos en pecado original, voluntario en nuestros primeros padres, que se hace nuestro por transmisión. Los males innumerables que oprimen al género humano prueban la existencia de un mal de origen. El bautismo es puerta única para entrar en el reino de Dios. La concupiscencia pervive* in acto, *aunque se perdone la culpa. Exégesis de ciertas perícopas del Apóstol y de Ezequiel que Juliano interpreta a su aire.*

CAPITULO I

RESPUESTA DE AGUSTÍN A CALUMNIAS DE JULIANO

1. Di ya respuesta a tu libro III; paso ahora a contestar al IV. Me ayude el Señor para que te haga ver la verdad y mis sentimientos de caridad hacia ti. Todo el que cumpla estos dos deseos no puede ser acusado de loco ni de envidioso, vicios sobre los cuales dices muchas cosas al principio del mencionado volumen, porque la verdad disipa el error, y la caridad la envidia. Cuando en tu discusión dices que la insensatez es madre de todos los vicios, encuentras apoyo en un texto de la Escritura en el que se lee: *Dios no ama sino a quien habita con la sabi-*

LIBER VI

[PL 44,821]

CAPUT I.—1. Responsum est iam libro tuo tertio; respondeatur et quarto: aderit Dominus, ut non solum veritas, sed etiam caritas tibi exhibeatur a nobis. Quae duo quisquis tenuerit, nec fatuus, nec invidus erit. De quibus vitiis in principio memorati tui libri multa dixisti. Nam et error veritate, et livor caritate pellendus est. In hac autem tua disputatione cum de stultitia loquereris, dicens «eam matrem esse omnium vitiorum», adhibuisti testimonium de Scriptura, ubi legitur: *Neminem*

duría. Examina con atención si la vanidad pueril, por la que necesariamente ha de pasar la infancia, si es que pasa, puede habitar con la sabiduría y considera cuál es el fruto que brota de esta raíz que elogias y cómo el niño debe cambiar para que sea amado de Dios, porque sólo ama al que habita con la sabiduría. A los niños que Dios predestina los libra de todo lo que en ellos puede odiar para que, libres de toda vanidad, ame a los que habitan con la Sabiduría. Y, si les arrebata la muerte desde el pecho materno [1], no creo te atrevas a decir que habitan con la Sabiduría «fuera del reino de Dios», donde, según tú, «el bien de una naturaleza inocente y pura no les permite la entrada» sino después de ser liberados, por la gracia del Salvador, de la necedad de un falso panegirista.

Omito a los que son memos por naturaleza, y de los que dice la Escritura han de ser llorados más que los muertos. La gracia de Dios puede, es verdad, librarles de tan gran mal por la sangre del Mediador. Mas ¿cómo pudieron caer en tan gran mal, si, por un juicio divino, ninguna pena se debe a nuestra naturaleza, viciada en su origen?

2. Con razón reprendes gravemente «a los que son perezosos en aprender lo que deben saber o no temen condenar lo que ignoran». Mas ¿puedes tú lamentar esto en los tontos? Sin

diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia habitat (Sap 7,28). Quaere itaque diligenter, utrum habitare cum sapientia puerilis vanitas possit, per quam necesse est ex infantia parvulus transeat, qui tamen transit: et considera qui primus fructus nascatur de radice quam laudas; et quanta in contrarium mutatione opus habeat ut diligatur a Deo, qui nisi eum qui habitat cum sapientia neminem diligit; in praedestinatis utique parvulis quod odit absumens, ut etiam ipsos a vanitate liberatos cum sapientia diligat habitantes: quos certe si ab ubere raptos abstulerit ultimus dies, miror si audes dicere habitaturos cum sapientia praeter regnum Dei, quo eos «bonum», secundum te, «inviolatae inculpataeque naturae» non permittit accedere, nisi veri Salvatoris gratia redemptos liberet a falsi insipientia laudatoris. Ut omittam natura fatuos, multo amplius lugendos Scriptura teste quam mortuos (cf. Eccli 22,13). Quos quidem et ab isto tanto malo potest Dei gratia per sanguinem Mediatoris eruere: sed unde potuerunt in tantum malum ruere, si divino iudicio nulla origini debetur poena vitiatae?

2. Ecce merito reprehendisti eos et graviter, «qui vel supersederunt scienda cognoscere, vel non formidant ignorata culpare». Numquid hoc de his qui excordes nati sunt, potes dicere? Nec tamen eis sub Deo

[1] Alusión virgiliana. Cf. *Eneida* 1.6 v.426-429: *Continuo audite voces; vagit et ingens infantum quae animae flentes in limine primo* (P. VERGILIUS MARO, *Buccolica, Georgica, Aeneis,* cum Servii Commentariis (apud J. Parvum, 1529) fol.CXXVIII.

embargo, no puedes encontrar un argumento válido por el que, bajo un Dios justo, les pueda suceder tamaña desgracia, si es que los hijos no contraen el mal de sus padres que los hace culpables. Y, para servirme de tus palabras, «la envidia que de ti sentimos nos hace enloquecer e impide ver la verdad, que ninguna sombra de ignorancia puede ocultar, pues es tan clara como la luz de mediodía». Y tú, que estás limpio de envidia, ¿no ves los males que oprimen a los niños? Dios es bueno, Dios es justo. No existe naturaleza mala, extraña a la nuestra y con ella mezclada, como opinan los maniqueos. ¿De dónde, pues, vienen tantos males como en los hombres vemos, no digo en el terreno de las costumbres, sino del espíritu, si el origen del hombre no está corrompido en su fuente y el género humano no es una masa condenada? [2] Tú que eres un hombre exento de necedad y limpio de envidia, ¿por qué haces de ésta una descripción tal que en tus palabras se transparente este vicio que es pecado y castigo de pecado? ¿Acaso no es la envidia pecado diabólico? ¿No es también pena de pecado, si ya en el momento de existir atormenta a su autor? Estas son tus propias palabras; sin embargo, te parece haber discutido con ingenio muy penetrante, con locuacidad interminable, y todo para probar que una cosa «no puede ser, a la vez, pecado y pena de pecado». Es posible que, no siendo envidioso, hayas encontrado en otro libro, después de muchos afanes, todo lo que de la envidia dices, y has preferido contradecirte a ti mismo para darme la alegría de que no nutres contra mí sentimiento alguno de envidia.

iusto unde id accidere potuerit inventurus es, si nulla ex parentibus trahuntur merita filiorum. «Sed invidendo tibi, in quadam meridie compertae veritatis sine obumbramento ignorationis», ut loqueris «insanimus». Itane vero tanta in parvulis mala, tu qui non invides, non vides? Bonus est Deus, iustus est Deus: extranea prorsus mali est nulla natura, quae nostrae naturae secundum Manichaeos credatur admixta: unde sunt, non dico in moribus, sed in ipsis ingeniis cum quibus nascuntur tanta hominum mala, si non est humana origo vitiata, non est massa damnata? Quid, quod homo fatuitatis expers et ab invidiae **[822]** stimulis alienus, ipsam sic describis invidiam, ut in tua descriptione hoc vitium et peccatum appareat et poena peccati? Annon est peccatum diabolicum invidia? annon est poena peccati, quae «protinus ipsum de quo oritur vexat auctorem?» Haec verba tua sunt: et tamen diuturna loquacitate visus tibi es acutissime disputasse, «unum idemque vitium peccatum poenamque peccati esse non posse». Sed forte quia invidus non es, vix tandem invidiam in alio libro videre potuisti de qua haec diceres, et tibi pro me quia mihi non invides contradiceres.

[2] Ver nota complementaria [37]: *Solidaridad con Adán y con Cristo* p.969.

CAPITULO II

El mundo, bajo el poder del Maligno

3. Concluido el exordio, en el que, según tu costumbre, te esfuerzas en probar lo mismo que yo predico, es decir, que Dios es el creador de los hombres, citas unas palabras de mi libro en las que digo: «El hombre, fruto de la concupiscencia de la carne, nace para el mundo, no para Dios. Nace para Dios cuando renace del agua y del Espíritu»[3]. Pones asechanzas a mis palabras, y afirmas que se ha de entender que quiero decir que todo lo que al mundo pertenece es propiedad del diablo. Te apoyas en otro pasaje donde digo: «Los que nacen de la unión de los cuerpos pertenecen, por derecho, al diablo»; pero afirmo también que «son arrancados del poder de las tinieblas cuando son regenerados en Cristo».

A tu calumnia respondo: Crees llamo mundo a lo que pertenece al dominio del diablo, como si éste fuera el creador de cielo y tierra y cuanto en ellos se contiene. Lejos de enseñar esto, condeno, rechazo y detesto a todo el que hable así. Cuando en este pasaje hablo del mundo, es en el mismo sentido que habla el Señor cuando dice: *Llega el príncipe de este mundo.* Ciertamente, el Señor no ha querido dar a entender que el diablo es el príncipe de cielo y tierra y de todo lo que ha sido creado por la Palabra, es decir, el mismo Cristo, y del que está

CAPUT II.—3. Finito autem prooemio, ubi etiam laborasti, sicut soles, probare quod praedico, «Deum esse hominum conditorem»; mea deinde verba proponis, ubi dixi: «Mundo, non Deo nasci hominem, qui de concupiscentia carnis nascitur; Deo autem nasci cum ex aqua et spiritu renascitur». Quibus meis verbis sic insidiaris, ut asseras hinc intellegi me debere dixisse, quod ad diabolum pertineat quidquid ad mundum pertinet: quia scilicet alibi dixeram, «eos qui de corporum commixtione nascuntur ad ius diaboli pertinere»; asserendo utique, «de potestate erui tenebrarum, cum regenerantur in Christo». Respondeo ergo calumniae tuae. Ita enim me vis putari appellasse mundum ad potestatem diaboli pertinentem, tanquam caelum et terram et omnia quae in eis sunt, vel diabolus fecerit, vel diabolus teneat. Hoc non dico, sed detestor, redarguo, et damno qui dicit. Sed hoc loco sic appellavi mundum, quemadmodum Dominus, ubi ait: *Ecce venit princeps mundi* (Io 14,30). Non enim caeli et terrae et omnium quae per Verbum, hoc est per eumdem ipsum Christum, facta sunt, unde scriptum est: *Mundus*

[3] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,19,21: CSEL 42,233; PL 44,425-426.

escrito: *El mundo fue hecho por él;* sino que tiene el mismo significado que en aquel otro lugar: *El mundo está bajo el poder del Maligno.* Y en otro pasaje: *Todo lo que en el mundo hay es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del siglo, que no viene del Padre, sino del mundo.*

No se puede decir que el cielo y la tierra no vengan del Padre por el Hijo; ni que los ángeles, los astros, los árboles, los animales y los hombres, en cuanto a la sustancia, por la que son hombres, no vengan del Padre por el Hijo. Pero el diablo es el príncipe de este mundo, y el mundo está bajo el imperio del Maligno, como también todos los hombres, reos de condenación eterna si no son librados por la sangre derramada para el perdón de los pecados, y no sigan perteneciendo al príncipe de los pecadores. Este es el mundo cuyo príncipe es el diablo, del que dice aquel que venció al mundo: *Llega el príncipe del mundo, y nada encuentra en mí.* Lo digo por este mundo en el que el hombre nace, hasta que no renazca de aquel que venció al mundo, y en él nada encontró el príncipe de este mundo.

4. ¿Cuál es el mundo del que dice el Salvador y vencedor del mundo: *El mundo no puede odiaros; a mí me odia porque doy testimonio de que sus obras son malas?* ¿Son malas, acaso, las obras del cielo, de la tierra y de los astros? Este mundo son

per eum factus est (ib., 1,10), principem voluit intellegi diabolum: sed sicut dictum est: *Mundus in maligno positus est* (1 Io 5,19); et iterum: *Omnia quae in mundo sunt, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi; quae non est a Patre, sed ex mundo est* (ib., 2,16). Non enim caelum et terra non sunt a Patre per Filium; aut Angeli, sidera, arbusta, animalia, homines non sunt a Patre per Filium, quantum quidem attinet ad ipsam substantiam qua homines sunt: sed mundi princeps est diabolus, et mundus in maligno positus est, omnes utique homines qui rei sunt damnationis aeternae, si non inde liberentur, ut non iam pertineant ad principem peccatorum, redempti eo sanguine qui **[823]** in remissionem fusus est peccatorum. Huic ergo mundo, cuius princeps est, de quo ait qui vicit mundum (cf. Io 16,33): *Ecce venit princeps mundi, et in me nihil inveniet* (Io 14,30); huic, inquam, mundo nascitur homo, donec renascatur in eo qui vicit mundum, et in quo nihil invenit princeps mundi.

4. Quis est enim mundus, de quo dicit Salvator mundi et victor mundi: *Non potest mundus odisse vos; me autem odit, quia ego testimonium perhibeo de illo, quia opera eius mala sunt?* (ib., 7,7). Numquid terrae ac maris, caeli ac siderum mala sunt opera? Sed utique mundus

los hombres. Nadie puede verse libre de este mundo sino por la gracia de Dios, que nos ha sido dada por Jesucristo nuestro Señor; que dio su carne por la vida del mundo, cosa que no hubiera hecho de no encontrar el mundo muerto. ¿Cuál es el mundo del que dice a los judíos: *Vosotros sois de este mundo; yo no soy de este mundo?* Por último, ¿cuál es este mundo en el que Jesús ha elegido a sus discípulos para que no fueran ya del mundo, y que el mundo odia, porque ya no son del mundo? Porque el Salvador del mundo y luz del mundo habla así: *Esto os mando: que os améis los unos a los otros. Si el mundo os odia, sabed que antes me ha odiado a mí. Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero, como no sois del mundo, porque yo, al elegiros, os saqué del mundo, por eso os odia el mundo.*

Si no añadiese: *Yo os elegí del mundo,* se podía pensar que dijese: «Vosotros no sois del mundo», como de sí mismo dijo: *Yo no soy de este mundo.* En efecto, él no era de este mundo ni fue elegido para ser sacado del mundo. No hay cristiano que niegue esta verdad. Tampoco se puede decir que el Hijo de Dios fue de este mundo, aunque se haya dignado revestirse de la naturaleza humana. ¿Cómo así? Porque jamás tuvo pecado, en virtud del cual todos los hombres nacen antes para el mundo que para Dios; y, a fin de que nazcan para Dios, elige a los que renacen, para que no sean ya del mundo. Por eso, el

iste homines sunt. Nec ab isto mundo quisquam liberandus eligitur, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum: qui dedit carnem suam pro mundi vita; quod non fecisset, nisi mundum invenisset in morte. Quis est mundus de quo dicebat Iudaeis: *Vos de hoc mundo estis; ego non sum de hoc mundo?* (ib., 8,23). Postremo, quis est mundus de quo elegit Iesus discipulos suos, ut iam de mundo non essent, et eos de quo iam non erant, ipse mundus odisset? Sic enim loquitur Salvator mundi, lux mundi; sic, inquam, loquitur: *Haec mando vobis, ut diligatis invicem. Si mundus vos odit, scitote quia me priorem vobis odio habuit. Si de mundo essetis, mundus quod suum erat diligeret: quia vero de mundo non estis, sed ego elegi vos de mundo; propterea odit vos mundus* (ib., 15,17-19). Si non addidisset: *ego elegi vos de mundo;* putari posset, ita dixisse: *de mundo non estis,* quemadmodum de se ipso dixerat: *Ego non sum de hoc mundo.* Neque enim et ipse fuit de mundo, et electus est inde ut non esset de mundo. Quis hoc dixerit christianus? Nec secundum hoc enim quod homo esse dignatus est, Filius Dei de mundo fuit. Quid ita, nisi quia in illo peccatum nunquam fuit, propter quod omnis homo prius mundo, non Deo nascitur, et ut Deo nascatur de mundo eligitur qui renascitur ut iam non sit de mundo? Propter quod

príncipe de este mundo es arrojado fuera, como testifica el Salvador: *Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera.*

5. A no ser que lleves tu audacia hasta el extremo, y digas que los niños no son elegidos del mundo cuando son lavados por el bautismo de aquel de quien está escrito: *Dios estaba en Cristo reconciliando consigo el mundo.* Si negáis que los niños tengan parte en esta reconciliación, si negáis sean del mundo, no sé cómo tenéis cara para vivir en el mundo. Y si confesáis que, al pasar a ser cuerpo de Cristo, fueron elegidos y separados del mundo, necesariamente han de nacer antes para renacer para el que los eligió del mundo. Nacen por la concupiscencia de la carne, renacen por la gracia del Espíritu. La concupiscencia es del mundo, la regeneración viene al mundo, para que sean elegidos del mundo los que fueron predestinados antes del mundo. Al decir el Apóstol: *Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo con él,* añade en seguida para indicarnos cómo sucede esto: *No imputándoles sus delitos.*

Luego el mundo entero es culpable por Adán; pero Dios no rehusó alargar su mano a la obra de su creación, aunque viciada por la prevaricación paterna. Y, cuando el mundo es reconciliado con Dios por Cristo, es liberado del mundo por la misericordia de aquel que vino al mundo, no para ser elegido y separado del mundo, sino para elegir a los que han de ser separados del mundo; no en recompensa de sus méritos, sino por gracia, porque *subsiste un resto salvado por gracia.*

ab eo princeps mundi eicitur foras, sicut ipse testatur, dicens: *Nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi eicietur foras* (ib., 12,31).

5. Nisi forte eo usque vestra progredietur audacia, ut dicatis non de mundo eligi parvulos, quando Baptismo eius abluuntur, de quo dictum est: *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* Ad istam reconciliationem si negatis parvulos pertinere, negantes eos esse de mundo; qua fronte nescio vivatis in mundo. Porro si eos fatemini, cum in corpus Christi transeunt, de mundo eligi; necesse est ut ei nascantur, de quo eliguntur ut renascantur. Nascuntur enim per carnis concupiscentiam, renascuntur per Spiritus gratiam. Illa de mundo est, haec venit in mundum, ut de mundo eligantur qui praedestinati sunt ante mundum. Cum autem dixisset Apostolus: *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi;* quomodo id faciat, mox adiunxit, atque ait: *Non reputans illis delicta eorum* (2 Cor 5,19). Totus ergo mundus ex Adam reus; Deo non negante manum formationis operi suo, se**[824]**minibus institutis quamvis paterna praevaricatione vitiatis: et cum per Christum reconciliatur mundus, de mundo liberatur; eo liberante qui venit in mundum, non de mundo eligendus, sed electurus; non meritorum electione, sed gratiae: quia reliquiae per electionem gratiae salvae factae sunt (cf. Rom 11,5).

CAPITULO III

SIGNIFICADO DEL BAUTISMO «EN LA MUERTE DE CRISTO»

6. Insertas luego otras palabras mías en las que digo: «La culpa de esta concupiscencia sólo la perdona la regeneración y se hereda por generación». Y acto seguido añado: «Lo que ha sido engendrado ha de ser regenerado, porque es el único medio de que se nos perdone el pecado que en nuestro nacimiento heredamos» [4]. Te empeñas, en vano, en disimular y consideras superfluo el bautismo de los niños, diciendo: «La gracia de los sacramentos de Cristo es rica en muchas clases de dones». Quieras o no, has de confesar que los niños creen en Cristo por boca y corazón de sus madres. A ellos se refieren también las palabras del Señor: *El que no crea se condenará.* ¿Por qué motivo, con qué justicia, si no tienen pecado original? Replicas: «El bautismo es un nuevo beneficio que Dios añade a los que ya se han recibido de él, y mediante el cual reconoce a los que son suyos antes incluso que le presten el obsequio de su voluntad».

En consecuencia, si Dios reconoce como suyos a los que dispensa este beneficio, ¿por qué no reconoce como suyos a los que no dispensa el mismo favor? Y como unos y otros le pertenecen por juro de creación, ¿por qué no reconoce a los dos de la misma manera? Y no me vengas ahora diciendo que todo esto es obra del hado o de la acepción de personas. Confiesa, pues, con nosotros la gracia de Dios. ¿Qué puede haber en ellos, si nada propio tienen? En una misma causa, uno es dejado por justo juicio de Dios; otro es aceptado, no en virtud de sus méritos, sino por gracia.

7. En vano te empeñas en negar que los niños, por el baño de la regeneración, queden limpios del pecado original. No enseña esto el que dijo: *Todos los que fuimos bautizados en Cristo, fuimos bautizados en su muerte.* Al decir *todos,* no exceptúa el Apóstol a los niños. ¿Qué significa «ser bautizados en la muerte de Cristo» sino morir al pecado? Por eso, en otro pasaje dice San Pablo: *Lo que está muerto al pecado, muere una sola vez,* y se ha de entender, con toda certeza, de la carne a semejanza de la carne de pecado; por eso es un gran misterio el de la cruz, donde *nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él para que fuera destruido el cuerpo de pecado.*

Si los niños son bautizados en Cristo, lo son en su muerte, y, si son bautizados en su muerte, mueren, cierto, al pecado, coplantados con él a semejanza de su muerte. Porque *lo que está muerto al pecado, muere una sola vez; lo que vive, vive para Dios.* Y ¿qué significa *ser coplantados a semejanza de su muerte* sino *ser considerados muertos al pecado y vivir para Dios en Cristo Jesús?* ¿Vamos a decir que Jesús, exento de pecado, murió al pecado? ¡No lo permita Dios! Sin embargo, *lo*

CAPUT III.—6. Deinde propositis aliis meis verbis, ubi dixi: «Huius concupiscentiae reatum regeneratio sola dimittit, ac per hoc generatio trahit»; moxque subiunxi: «Ergo quod generatum est regeneretur, ut similiter, quia non potest aliter, quod tractum est remittatur»; frustra identidem conaris obtegere quod superfluum Baptismum putatis in parvulis, dicentes «mysteriorum Christi gratiam multis locupletem esse muneribus». Velitis nolitis, parvulos credere confitemini in Christum per corda et ora gestantium. Ergo et ad ipsos pertinet dominica illa sententia: *Qui non crediderit, condemnabitur* (Mc 16,16). Qua causa, qua iustitia, si nullum trahunt originale peccatum? Quod autem dicis: «Hinc potius suos approbat, quod ante proprium voluntatis obsequium, hoc quod in eis fecit beneficiorum sublimat augmentis»; si ergo hinc suos istos approbat; profecto illos quibus hoc non donat, non approbat suos. Porro cum et ipsi eadem causa sint eius, quia condidit eos; cur non et ipsos eodem modo approbat suos? Hinc de fato, vel de acceptione personarum nihil negatis. Iam ergo nobiscum gratiam confitemini. Quid est enim aliud, ubi nihil illorum est? In una igitur eademque causa, alius relinquitur iustitia iudicante, non fato; alius assumitur gratia praestante, non merito.

7. Frustra omnino contenditis, nec ab originali peccato parvulos regeneratione mundari. Non hoc ostendit, qui dixit: *Quicumque baptizati sumus in Christo, in morte eius baptizati sumus.* Dicendo enim: *Quicumque,* non utique parvulos fecit exceptos. Quid est autem in morte Christi baptizari, nisi peccato mori? Unde etiam de ipso idem alio loco dicit: *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel.* Quod utique dictum est propter similitudinem carnis peccati: propter quod et magnum mysterium est crucis eius, ubi et *vetus homo noster simul crucifixus est, ut evacuetur corpus peccati.* Si ergo in Christo parvuli baptizantur, in morte eius baptizantur. Si in morte eius baptizantur, mortis eius similitudini complantati peccato utique moriuntur. *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel: quod autem vivit, vivit Deo.* Et quid est complantari similitudini mortis eius, nisi quod sequitur: *Sic et vos existimate vos mortuos esse peccato, vivere autem Deo in Christo Iesu?* (Rom 6,3-11). Numquid dicturi sumus, peccato mortuum fuisse Iesum, quod nullum

[4] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,19,21: CSEL 42,233; PL 44,426.

que está muerto al pecado muere una sola vez. Su muerte hace ver nuestro pecado, por el que sufrió muerte. Y como murió a esta muerte para no morir ya, se dice que murió al pecado. Lo que él simbolizó en una carne a *semejanza* de la carne de pecado, nosotros lo hacemos, por su gracia, en una carne de pecado; y así como decimos que él murió al pecado porque ha muerto a *semejanza* de la carne de pecado, decimos también que todos los bautizados en Cristo mueren a la realidad misma, cuya semejanza fue él; y es necesario un verdadero perdón de los pecados en aquellos que son verdaderamente pecadores.

CAPITULO IV

Comentario al capítulo 5,8-35 de la carta a los Romanos

8. Si esta perícopa de la carta del Apóstol no te corrige de tu perverso error, estás endurecido en grado sumo. Y, aunque todo lo que dice a los romanos para darles a conocer la excelencia de la gracia de Dios por Jesucristo esté íntimamente trabado, como sería muy largo comentar y repasar toda la carta, fijo mi atención en el capítulo 5, que trata de nuestra cuestión. *La prueba* —dice— *de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros.* Tú quieres se exceptúen los niños. Te pregunto: Si no se encuentran entre los pecadores, ¿cómo es que murió por ellos el que murió por los pecadores? A esta pregunta responderás que Cristo no sólo murió por los pecadores, aunque también haya muerto por los pecadores. Pero ni una sola vez lees en las divinas Escrituras que Cristo haya muerto por los que están limpios de pecado. Pon atención a la fuerza de los argumentos. Cristo, dices, murió *también* por los pecadores; yo te respondo que murió *sólo* por los pecadores; de suerte que te ves obligado a reconocer que, si los niños no tienen pecado alguno, Cristo no murió por ellos. Y dice Pablo a los fieles de Corinto: *Uno murió por todos; por tanto, todos murieron, y Cristo murió por todos* [5]. No puedes negar que Cristo murió por los que estaban muertos. ¿Quiénes son, según tú, los que en este texto están muertos? ¿Serán los que han ya abandonado su cuerpo? ¿Quién puede estar tan loco para decir esto? Luego entendemos por muertos aquellos por quienes uno, Cristo, murió, como se lee en otro lugar: *A vosotros, que estabais muertos, en vuestros delitos y en vuestra carne incircuncisa, os vivificó con él.* En consecuencia: *Si uno murió por todos, todos han muerto,* probando así que no es posible morir sino por los muertos. Por tanto, queda asentado que todos estaban muertos, pues uno murió por todos. Golpeo, insisto, machaco, persigo al recalcitrante con las palabras de Pablo; escúchalas, son saludables; no quiero dejarte morir: *Uno murió por todos, luego todos murieron.*

habuit unquam? Absit. Et tamen quod mortuus est peccato, mortuus est semel. Mors enim eius peccatum nostrum significavit, quo utique ipsa mors accidit: cui morti mortuus, id est, ut mor**[825]**talis non esset ulterius, peccato dicitur mortuus. Quod ergo ipse significavit in similitudine carnis peccati, hoc per eius gratiam nos agimus in carne peccati: ut quomodo ille moriendo similitudini peccati peccato mortuus praedicatur, ita quicumque in illo fuerit baptizatus, eidem rei cuius illa fuerat similitudo moriatur; et quomodo in illius vera carne vera mors fuit, sic fiat in veris peccatis vera remissio.

Caput IV.—8. Totus itaque iste Epistolae apostolicae locus si te ab ista pravitate non corrigit, nimis obduruisti. Quamvis enim sibi conexa sint omnia quibus ait, scribens ad Romanos, ut gratia Dei commendetur per Iesum Christum: tamen quia Epistolam totam hic recolere et pertractare non possumus, valde enim longum est; ex isto capite quod agitur consideremus, ubi ait: *Commendat autem suam caritatem Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est* (Rom 5,8-9). Hoc tu dictum exceptis parvulis vis putari. Ubi si abs te quaeram, si non sunt inter peccatores habendi, quomodo pro eis mortuus est, qui pro peccatoribus mortuus est? Respondebis non pro solis peccatoribus mortuum, quamvis sit etiam pro peccatoribus mortuus. Quod quidem nusquam legis in divinis auctoritatibus, mortuum scilicet esse Christum etiam pro eis qui nullum habuerunt omnino peccatum. Sed attende quam validis testimoniis urgearis. Tu dicis etiam pro peccatoribus mortuum: ego dico nonnisi pro peccatoribus mortuum; ita ut respondere cogaris, si nullo peccato parvuli obstricti sunt, non esse pro parvulis mortuum. Dicit enim ad Corinthios: *Quoniam unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est* (2 Cor 5,14-15). Nullo modo hic negare permitteris, nonnisi pro his qui mortui sunt, mortuum fuisse Iesum. Quos igitur hoc loco intellegis mortuos? numquid eos qui de corpore exierunt? Quis ita desipiat ut hoc sapiat? Eo modo itaque intellegimus mortuos, pro quibus omnibus unus mortuus est Christus, quomodo alibi dicit: *Et vos cum essetis mortui in delictis et praeputio carnis vestrae, vivificavit cum illo* (Col 2,13). Ac per hoc, *unus,* inquit, *pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt;* ostendens fieri non potuisse ut moreretur nisi pro mortuis. Ex hoc enim probavit omnes mortuos esse, quia pro omnibus mortuus est unus. Impingo, inculco, infercio recusanti: accipe, salubre est, nolo moriaris. *Unus*

[5] Véase nota complementaria [37]: *Solidaridad con Adán y con Cristo* p.969.

Considera con atención que, al decir el Apóstol: *Uno murió por todos,* quiso darnos a entender que *todos estaban muertos.* Y como no todos estaban muertos en el cuerpo, es necesario admitir que todos estaban muertos en el pecado, por los que Cristo murió. Nadie lo dude, nadie lo niegue, si no quiere negar o dudar que es cristiano. En consecuencia, si los niños no contraen pecado, no están muertos. Si no están muertos, no murió por ellos el que no murió sino por los muertos.

En tu primer libro gritas contra nosotros: «Cristo también murió por los niños» [6]. De ningún modo te está permitido negar que los niños contraigan pecado original. ¿Cuál sería la causa de su muerte sino este pecado? ¿O por qué muerte de los niños murió el que no murió sino por los muertos? Confiesa, pues, que Cristo murió por los niños. Retorna conmigo a lo que había comenzado a decir sobre la carta a los Romanos.

9. *Prueba Dios* —dice— *su amor por nosotros porque, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros. Siendo pecadores,* es decir, estando muertos, *Cristo murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la ira! Si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, con más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida.* Es lo que en

pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt. Vide quia consequens esse voluit, ut intellegantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est. Quia ergo non in corpore, restat ut in peccato esse mortuos omnes, pro quibus Christus mortuus est, nemo neget, nemo dubitet, qui se non negat aut dubitat esse christianum. Quapropter, si nullum trahunt peccatum parvuli, non sunt mortui. Si non sunt mortui, non est mortuus pro eis, qui non est mortuus nisi pro mortuis. Tu autem iam in primo tuo libro **[826]** contra nos clamans, dixisti: «Christum etiam pro parvulis mortuum». Nullo modo igitur negare permitteris eos trahere originale peccatum. Nam mortui unde, si non inde? aut propter quam mortem parvulorum mortuus est, qui non est mortuus nisi pro mortuis? Eumque tu mortuum pro parvulis confiteris. Redi ergo mecum ad illud quod ad Romanos coeperam dicere.

9. *Commendat,* inquit, *suam caritatem Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est. Cum peccatores,* inquit, *essemus,* hoc est, cum mortui essemus, *Christus pro nobis mortuus est: multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius; multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius* (Rom 5,8-10). Hoc est illud quod alibi dicitur: *Deus erat in Christo,*

[6] Cf. 3,25,35; Col 7,31.

otro lugar dice: *Dios estaba en Cristo reconciliando consigo el mundo.* Continúa luego el Apóstol: «Y no solamente nos reconcilió, sino que también *nos glorificó en Dios por nuestro Señor Jesucristo,* y no sólo nos salvó, sino que nos gloriamos por el que hemos obtenido ahora la reconciliación. Y como si le preguntáramos el motivo, por qué esta reconciliación se realiza por un solo mediador, añade: *Por lo tanto, como por un hombre entró en el mundo el pecado, y por el pecado la muerte, y así pasó por todos los hombres, en el que todos pecaron.* ¿Qué hizo entonces la ley? ¿No pudo ella reconciliar? *No* —dice él—, *porque, hasta la ley, el pecado reinaba en el mundo.* Es decir, la ley no pudo quitar el pecado. Pero el pecado no se imputaba no existiendo ley. Existía el pecado, pero no se imputaba, porque no se conocía. *Por la ley* —dice en otro lugar—, *el conocimiento del pecado. Pero la muerte reinó desde Adán hasta Moisés.* Es decir, su reino no fue destruido por la ley. *Reinó, pues, en los que no habían pecado.* ¿Por qué, si no pecaron? Escucha el motivo: *No pecaron por una transgresión semejante a la de Adán, el cual era figura del que había de venir.* Dejó, sí, su impronta en todos sus descendientes, y, aunque no tengan pecados personales, mueren por haber contraído el contagio paterno, porque son engendrados por la concupiscencia carnal. *Mas en el don no sucede como en el delito. Si por el delito de uno solo murieron muchos, mucho más por la gracia*

mundum reconcilians sibi (2 Cor 5,19). Deinde hic sequitur: *Non solum autem, sed et gloriantes in Deo, per Dominum nostrum Iesum Christum. Non solum,* inquit, *salvi, sed et gloriantes. Per quem nunc et reconciliationem accepimus.* Et tanquam causa quaereretur, quare per unum Mediatorem hominem fiat ista reconciliatio: *Propter hoc,* inquit, *sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Quid ergo egit lex? Itane illa reconciliare non potuit? Non, inquit, *Usque enim ad Legem, peccatum in mundo fuit:* Hoc est, nec lex potuit auferre peccatum. *Peccatum autem non deputabatur cum Lex non esset* (ib., 11-13). Erat quidem peccatum, sed non deputabatur, quia non cognoscebatur. *Per Legem enim,* sicut in alio loco dicit, *cognitio peccati* (Rom 3,20). *Sed regnavit mors ab Adam, usque ad Moysen:* quia nec per Moysen, id est, nec per Legem regnum eius ablatum est. *Regnavit autem et in his qui non peccaverunt.* Quare igitur, si non peccaverunt? Audi quare: *In similitudine,* inquit, *praevaricationis Adae, qui est forma futuri.* Dedit enim ex se formam posteris suis, quamvis peccata propria non habentibus, ut peccati paterni contagione morerentur, qui per eius carnalem concupiscentiam gignerentur. *Sed non sicut delictum,* inquit, *ita et donatio. Si enim ob unius delictum multi mortui sunt, multo magis gratia*

de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, sobreabundó en muchos. Sobreabundó el don porque aquellos en los que sobreabunda mueren, sí, en el tiempo, pero viven en la eternidad. *Y no como el pecado así el don. Porque la sentencia, partiendo de uno, lleva a la condenación; mas la gracia parte de muchos delitos y se resuelve en justificación.*

En efecto, un solo delito pudo traer la condenación, pero la gracia borra no sólo este pecado, sino todos los que nosotros hemos añadido. *Si por un delito la muerte reinó en el mundo, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y de la justificación reinarán en la vida por uno solo, Jesucristo.* Se repite el sentido anterior, para hacer ver que el reinado de los que reinarán en la vida eterna es más prolongado que el de la muerte, que sólo dura cierto tiempo. *Así, pues, como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así la justicia de uno solo procura a todos los hombres la justificación que da vida.*

En uno y otro hemistiquios se dice *todos,* porque todos mueren por el pecado de un solo hombre y todos reciben la vida por la justicia de Jesucristo. *Como, por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron constituidos pecadores, así, por la obediencia de uno solo, muchos son constituidos justos. La ley se introdujo para que abundara el delito. Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia; así, lo mismo que reinó el pecado en el mundo, así reinará la gracia por la justicia para vida eterna, por Cristo nuestro Señor.*

10. *¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? De ninguna manera.* ¿De qué nos sirve la gracia, si se permanece en pecado? Luego dice: *Los que estamos muertos al pecado, ¿cómo viviremos aún en el pecado? ¿Ignoráis que, cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte?* ¿Se encuentran aquí los niños bautizados o no? Si no lo están, es falso lo que dice el Apóstol: *Todos nosotros que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte,* pues los niños no han sido bautizados en su muerte. Mas como el Apóstol dice verdad, nadie queda exceptuado; porque, si crees que se dice solamente de los adultos, en uso ya del libre albedrío, aunque el Apóstol diga *todos,* en vano os aterroriza la sentencia del Señor: *El que no renazca del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos.* Tenéis a mano un medio muy sencillo de abreviar vuestras discusiones: afirmar que esto se entiende sólo de los adultos y que los niños no se incluyen en esta universalidad. ¿Qué necesidad tenéis de trabajar tanto en la cuestión del bautismo para saber si existe una vida eterna al margen del reino de Dios y si los niños, inocentes imágenes de Dios, se han de ver privados de esta vida eterna y condenados a una eterna muerte? Y si no os atrevéis a decir esto porque la sentencia tiene sentido universal: *El que no renazca del agua*

Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in multis abundavit (Rom 5,14-15). Multo magis utique abundavit, quia in quibus abundat, temporaliter moriuntur, in aeternum victuri sunt. *Et non,* inquit, *sicut per unum peccantem, ita est et donum. Nam iudicium quidem ex uno in condemnationem: gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Et unum quippe illud ad damnatio**[827]**nem trahere potuit: sed gratia non hoc unum tantum, verum etiam plura, quae superaddita sunt peccata delevit. *Si enim ob unius delictum,* inquit, *mors regnavit per unum; multo magis qui abundantiam gratiae et iustitiae accipiunt, in vita regnabunt per unum Iesum Christum.* Superior repetitus est sensus; quia multo magis in vita regnabunt, qui sine fine regnabunt; quam mors in eis regnavit, quae cum fine regnavit. *Itaque sicut per unius,* inquit, *delictum in omnes homines ad condemnationem, ita et per unius iustificationem in omnes homines ad iustificationem vitae.* Ideo et ibi *omnes,* et hic *omnes,* quia nemo ad mortem nisi per illum, nemo ad vitam nisi per istum. *Sicut enim per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi; ita et per unius oboedientiam iusti constituentur multi. Lex autem subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia: ut quemadmodum regnavit peccatum in morte, sic et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam, per Iesum Christum Dominum nostrum* (ib., 16-21).

10. *Quid ergo dicemus,* inquit? *permanebimus in peccato, ut gratia abundet? Absit.* Quid enim praestitit gratia, si permanendum est in peccato? Denique sequitur et dicit: *Qui mortui sumus peccato, quomodo vivemus in eo?* Hinc nunc diligenter attende, et quod sequitur ut intellegas intentus ausculta. Cum dixisset: *Qui mortui sumus peccato, quomodo vivemus in eo? An ignoratis,* inquit, *quoniam quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus?* (ib., 6,1-3). Hic sunt parvuli qui baptizantur, an non sunt? Si non hic sunt, falsum est ergo quod ait: *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus;* quia non in morte illius baptizantur parvuli. Sed quoniam verum dicit Apostolus, nulli intelleguntur excepti. Nam si de solis maioribus dictum putatis, qui iam utuntur libero arbitrio, cum dicat ille: *Quicumque;* frustra vos terret dominica illa sententia: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu.* Habetis enim magnum compendium: asseverate et hoc de solis maioribus dictum, nequaquam parvulos ista generalitate concludi. Et quid vobis est de quaestione Baptismatis laborare, utrum sit vita aeterna praeter regnum Dei, an vita aeterna privandi sint, innocentes tot imagines Dei, ac per hoc aeterna morte plectendae? Si autem hoc dicere non audetis, quoniam universaliter prolata sententia est: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest intrare in*

y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos, esta misma universalidad encontramos en las palabras del Apóstol cuando dice: *Todos los que hemos sido bautizados en Cristo, fuimos bautizados en su muerte.* Por consiguiente, los niños que son bautizados en Cristo, son bautizados en su muerte y mueren al pecado. Es una consecuencia necesaria de lo que dijo más arriba: *Nosotros los que estamos muertos al pecado, ¿cómo podemos vivir en el pecado?* Y como si se le preguntase qué es morir al pecado, responde: *¿Ignoráis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte?* Prueba aquí lo que antes afirmó: *Si estamos muertos al pecado, ¿cómo podemos vivir en él?;* y aquellos que no ignoran que están bautizados en Cristo sepan que están muertos al pecado, porque ser bautizados en la muerte de Cristo no es otra cosa que morir al pecado. Lo expone con más claridad, y dice: *Fuimos sepultados con él por el bautismo en la muerte, para que así como Cristo resucitó de entre los muertos para gloria de Dios Padre, así nosotros caminemos en una vida nueva. Porque, si hemos sido injertados en él por una muerte semejante a la suya, lo seremos también por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él para que fuera destruido el cuerpo de pecado y no sirvamos ya más al pecado. Y si hemos muerto en Cristo, creemos que también viviremos en él, pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, y la muerte ya no tiene*

regnum Dei (Io 3,5); eadem vos universitas comprimit, dicente Apostolo: *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte illius baptizati sumus.* Ergo et parvuli qui baptizantur in Christo, quoniam in morte ipsius baptizantur, peccato moriuntur. Inde enim conexa sunt ista sequentia, cum superius dictum esset: *Qui mortui sumus peccato, quomodo vivemus in eo?* Nam velut quaereretur, quid est mori peccato? *An ignoratis,* inquit, *quoniam quicumque* **[828]** *baptizati sumus in Christo Iesu, in morte illius baptizati sumus?* Hinc probans quod supra dixerat: *Si mortui sumus peccato, quomodo vivemus in eo?* ut qui se non ignorarent in morte Christi baptizatos, cum baptizarentur in Christo, scirent etiam se mortuos esse peccato: quia nihil est aliud in morte Christi baptizari, nisi peccato mori. Hoc diligentius exponens adiungit, et dicit: *Consepulti ergo sumus illi per Baptismum in mortem, ut quemadmodum surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati sumus similitudini mortis eius; sic et resurrectionis erimus: hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut evacuetur corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato. Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato. Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul vivemus cum illo: scientes quia Christus surgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur.*

señorío sobre él. Su muerte fue un morir al pecado de una vez para siempre, y su vida es un vivir para Dios. Así, vosotros consideraos muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús.

Si los niños no mueren al pecado, ciertamente no han sido bautizados en la muerte de Cristo. Y, si no son bautizados en la muerte de Cristo, no han sido bautizados en Cristo. *Todos los que hemos sido bautizados en Cristo, fuimos bautizados en su muerte.* Pero son bautizados en Cristo, luego mueren al pecado. ¿A qué pecado mueren, por favor, sino al pecado contraído en su nacimiento? Enmudezcan los argumentos de los hombres, porque *el Señor conoce los pensamientos de los hombres, y sabe que son vanos.* El ha escondido estas cosas a los sabios y prudentes y las reveló a los niños. Si esta doctrina cristiana te desagrada, dilo claramente, porque otra fe cristiana no la puedes encontrar. Un hombre conduce a la muerte y un hombre conduce a la vida. Uno es simplemente hombre, el otro es Dios y hombre. El primero enemistó el mundo con Dios; el segundo, elegido del mundo, reconcilió el mundo con Dios. Porque *así como todos murieron en Adán, así en Cristo todos serán vivificados. Como llevamos la imagen del Adán terreno, llevaremos también la imagen del hombre celeste.* Todo el que se esfuerce por socavar estos fundamentos de la fe cristiana, queda destruido, mientras los cimientos quedan en pie [6].

Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel: quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, vivere autem Deo in Christo Iesu (Rom 6,4-11). Si ergo peccato non moriuntur parvuli, procul dubio in Christi morte non baptizantur. Si in Christi morte non baptizantur, non in Christo baptizantur. *Quicumque enim baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* In Christo autem baptizantur, peccato ergo moriuntur. Cui peccato, quaeso te, nisi quod originale traxerunt? Argumentationes hominum conticescant: Dominus novit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt (cf. Ps 93,11). Abscondit haec a sapientibus et prudentibus, et revelavit ea parvulis (Mt 11,25). Si tibi christiana fides displicet, apertius confitere: nam christianam fidem aliam non potes invenire. Unus homo est ad mortem, unus ad vitam. Ille tantum homo, iste Deus et homo. Per illum est mundus inimicus factus Deo: per istum mundus reconciliatur Deo electus ex mundo. *Sicut* enim *in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur. Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem eius qui de caelo est* (1 Cor 15,22.49). Haec stabilitamenta fidei christianae qui subvertere nititur, stantibus eis ipse subvertitur.

[6] Véase nota complementaria [38]: *Romanos 5,12* p.969.

CAPITULO V

EN VERDADES DE FE HEMOS DE AJUSTARNOS A LO QUE ENSEÑA LA IGLESIA UNIVERSAL, AUNQUE LA RAZÓN NO LAS COMPRENDA

11. Verdad es lo que dije en mi libro que tú impugnas. «El pecado perdonado en los padres se transmite a los hijos por caminos ignorados. Es un hecho. Mas los infieles no lo creen, porque es difícil a la razón comprender cómo sucede y la palabra no lo acierta a explicar» [7]. Cambias, insidioso, mis palabras, como si yo dijera que este misterio no lo puede comprender la razón ni explicar la palabra, cuando dije que «no es fácil» ni a la razón comprender ni a la palabra enunciar. Hay una diferencia entre *imposibilidad,* cosa que me haces decir, y *dificultad,* como yo escribí, dificultad de comprender y explicar, y así tu calumnia queda en evidencia. Mas, aunque la razón fuera incapaz de comprender y la palabra impotente para expresar una realidad, sería necesario considerar verdadero lo que desde toda la antigüedad cree y predica la verdadera fe católica en toda la Iglesia. En efecto, la Iglesia exorciza a sus hijos, sopla sobre ellos, rito que no ejecutaría si no creyese que quedan libres del poder de las tinieblas y del príncipe de la muerte. Esto es lo que digo en mi libro y que tú refutas [8].

Omites recordar todo esto por temor a que el mundo entero sople sobre ti, si te empeñas en contradecir este soplo por el cual es arrojado de los niños el príncipe de este mundo. Te enredas, sin éxito, en vanas argucias; no contra mí, sino contra la madre espiritual de todos, que te alumbró como ya no quieres que alumbre. Llevas en tu aljaba flechas afiladas, en forma de argumentos, para dispararlas contra su seno, y en nombre de la gracia de Dios, contra la gracia de Dios. ¿No es desconocer la justicia de Dios ver que no es injusto al imponer sobre los hijos de Adán un pesado yugo desde el día que salieron del vientre de su madre? ¿Cómo no va a ser injusto este duro yugo, si en los niños no existe un mal por el que en justicia puedan ser castigados con yugo tan pesado? La gracia de Dios es verdadera cuando obra en nosotros lo que significan las palabras. ¿Cómo puede ser verdad, si el soplo nada tiene que aventar y si lava al que sabe que nada tiene que purificar?

12. A ti y a tus gregarios, ¿no os parecen vanos tus discursos, si, por un sentimiento piadoso, podéis medir toda la profundidad del mal de la concupiscencia de la carne, que exige que el nacido de ella tenga necesidad de renacer y el que no renace debe ser condenado? Y, por el contrario, ¿cuál es la excelencia de la gracia, que borra en el hombre la mancha que le hace culpable en su mismo origen y le consigue el perdón de todos sus pecados; si el hombre regenerado conserva el mal de la concupiscencia, contra la que el espíritu lucha sin desmayo, para hacer buen uso de ella, o no usar, en medio de «gloriosos combates»? Este mal existe en nosotros cuando se le

CAPUT V.—11. Prorsus quod in libro meo dixi, cui resistis, verum est: «Nam quod dimissum est in parente, ut trahatur in prole, miris quidem modis fit, sed tamen fit: et quia modus ipse non facili ratione indagatur, nec sermone explicatur, ab infidelibus non creditur». Quibus verbis meis insidiaris mendaciter, quasi dixerim, «nec ratione comprehendi, nec sermone explicari»; subtrahens inde quod dixi, «non facili» sive «ratione», sive «sermone». Aliud est «nulla», quod tu dicis; aliud est «non facili», quod ego dixi: ubi quid aliud quam calumniosus appares? Sed etsi **[829]** nulla ratione indagetur, nullo sermone, explicetur: verum tamen est quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per Ecclesiam totam; quae filios fidelium nec exorcizaret, nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum, et a principe mortis erueret; quod in libro meo, cui velut respondes, a me positum est; sed id tu commemorare timuisti, tanquam ipse ab orbe toto exsufflandus esses, si huic exsufflationi qua princeps mundi et a parvulis eicitur foras, contradicere voluisses. Frustra te intorques argumentationibus vanis, non adversus me, sed adversus communem matrem spiritualem; quae non te aliter peperit, quam sicut iam non vis ut pariat; contra cuius viscera satis acutis telis tibi videris armatus, de iustitia Dei contra iustitiam Dei, de gratia Dei contra gratiam Dei colligens argumenta. Tunc enim est Dei vera iustitia, si grave iugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum (cf. Eccli 40,1) non sit iniustum. Quomodo autem non est iniustum iugum grave, si nullum est in parvulis malum, propter quod iuste iugo premantur gravi? Tunc est vera Dei gratia, si hoc rebus exhibeat, quod verbis sonat. Quomodo autem hoc facit, si eum exsufflat in quo novit non esse quod pellat, si eum lavat in quo novit non esse quod abluat?

12. Numquid vel tibi vel quibuslibet consectaneis tuis aliquid dicere videreris, si quantum sit (ut ex ea natum necesse sit renasci, non renatum sit necesse damnari) malum concupiscentiae carnis, sanctitate mentis cogitare possetis: et quid conferat gratia, cum reatum eius absolvit, quo faciebat originaliter hominem reum, quando fit in illo plena remissio peccatorum; quamvis ipsa remaneat, contra quam regenerati spiritus concupiscat, aut bene usurus hoc malo in minore certamine, aut omnino non

[7] AGUSTÍN, *De rupt. et conc.* 1,19,21: PL 44,426.
[8] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,20,22: CSEL 42,235; PL 44,426.

rechaza y reprime. No sentimos su presencia cuando es borrada por el sacramento de la regeneración, y tampoco advertimos en nuestra carne o en nuestro espíritu su ausencia, pero la creemos por fe. Tú te aprovechas de lo que hay oculto y oscuro en este misterio, y como es difícil hacer ver esta verdad, sobre todo a los hombres carnales, te jactas de combatirla con mayor mala fe cuanto con más vigor crees impugnarla.

13. «Ensaya todos los medios que puedas, reúne cuanto tu arte y tu espíritu te proporcionan» [9]: *Todos los que hemos sido bautizados en Cristo, fuimos bautizados en su muerte.* Siempre será verdad que hemos muerto al pecado por la muerte de Cristo Jesús, el único sin pecado: y esto es verdad para adultos y niños. No aquellos no y éstos sí, o éstos no y aquéllos sí, porque *todos los que hemos sido bautizados en Jesucristo, fuimos bautizados en su muerte y sepultados con él por el bautismo en la muerte. Y así como Cristo resucitó de entre los muertos para gloria de Dios Padre, así nosotros caminemos en una vida nueva. Si hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la semejanza de su resurrección.* Los niños, pues, también han sido injertados en Cristo por la semejanza de su muerte, y esto se aplica a cuantos

usurus in maiore certamine? Inest enim sensus huius mali, dum reluctatur atque cohibetur. Reatus autem ille, qui sola regeneratione dimittitur, quemadmodum cum inesset non sentiebatur; ita eius ablatio fide creditur, non carne vel mente sentitur. Ideo in huius rei obscuritate te iactas, et adversus veritatem quae ostendi hominum maxime carnalium sensibus non potest, quanto magis ut putas acriter, tanto magis infideliter pugnas.

13. Sed

> «Verte omnes tete in facies, et contrahe quidquid
> Sive animis, sive arte vales».

Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus (Rom 6,3). Ergo verum est nos mortuos esse peccato in morte Christi, quae fuit sine peccato: ac per hoc et maiores et parvuli. Neque enim illi et non isti, aut isti et non illi: sed *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte illius baptizati sumus.* **[830]** *Consepulti ergo sumus illi per Baptismum in mortem.* Non sine parvulis: quoniam *quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte illius baptizati sumus. Ut quemadmodum surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati fuimus similitudini mortis eius, sed et resurrectionis erimus* (ib., 3-5). Hic sunt et parvuli complantati similitudini mortis eius. Hoc enim ad omnes pertinet qui-

[9] VIRGILIO, *Eneida* v.889-890.

hemos sido bautizados en Cristo Jesús. No negarás que los niños son bautizados en Cristo Jesús. *Sabemos que nuestro hombre viejo fue crucificado.* Y ¿quién es el hombre viejo sino *todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús?* ¿Por qué nuestro hombre viejo *fue crucificado en Cristo? Fue* —dice el Apóstol— *para destruir este cuerpo de pecado que Dios envió a su Hijo, a semejanza de carne de pecado.* ¿Con qué cara vamos a decir que los niños no tienen cuerpo de pecado, cuando el que esto afirma dice se ha de aplicar a todos los que hemos sido bautizados en Cristo? Y *el que está muerto queda libre al pecado. Si morimos con Cristo, creemos que viviremos con él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, la muerte ya no tiene sobre él señorío. Lo que está muerto al pecado, muere una sola vez; lo que vive, vive para Dios. Así, vosotros consideraos muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús.*

¿A quiénes dice esto el Apóstol? ¡Despierta y escucha! Sin duda, a los mismos a quienes decía: *Si estamos muertos en Cristo.* Y ¿quiénes son éstos sino aquellos a quienes dijo: *nuestro hombre viejo está crucificado, para que el cuerpo de pecado sea destruido?* ¿Sino aquellos a quienes había dicho: *Hemos sido injertados a semejanza de su muerte?* ¿Sino aquellos a quienes dijo: *Hemos sido sepultados en él por el bautismo en la muerte?* Mas ¿a quién se dirige o de quién habla? Lee las

cumque baptizati sumus in Christo Iesu. *Hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est.* Quorum vetus homo, nisi *quicumque baptizati sumus in Christo?* Hic itaque agnoscamus et parvulos, quia et ipsos baptizatos non negamus in Christo. Et utquid *simul crucifixus est vetus homo noster? Ut evacuetur,* inquit, *corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato* (ib., 6). Propter hoc corpus peccati, misit Deus Filium suum in similitudine carnis peccati (cf. Rom 8,3). Qua igitur impudentia negamus etiam parvulos corpus habere peccati, cum hoc quod dicit, omnium sit quicumque baptizati sumus in Christo? *Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato. Si autem mortui sumus cum Christo, credimus quia simul etiam vivemus cum Christo; scientes quia Christus surgens ex mortuis iam non moritur, mors ei ultra non dominabitur. Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel: quod autem vivit, vivit Deo. Ita et vos,* inquit, *existimate vos mortuos esse peccato; vivere autem Deo in Christo Iesu.* Quibus hoc dicit? evigilasne, et attendis? Eis utique quibus dicebat: *Si autem mortui sumus cum Christo* (ib., 7-11). Et qui sunt hi, nisi quibus dixerat: *Vetus homo noster simul crucifixus est, ut evacuetur corpus peccati?* nisi quibus dixerat: *Complantati sumus similitudini mortis eius?* nisi quibus dixerat: *Consepulti sumus ergo illi per Baptismum in mortem?* Et hoc quibus, vel de quibus dixerat, lege superiora verba, quibus haec

palabras que preceden, a las que están vinculadas las restantes, y encontrarás éstas: *¿No sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo, fuimos bautizados en su muerte?* Y al decir esto, ¿qué quiso probar? Lee un poco más arriba: *Si estamos muertos al pecado, ¿cómo viviremos aún en el pecado?*

Reconoced, pues, que los niños mueren al pecado en el bautismo y que existía en ellos un pecado de origen, al que debemos morir; o confesad abiertamente que no han sido bautizados en la muerte de Cristo cuando fueron bautizados en Cristo y acusad de mentira al Apóstol cuando dice: *Todos los que hemos sido bautizados en Cristo, fuimos bautizados en su muerte.*

14. No rindo mis armas celestes que han vencido a Celestio [10]. A ellas rindo mi fe y mis palabras. Tus argumentos son humanos; mis armas, divinas. *¿Quién puede comprender sus delitos?* ¿Acaso por eso no son delitos? ¿Quién comprende que el pecado original, perdonado ya en un padre regenerado, lo transmita a sus hijos hasta que sean también ellos regenerados? ¿Quién puede comprender esta verdad? ¿Acaso por eso deja de ser pecado? *Uno murió por todos, luego todos murieron.* ¿Con qué corazón, con qué boca, con qué cara niegas que

cuncta conexa sunt, et invenies: *An ignoratis quoniam quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in mortem illius baptizati sumus?* Et cum hoc diceret, probare quid voluit? Lege adhuc paulo superius, et invenies: *Si mortui sumus peccato, quomodo vivemus in eo?* Aut ergo agnoscite parvulos in Baptismate mortuos esse peccato, et fatemini habuisse cui morerentur originale peccatum: aut aperte dicite non eos in morte Christi baptizatos, cum baptizarentur in Christo; et Apostolum mendacii redarguite, dicentem: *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte illius baptizati sumus* (Rom 6,3).

14. Ego haec arma caelestia, quae vincunt Caelestium, non dimitto: his fidem meam sermonemque committo. Argumenta quae profertis, humana sunt: haec munimenta divina sunt. *Delicta quis intellegit* (Ps 18,13)? Numquid ideo delicta non sunt? Ita et originale delictum quod in parente regenerato remittitur, et tamen transit in prolem, et manet nisi et ipsa regeneretur, quis intellegit? Numquid ideo non est delictum? *Unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* Quo corde, quo ore, qua fronte **[831]** parvulos mortuos negatis, pro quibus Christum

[10] Celestio, discípulo de Pelagio: *Nobilis natus... auditorialis scholasticus sed naturae vitio eunuchus.* Es todo lo que nos dice M. MERCATOR, *Subnotat* 2. Luchador intransigente, polemista, maestro y conductor del ejército pelagiano en frase de San Jerónimo *(Ep.* 133,5: PL 22,1154). Es condenado en un concilio de Cartago de 412, al que no asiste Agustín: *Ubi ego non interfui.* El 417 queda excomulgado con Pelagio por el papa Inocencio I y confirma la condena su inmediato sucesor el papa Zósimo el 418. Muere en lugar desconocido hacia el 431.

estén muertos los niños, por los que afirmas que murió Cristo? Porque, si Cristo no murió por ellos, ¿por qué son bautizados? *Todos los que hemos sido bautizados, fuimos bautizados en su muerte.* Si uno murió por todos, murió también por los niños; luego murieron con todos. Y, si murieron por el pecado, mueren al pecado para vivir en Dios cuando renacen de Dios.

Y si con palabras no puedo explicar cómo un vivo puede engendrar un muerto —porque un padre muerto al pecado y vivo para Dios engendra hijos muertos en el pecado, si por la regeneración no mueren al pecado para vivir para Dios—, ¿no va a ser verdad, aunque sea, si no imposible, sí difícil, explicar con palabras? Si te atreves, niega que el nacido está muerto, cuando reconoces que Cristo murió también por ellos. *Uno murió por todos, luego todos murieron.*

Estas palabras del Apóstol son nuestras armas. Si no quieres oponerte a ellas, admite como indubitable verdad lo que dice el Apóstol, verdad que es necesario creer aunque no la comprendas. El hombre nacido espiritualmente engendra según la carne; tiene como dos semillas: una dotada de un principio inmortal, por la que es ser viviente; la otra dotada de un principio de mortalidad, por la que engendra muertos. En efecto, si los niños no estuvieran muertos, no tendrían necesidad de la muerte de Cristo para ser vivificados, porque *uno murió por todos, luego todos murieron.* Y no salvas de esta muerte a los que sostienes que no están muertos y pones obstáculos a su vida, dando a entender, con razonamientos sofisticados e im-

mortuum non negatis? Si non est pro eis Christus mortuus, utquid baptizantur? *Quicumque enim baptizati sumus in Christo Iesu, in morte illius baptizati sumus.* Si autem etiam pro eis mortuus est, qui unus pro omnibus mortuus est; ergo mortui sunt et isti cum omnibus. Et quia in peccato mortui sunt, moriuntur et peccato ut vivant Deo, quando renascuntur ex Deo. Quod si explicare non possim quomodo vivus generet mortuum (mortuus enim peccato parens, et vivens Deo, generat tamen in peccato mortuum, nisi et ipse peccato regeneratione moriatur, et vivat Deo); numquid ideo falsum est, quia explicari verbis vel non potest, vel difficillime potest? Tu nega, si audes, natum mortuum, pro quo Christum non negas mortuum. *Unus* enim *pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt* (2 Cor 5,14). Verba sunt apostolica; sed arma sunt nostra, quibus tamen si repugnare nolis, intellegis quod sine dubitatione credendum est etiam si non intellegas. Homo enim qui spiritualiter natus, carnaliter gignit, utrumque habet semen, et immortale unde se gaudeat vivum, et mortale unde generet mortuum. Cui vivificando nullo modo necessaria Christi mors esset, nisi mortuus natus esset. *Unus* enim *pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt.* Nec eos de ista morte excitatis, quos mortuos non esse clamatis: sed ne vivant potius impeditis,

píos, que sus hijos no necesitan del sacramento de la fe, único que puede dar vida [11].

CAPITULO VI

El acebuche y el olivo

15. Vengamos ya a tu extensa y laboriosa discusión, en la que tratas de refutar un ejemplo que empleo para mejor dar a comprender una verdad en sí abstrusa, es decir, el ejemplo del olivo, cuya semilla degenera en acebuche [12]. Como principio afirmas: «Lo imposible no puede ser confirmado con ejemplos». ¿Por qué entonces el Apóstol, después de proponer la difícil cuestión de cómo resucitan los muertos, trata a continuación de explicar tan inexperimentable verdad, diciendo: *Necio, lo que tú siembras no revive si no muere?* Ejemplo también acomodado a la materia que tratamos, porque el grano de trigo es separado de la paja, como el hombre es separado del pecado, y, con todo, el grano nace con paja.

16. La verdad, no sé qué quieres decir cuando citas el ejemplo del cocodrilo, que, como dice Albino, «es el único animal que mueve la mandíbula superior; o el de la salamandra, que

quando in eorum parentibus fidem, qua una possunt reviviscere, impiorum argumentorum machinis oppugnatis.

Caput VI.—15. Sed iam veniamus ad prolixam et operosam disputationem tuam, qua illud, quod quantulaecumque similitudinis gratia in re ad perspiciendum difficili, adhibendum putavi, de olea scilicet, quod eius semen degeneret in oleastrum, refutare molitus es: prius affirmans, «quod ei rei quae per se defendi non potest, nihil suffragentur exempla». Cur ergo Apostolus, mox ut proposuit quaestionem quomodo resurgant mortui, quo autem corpore veniant, continuo rem incognitam et inexpertam exemplo probare suscepit, adiungens: *Stulte, tu quod seminas non vivificatur, nisi moriatur* (2 Cor 15,36), etc.? Quod quidem exemplum et huic rei de qua agitur, non omni modo est inconveniens. Purgatur enim a palea triticum, sicut homo a peccato, et tamen inde cum palea nascitur alterum.

16. Quid est autem quod de crocodilo dicere voluisti, «solum esse in omnibus animalibus, cui superiores mandibulas moveri Albinus affirmat; et ignem, cum sit omnibus exitio, salamandrae esse ludibrio?»

[11] Véase nota complementaria [39]: *El bautismo de los niños* p.970.

[12] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,19,21: CSEL 42,234; PL 44,426. Ejemplo indicado ya en *De gratia Christi est de pecc. orig.* 2,40,45: PL 44,407. Cf. *De nupt. et conc.* 1,19,21: CSEL 42,334; PL 44,426. El símil pudo ser sugerido por Pablo (Rom 11,17-24).

juega con el fuego, siendo para todos destrucción». ¿No se retuercen contra ti estas cosas cuando citas un ejemplo que permite afirmar lo que generalmente se niega? En general, vosotros negáis que los padres puedan transmitir a sus hijos lo que ellos no tienen; pero, si se encuentra que es posible, vuestra derrota es cierta; como si uno dice que los animales sólo pueden mover la mandíbula inferior, y se le arguye con el ejemplo del cocodrilo, queda vencido; o si uno afirma que ningún animal puede vivir en el fuego, y se le prueba lo contrario con el ejemplo de la salamandra, sin duda queda convencido. Así, cuando sentencias que «el accidente no puede modificar la sustancia», si se encuentra un mutilado en accidente que engendra un hijo con el mismo defecto, éste sería natural en el hijo y lo fue accidental en el padre, y tu afirmación queda invalidada. Sentencias también: «No puede transmitir al hijo lo que no tiene el padre». ¿No quedaría tu apotegma anulado si se comprueba que nacen hijos con todos sus miembros íntegros de padres que han perdido algún miembro? Hemos oído a nuestros mayores, como cosa que ellos vieron y conocieron, que Fundanio, profesor de retórica en Cartago, perdió, en accidente, un ojo, y engendró un hijo tuerto, como su padre. Este hecho pulveriza tu sentencia, que dice: «Lo accidental no puede modificar lo natural»; pues lo que en Fundanio fue accidental, se hizo natural en su hijo. Y otra sentencia tuya, en la que

Nonne ista contra vos potius protulisti, quando invenitur aliquid unde monstretur esse possibile quod generaliter negabatur? Cum ergo vos generaliter negaveritis, posse gignentes in prolem traicere quod non habent ipsi; si fuerit inventum quod possit hoc facere, ita superamini, sicut ille qui dixerat, **[832]** non posse animalia nisi inferiores movere mandibulas, invento crocodilo sine ambiguitate superatur; et qui dixerat nullum animal in igne vivere, demonstrato quod de salamandra perhibetur, sine ambiguitate convincitur. Cum igitur definis «naturalia per accidens non converti»; si vel unus quispiam fuerit inventus, qui vitiatus aliquo casu cum eodem vitio genuerit filium, factumque sit proli naturale quod parenti accidens fuit; nempe tua definitio ista frustrabitur. Item cum definis, «parentem quod ipse non habet, in suam prolem non posse transmittere», nonne definitio etiam ista destruetur, cum tibi fuerint demonstrati nati homines integerrimis omnibus membris ex his parentibus, qui nonnulla membra perdiderant? Audiebamus a maioribus nostris, qui se id nosse ac vidisse dicebant, Fundanium Carthaginis rhetorem, cum ipse accidenti vitio luscus esset, luscum filium procreasse. Quo exemplo evertitur illa tua sententia, qua dicis, «naturalia per accidens non converti». Accidens quippe fuit in patre, quod factum est in filio naturale. Illam vero alteram, qua dicitis, «parentes in filios ea quae non

afirmas: «Los padres no pueden transmitir a sus hijos lo que ellos no tienen», queda igualmente arrasada por el ejemplo de otro de los hijos de Fundanio, que nace con los dos ojos, de un padre tuerto; y esto lo vemos todos los días que muchedumbre de videntes son hijos de padres ciegos. Transmiten a sus hijos lo que ellos no tienen. Y estos ciegos os hacen ver que os asemejáis más a ellos que a sus hijos, pues en vuestras definiciones os reveláis ciegos.

CAPITULO VII

Cesa la admiración cuando la evidencia se impone

17. Entre las muchas cosas que dices ajenas a la cuestión que nos ocupa, encuentro algo que sí interesa. Y es que «decrece la curiosidad cuando crece la comprensión; y, contra esta curiosidad, la Providencia divina hizo producir a la tierra infinidad de cosas distintas en sus propiedades». *Muy cierto, ésta* es la utilidad que sacamos de las obras ocultas del Creador. La costumbre nos las harían despreciables, y comprendidas perdería puntos la admiración. Por eso dice la Escritura: *Ignoras cómo se forman los huesos en el vientre de una mujer encinta, ni conoces las obras de Dios, hacedor de todo.* Has dicho bien: las obras de Dios son incomprensibles, para no hacer fácil su conocimiento a la curiosidad, que admira menos lo que comprende. ¿Por qué entonces, con humanos razonamientos, te

habent ipsi non posse transfundere», alius Fundanii filius, quod maxime usitatum est, cum duobus oculis de lusco natus evertit, et innumerabiles qui nascuntur oculati de parentibus caecis. Transmittendo quippe in eos quos gignunt quod ipsi non habent, vos potius quam suos filios sibi similes esse demonstrant, qui tam fuistis in vestris definitionibus caeci.

Caput VII.—17. Sane cum ea quae ad rem non pertinent multum loqueris, dixisti aliquid unde me quiddam quod ad rem pertinet admoneres, ubi aisti: «Curiositatem quod comprehenderit, minus solere mirari; et adversus eam divinitus fuisse provisum, ut multa de terra innumeris discreta proprietatibus gignerentur». Et revera haec est utilitas occultorum operum Dei; ne prompta vilescant, ne comprehensa mira esse desistant. Unde et Scriptura dicit: *Sicut ossa in ventre praegnantis, ita non agnoscis opera Dei quaecumque faciet universa* (Ecclo 11,5). Recte itaque et ipse dixisti, contra curiositatem quae minus solet mirari quod potuerit comprehendere, incomprehensibilia esse opera Dei. Cur ergo humana opinatione conaris evertere, quod minus vales in divina ratione

empeñas en combatir lo que en las obras de Dios no puedes comprender? Yo no dije, como me acusas, que sea *imposible,* sino *difícil* de explicar, «cómo el pecado, perdonado en el padre, pasa a los hijos». Mas si Dios, como en otras muchas cosas, ha querido quede esto velado a la curiosidad del hombre; pues, como dices, lo que se comprende tiene menos valor, y para impedir formar vanas conjeturas sobre sus obras, es ésta razón para armarte, contra nuestra madre la Iglesia, de racioncillas como de pequeños puñales parricidas, e impugnar la fuerza oculta del sacramento que santifica a los hijos que en su seno concibe, aunque nazcan de padres regenerados; niños cuya formación en el vientre de una mujer empreñada ignoras y, lejos de querer curar, desgarras. Y, si no fuera porque no quiero aburrir al lector con la extensión de mis palabras, podía citar mil ejemplos de especies diversas en los que no se descubre la razón, y acaecen contra el curso trillado de la naturaleza, discurriendo entre profundos desfiladeros. Y te haría ver cómo en las plantas degeneran sus semillas no hasta el punto de producir especies distintas —el acebuche no es tan diferente del olivo como la vid—, sino, si así se puede decir, con una semejanza desemejante, como el agrazón es desemejante a la uva, aunque nace de la misma semilla.

¿Por qué no creer que el Creador, por estos ejemplos, ha querido comprendamos cómo la semilla del hombre puede traer de sus primogenitores un mal que no existía en ellos, para

comprehendere? Ego quidem, non (ut tu calumniaris) dixi, «nulla ratione comprehendi posse»; sed dixi, «facili ratione non posse». Verumtamen quid si contra vitium curiositatis humanae, cui solent, ut ipse commemoras, comprehensa vilescere, etiam hoc Deus, quemadmodum multa, sic occultare voluit, ut id investigare atque comprehendere humana coniectura non possit? ideone contra Ecclesiam matrem vestram ratiunculis vestris quasi parricidalibus pugiunculis debetis armari, ut vim Sacramenti eius occultam, qua purgandos concipit parvulos, quamvis de purgatis parentibus natos, tanquam ossa in ventre praegnantis, non contrectando, sed laniando quaeratis? Nisi autem **[833]** sermonis longitudine nollem fatigare lectorem, iam te mille rerum generibus, quarum incomprehensibilis ratio contra usitatas naturae vias quasi per deserta opaca repit, obruerem; in quibus etiam degenerantia semina, non quidem in dissimillimum genus (quia nec oleaster sic est ab olea discretus ut vitis), sed in quamdam, si dici potest, similem dissimilitudinem, sicuti viti est labrusca dissimilis, quae tamen de semine vitis gignitur, multa monstrarem. Et cur non credamus hoc ideo voluisse Creatorem, ut crederemus etiam semen hominis posse vitium de gignentibus trahere, quod in eis a

inspirarles —aunque ellos mismos estén bautizados— el deseo de correr con sus hijos a la fuente de la gracia, que arranca a los hombres del poder de las tinieblas y los traslada al reino de Dios; como tu padre, santo varón [13], corrió, llevándote en sus brazos, sin sospechar que pudieras ser ingrato a esta misma gracia?

18. Tú, incansable escudriñador de la naturaleza, encuentras y fijas sus reglas. «No hay —dices— en la naturaleza ejemplo que pueda probar que los padres transmiten a sus hijos lo que creemos no tienen». Y si lo transmiten, «señal es —dices— que no lo perdieron». Estas son máximas de los pelagianos que tú debías rechazar después de haber leído mi opúsculo del que haces mención y dediqué a Marcelino, de santa memoria [14]. Pelagio, hablando de padres creyentes, afirmó: «No pueden transmitir a sus hijos lo que ellos nunca tuvieron». Pero los ejemplos que anteriormente puse y este que ahora voy a citar prueban la falsedad de este aserto. ¿Qué señal, en efecto, queda de incircuncisión en un hombre circuncidado? No obstante, todo hombre nace incircunciso, y lo que no existe en el hombre, se encuentra en la semilla del hombre. Este es el motivo por el cual se debe creer que los antiguos patriarcas recibieron de Dios la orden de circuncidar a sus hijos varones al octavo día de su nacimiento, para significar la regeneración espiritual en

quibus gignitur non sit: ut ad eius gratiam, qua homines eruuntur a potestate tenebrarum et in regnum illius transferuntur, etiam baptizati cum suis parvulis currerent; sicut tecum cucurrit pater sanctus, nesciens eidem gratiae quam esses futurus ingratus?

18. Sed naturae scrutator acerrimus limites eius invenis, et regulas figis, dicens: «Per rerum naturam fieri non posse, ut illud probentur tradere parentes, quo caruisse creduntur. Quod si tradunt», inquis, «non amiserunt». Istae sunt Pelagianae definitiones, quas lecto ad religiosae memoriae Marcellinum, quod commemoras, opusculo nostro, iam respuere debuisti. Prior enim Pelagius de parentibus fidelibus dixit, «non eos potuisse in posteros transmittere, quod ipsi minime habuerunt». Sed quam sit falsum, exemplis evidentissimis perdocetur, quorum aliqua supra dixi, unde est et hoc quod etiam nunc dicam. Quid enim praeputii retinet circumcisus, de quo praeputiatus tamen gignitur, et quod iam non est in homine, trahitur in hominis semine? Nec ob aliud credendum est, antiquis patribus hoc divinitus fuisse praeceptum, ut octavo die circumciderent parvulos ad significandam regenerationem quae fit in Christo, qui post

[13] Sabemos por Agustín que se llamaba Memorio.

[14] AGUSTÍN, *De pecc. mer. et rem.* 3 c.3.8.9: PL 44,186.194-196. De Marcelino escribe Agustín: «¡Cuánta honradez en sus costumbres, fidelidad en la amistad, afán en la doctrina, sinceridad en la religión, pureza en el matrimonio, continencia en el juicio, paciencia para con los enemigos, afabilidad para con los amigos, humildad con los santos, caridad para con todos, facilidad para otorgar beneficios, pudor para perderlos, entusiasmo para con las buenas acciones, dolor por las malas!» (*Ep.* 151,8: PL 33,650).

Cristo, que, después del sábado, día séptimo, en el que descansó en el sepulcro *entregado por nuestros delitos,* resucitó al día siguiente, es decir, el domingo, *para nuestra justificación.* ¿Quién, medianamente instruido en las Sagradas Escrituras, ignora que el sacramento de la circuncisión fue figura del bautismo? [15] El Apóstol lo explica, con toda claridad, de Cristo, *Cabeza de todo principado y de toda potestad. En él fuisteis también circuncidados; con circuncisión no hecha con mano de hombre, en el despojo de nuestro cuerpo de carne, en la circuncisión de Cristo. Sepultados con él en el bautismo, habéis también resucitado con él por la fe en la acción de Dios, que lo resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos y en vuestra carne incircuncisa, os vivificó, juntamente con él, y nos perdonó todos nuestros delitos.* Aquella circuncisión hecha por mano de hombre, dada a Abrahán, fue signo que prefiguraba la circuncisión no hecha por mano de hombre, que ahora se actualiza en Cristo.

19. No vengas diciéndonos que el prepucio es una parte del cuerpo, y el pecado original un vicio, y, amputado el prepucio, no disminuye el poder de engendrar, intacto en el semen; mientras el pecado original es un vicio; y, al no ser cuerpo, sino accidente, una vez perdonado, no deja huellas maculosas en la semilla. Pero esto es lo que precisamente no puede decir un

diem septimum sabbati, quo die iacuit in sepulcro, traditus propter delicta nostra, sequenti, id est, octavo in hebdomadibus die resurrexit propter iustificationem nostram (cf. Rom 4,25). Quod sacramentum circumcisionis in figura praecessisse Baptismatis, quis vel mediocriter sacris Litteris eruditus ignoret; cum apertissime de Christo dicat Apostolus: *Qui est caput omnis principatus et potestatis, in quo etiam circumcisi estis circumcisione non manu facta, in exspoliatione corporis carnis, in circumcisione Christi; consepulti ei in Baptismo, in quo et consurrexistis per fidem operationis Dei, qui suscitavit illum a mortuis: et vos cum essetis mortui in delictis et praeputio carnis vestrae, vivificavit cum illo, donans nobis omnia delicta* (Col 2,10-13)? Huius ergo circumcisionis non manufactae, quae nunc fit in Christo, similitudo praemissa est illa circumcisio manu facta, quae data est Abrahae.

19. [Non enim dici potest: Praeputium corpus est, **[834]** hoc autem quod trahitur in origine, vitium; et illo quidem abscisso, vim eius tamen nequaquam tolli potuisse de semine; hoc vero vitium quod non est corpus, sed accidens, cum indulgentia sit remissum, in semine non potuisse residere: hoc, inquam, a quovis callidissimo dici non potest, cum

[15] La circuncisión, «sello de la justicia de la fe» (Rom 4,11), se orienta, en el pensamiento de Agustín, hacia un futuro mesiánico y perdonaba en los niños el pecado de origen. Cf. *De nupt. et conc.* 2,11,24: CSEL 42,277; PL 44,450; *C. litt. Petil.* 2,62,162: PL 43,309; *Ep.* 186,11,34: PL 33,845; *De civ. Dei* 16,17: PL 41,506; *De bapt. c. donatistas* 4,24: PL 43,174. La doctrina agustiniana fue aceptada por Padres y teólogos. Inocencio III, en su carta *Maiores,* dice: *Originalis culpae remittebatur per circumcisionis mysterium* (DZ.-SCHOM., 780).

ingenio sutilísimo sin que tenga en contra suya la autoridad divina, que mandó amputar esta parte del cuerpo con el fin de lavar esta mancha. Y, de no estar localizada en el semen, no podía transmitirse a los niños, y sería inútil circuncidar este miembro del cuerpo. Y como los niños no tienen pecado personal, es necesario reconocer en ellos un pecado de origen, que les podía ser perdonado por este medio, sin el cual sería el alma del niño exterminada del pueblo de Dios; cosa que no podía suceder bajo un Dios justo si en el niño no existiera culpa alguna. Y como personalmente no es culpable, sólo queda en ellos la culpa que viene de un origen viciado.

20. Ves, pues, cómo un circuncidado transmite a su hijo lo que no tiene. ¿Por qué dices: «Examinando bien la naturaleza de las cosas, es imposible que los hombres transmitan lo que no tienen»? Bueno es el prepucio, no malo, pues es obra de Dios; lo mismo el acebuche, sobre el que largamente discutes. Te respondo: En la naturaleza de las cosas, bueno es el acebuche, pero en el lenguaje metafórico de la Escritura simboliza el mal. Y bueno es el lobo, la zorra, el cerdo, que se revuelca en el lodazal; bueno el perro, que come lo que vomitó. En la naturaleza, todos son buenos, como las ovejas, porque Dios hizo las cosas *muy buenas*. Mas, en los libros santos, los lobos son figura de los malos, y las ovejas, de los buenos. Y no por lo que son, sino por lo que simbolizan; y nosotros los tomamos como término de comparación para establecer diferencias entre malos y buenos. Bueno es el cuerpo humano, buena esa partecica que llamamos prepucio, y buena por naturaleza; pero en sentido metafórico significa el mal, y por eso se manda circuncidar al niño el octavo día, por relación a Cristo, en el cual, según palabras del Apóstol, *hemos sido circuncidados; no con circuncisión hecha por mano de hombre, prefigurada por la circuncisión hecha por mano de hombre.* El prepucio en sí no es pecado, pero significa el pecado, y en particular el original, porque el nacimiento de un niño tiene origen mediante este miembro, que, con propiedad, se llama naturaleza, y por eso somos, *por naturaleza, hijos de ira.*

En consecuencia, la circuncisión de la carne socava tu afirmación general que dice: «Examinando bien la naturaleza de las cosas, es imposible que los padres transmitan a sus hijos lo que no tienen ellos». Más aún, como el prepucio es símbolo del pecado, ¡existe en el niño que nace, aunque no se encuentre en el padre!, de ahí se sigue por el pecado original, ya perdonado en los padres por el bautismo, aparece en los hijos hasta que sean purificados por una circuncisión espiritual. Y espero quedes convencido de una verdad que niegas; porque, al negar la existencia del pecado original, no puedes explicar por qué, bajo un Dios justo, el alma del niño ha de ser borrada del pueblo de Dios si no es circuncidado al octavo día de su nacimiento.

21. Abandonemos las selvas de los acebuches y las mon-

auctoritate divina superetur, qua ipsa pars corporis ob hoc iussa est amputari, ut hoc vitium purgaretur. Quod nisi esset in semine, ad parvulos, quibus circumcisione illa corporis auferendum est, nullatenus perveniret: neque si minime pervenisset, indigeret ullatenus hac corporis circumcisione semoveri. Cum autem parvulus proprium nullum habeat omnino peccatum, restat ut nullum eidem aliud auferatur nisi originale illo remedio sine quo perit anima eius de populo suo; quod sub iusto Deo non fieret, nisi esset culpa qua fieret. Quae quoniam propria nulla est, restat ut sola originis vitiatae sit culpa].

20. Ecce circumcisus tradit nascenti de se, quo caruit in se. Quid est ergo quod dicis: «Per rerum naturam fieri non posse, ut illud homines probentur tradere, quo caruisse creduntur?» Bonum est praeputium, non est malum, quia Deus illud fecit, sicut de oleastro copiosissime disputasti. Respondetur tibi: Bonus est oleaster in rerum natura, sed in mysteriorum scriptura malum significat; sicut lupi, sicut vulpes, sicut sus lota in volutabris caeni, sicut canis conversus ad suum vomitum: in rerum natura bona sunt omnia, sicut oves; omnia quippe Deus fecit bona valde (cf. Gen 1,31); sed in sanctis Libris lupi malos significant, oves autem bonos. Nec secundum id quod sunt, sed secundum id quod significant, de illis similitudines damus, quando de bonorum malorumque differentia disputamus. Sic et praeputium quoniam particula est humani corporis, quod totum est bona susbstantia, utique bonum est per naturam; sed malum significat per figuram, cum die octavo circumcidi praecipitur parvulus, propter Christum, in quo, sicut Apostolus dicit, circumcisi sumus circumcisione non manu facta, quam sine dubio praefiguravit circumcisio manu facta. Praeputium itaque non est peccatum, sed significat peccatum, et maxime originale; quia per ipsum membrum est origo nascentium, per quod peccatum dicti sumus natura filii irae: nam et ipsum membrum natura proprie dicitur. Proinde circumcisio carnis non solum illam quasi generalem sententiam vestram sine ambiguitate subvertit, qua dicitis: «Per rerum naturam fieri non posse, ut quo ipse caruit, tradat proli parens»; verum etiam quia praeputium peccatum significat, et invenitur in nascente, quod iam non erat in parente; profecto originale peccatum quod iam remissum est parentibus baptizatis, manere demonstrat in parvulis, nisi et ipsi baptizentur, id est, spirituali circumcisione mundentur: vosque convincit esse verissimum quod negatis; quia et ipse parvulus, de quo dictum est: *Peribit anima eius de populo* **[835]** *suo,* si octavo die non fuerit circumcisus (cf. Gen 17,14.12), invenire sub iusto iudice cur pereat non potestis, negantes originale peccatum.

21. Relinquamus silvas oleastrorum, et montes vel Africanos vel

tañas olivareras de Africa o Italia. No preguntemos a los agricultores, que pueden darte a ti una respuesta y a mí otra, y nos sería imposible convencerles, sin una larga experiencia, si, para hacerles ver la verdad, plantamos un árbol, «que sólo a los nietos daría sombra»[16]. Tenemos un olivo que no es africano ni ítalo, sino judío, en el cual, nosotros que fuimos acebuches, nos alegra vernos injertados. He aquí un olivo circuncidado que puede darnos una solución al tema que nos ocupa. Un padre circuncidado engendra un hijo incircunciso. No tiene el padre prepucio, y lo transmite; lo perdió y lo entregó, y este prepucio es símbolo del pecado. Luego puede perderse en el padre y encontrarse en el hijo.

Dé, pues, testimonio el niño y diga sin palabras: «Mi alma sería borrada si no fuera circuncidado al octavo día». Los que negáis el pecado original y confesáis que Dios es justo, decidme: ¿en qué pequé? Y como, a pesar de vuestros vanos discursos, no sabéis decir una palabra razonable a este niño que grita en su silencio, unid con nosotros vuestras voces a las del Apóstol. Somos libres para buscar cuáles son los males que pasan de padres a hijos, o si además hay otros pecados que se transmiten a la prole; pero sea fácil, o difícil, o imposible descubrir, digamos con el Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, en el que todos pecaron.* Y no nos está permitido interpretar estas palabras del Apóstol en otro sentido; es pre-

Italos olivarum; nec interrogemus agricolas, qui cum tibi aliud, mihi aliud forte responderint, neutros possumus celeri exploratione convincere, si ad hoc experiendum seminetur arbor, seris factura nepotibus umbram. Habemus oleam, non Africanam, non Italam, sed Hebraeam; cui nos qui fuimus oleaster, insitos esse gaudemus. Illi oleae data est circumcisio, quae nobis solvit istam sine disceptatione quaestionem. Trahit praeputium proles, quod iam non habet parens; caruit, et tamen tradidit; amisit, et tamen transmisit: et hoc praeputium peccatum significat. Ergo et ipsum potest in parentibus interire, et tamen ad filios pertransire. Attestetur etiam ipse infans, et tacens dicat: Peritura est anima mea de populo meo, si non fuero circumcisus octavo die: qui ergo et originale malum diffitemini, et iustum Deum fatemini, quid peccaverim dicite. Huic infanti tacite clamanti quoniam loquacitas vestra nulla rationabili voce respondet, voces potius vestras apostolicis nobiscum vocibus iungite. Quae sint enim ex parentibus, vel utrum sint etiam alia contagia peccatorum, liberum nobis est quaerere; sive sit facile, sive difficile, sive impossibile reperire: per unum tamen hominem in hunc mundum intrasse peccatum, et per peccatum mortem, et ita in omnes homines pertransisse, in quo omnes peccaverunt (cf. Rom 5,12); aliter nobis fas esse non

[16] VIRGILIO, *Geórg.* 1.2 v.58; P. VERGILII MARONIS, *Bucolica, Georgica. Aeneis,* cum Servii Commentaris (Apud Ioannem Parvum, 1529) fol.LXVIIv.

ciso creer que todos hemos muerto a causa del pecado del primer hombre, y por los que Cristo murió, pues todos los que son bautizados en Cristo mueren al pecado.

CAPITULO VIII

REFUTA AGUSTÍN OTRAS CALUMNIAS DE JULIANO

22. Intercalas otras palabras mías en tu discusión para refutarlas, y afirmas que trato de lanzar contra ti al vulgo vil porque digo: «La fe cristiana, que los nuevos herejes combaten, no duda en reconocer como verdad incuestionable que todos los que son lavados en las aguas de la regeneración son rescatados del poder del diablo, y los que aún no han sido redimidos por esta regeneración, aunque sean hijos de redimidos, permanecen cautivos bajo el poder del diablo hasta que sean redimidos por la gracia cristiana». Y para probar mi aserto cito un texto del Apóstol y añado: «Este beneficio del que habla Pablo se ha de extender a todas las edades; beneficio que *nos libró del poder de las tinieblas y nos trasplantó al reino del Hijo de su amor»*.

Si estas palabras sublevan al vulgo contra vosotros, te deberían advertir que la fe católica ha sido predicada y confirmada en todas las naciones, y no puede escapar al conocimiento del vulgo. Es, pues, necesario que todos los cristianos conozcan lo concerniente a los sacramentos de la Iglesia y lo que hace en favor de los niños. ¿Por qué afirmas que «me refugio en el

existimemus accipere, nisi ut omnes mortuos esse credamus in primi hominis peccato, pro quibus mortuus est Christus, et omnes mori peccato quicumque baptizantur in Christo.

CAPUT VIII.—22. Sed in aliis verbis meis, quae velut refellenda interponis disputationi tuae, dicis, «me vulgum tibi excitare conatum»; quoniam dixi, «fidem non dubitare christianam, quam novi haeretici oppugnare coeperunt, et eos qui lavacro regenerationis abluuntur, redimi de diaboli potestate; et eos qui nondum tali regeneratione redempti sunt, etiam parvulos filios redemptorum, sub eiusdem diaboli esse potestate captivos, nisi et ipsi eadem gratia redimantur». Quod ut apostolico testimonio comprobarem, «ad omnes aetates» dixi «pertinere illud, de quo Apostolus loquitur, beneficium Dei: *Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii caritatis suae»* (Col 1,13). Si hac sententia contra vos vulgus movetur; nonne hinc te potius oportet advertere, ita esse vulgatam et apud omnes confirmatam istam catholicam fidem, ut nec notitiam possit fugere popularem? Necesse quippe fuerat, quidquid in parvulis suis ageret, quod attinet ad mysteria christiana, **[836]** omnes nosse Christianos. Cur autem dicis, «quod certaminis singularis oblitus

vulgo, con olvido de nuestra singular disputa»? ¿Cuándo te desafié a singular combate? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿Cuándo y en presencia de qué árbitro? Dices: «Propuesta la paz, prefirió la guerra, para que nuestra disputa dirimiera el combate de todos» [17].

No quiera Dios me arrogue la representación de todos los católicos, aunque a ti no te dé sonrojo apropiarte la de los pelagianos. Yo soy uno de los muchos que combaten vuestras novedades profanas según nuestras posibilidades y en la medida del don de la fe que a cada uno de nosotros nos ha sido dado por Dios. Antes de nacer yo y antes de renacer para Dios, muchas lumbreras católicas se anticiparon a iluminar vuestras futuras tinieblas. Y, a medida de mis fuerzas, es lo que hice ver en mis libros precedentes. Tienes a quién recurrir si te deleita decir sandeces contra la fe católica.

23. No te burles de los miembros de Cristo llamándoles «artesanos de baja condición». Recuerda que Dios *escogió a los más débiles del mundo para confundir a los fuertes.* ¿Qué quieres decir con estas palabras: «Cuando me presento ante ellos, se irritan más contra mí»? No les mientas y no se irritarán. Nunca he dicho, como me calumnias, que sean «patrimonio del diablo», pues han sido redimidos por la sangre de Cristo. Nunca he dicho que el matrimonio es una institución del diablo en cuanto matrimonio. No es verdad lo haga autor de los miembros genitales. No es verdad que llame al diablo estimulador

in vulgum refugerim?» Quis tibi promisit meum singulare certamen? Ubi, quando, quomodo, quibus praesentibus, quibus arbitris? «Oblato», sicut loqueris, «placuit componi foedere bellum, ut pugnas omnium contentio nostra dirimeret?» Absit ut mihi apud Catholicos arrogem, quod te tibi apud Pelagianos arrogare non pudet. Unus sum e multis, qui profanas vestras novitates ut possumus refutamus, sicut unicuique nostrum Deus partitus est mensuram fidei (cf. Rom 12,3). Antequam essem natus huic mundo, et antequam essem renatus Deo, multa catholica lumina vestras futuras tenebras redarguendo praevenerunt: de quibus iam duobus superioribus libris meis quanta potui manifestatione disserui. Habes quo te avoces, si te adversus catholicam fidem adhuc insanire delectat.

23. Nec nomine «sellulariorum opificum» derideas membra Christi: memento quia infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia (cf. 1 Cor 1,27). Quid est autem, «quod eis cum ostendere coeperis, in me acerbiores fient?» Mentiri eis noli, et non fient. Ego enim non «eos», sicut calumniaris, «assevero peculium diaboli», quos redemptos Christi sanguine scio: «nec diabolo coniugia», in quantum coniugia sunt, «ulla transcribo»; nec «eum genitalium commentor artificem»; nec «excitatorem

[17] VIRGILIO, *Eneida* 1.12 v.109.

de las acciones ilícitas de los hombres. No he dicho sea él el que fecunda a las mujeres ni que sea el creador de los niños. Si dices de mí estas estupideces, muy ajenas a mi pensamiento, mientes. Y, si alguno de los que te escuchan presta fe a tus palabras, puede ser un engañado, nunca un sabio. Aquellos que nos conocen a los dos y conocen la fe católica, lejos de querer ser adoctrinados por ti, cautamente te evitan para que no les arranques la fe que conocieron. Muchos de ellos no la han aprendido de mí, sino que, antes que yo, aprendieron las verdades que combate vuestro nuevo error. Y al no hacerlos yo, sino encontrarlos compañeros en la verdad, ¿cómo pude ser autor de esto que creéis un error?

CAPITULO IX

¿VOLUNTARIEDAD EN EL PECADO ORIGINAL?

24. «¿Explica —dices— cómo puede, con justicia, ser imputado a una persona un pecado que ni quiso ni pudo pecar?» En las acciones de cada uno, una cosa es cometer pecados personales y otra ser contagiado por pecados ajenos. Si quisierais vosotros ateneros al verdadero sentido de la Escritura, sin acomodarlo a vuestra torcida manera de pensar, escucharíais al Apóstol explicarlo con suma brevedad cuando dice: *En uno, todos pecaron* [18]. Todos murieron en aquel uno para

virorum nisi ad illicita», nec «fecundatorem mulierum», nec «conditorem» assero «parvulorum». Haec ergo quae a me aliena sunt, si eis de me dixeris, mentieris: et si quisquam eorum tibi credens acerbior in me fuerit factus, deceptus poterit esse, non doctus. Ii vero qui et utrumque nostrum, et fidem catholicam sciunt, discere abs te aliquid nolunt; sed cavent potius, ne auferas quod noverunt. Multi quippe sunt in eis, qui non solum praeter me, verum etiam priores me ista didicerunt, quae vester novus error oppugnat. Cum ergo non eos ipse fecerim, sed invenerim huius quam negatis socios veritatis, quomodo eis ego sum auctor huius quem putatis erroris?

CAPUT IX.—24. «Explica», inquis, «quomodo peccatum personae illi iuste possit adscribi, quae nec voluit peccare, nec potuit». Aliud est perpetratio propriorum, aliud alienorum contagio peccatorum, quantum quidem ad suae cuiusque vitae pertinet actionem. Nam si vos sententiam rectam in vestrum tortum sensum torquere nolletis, audiretis Apostolum hoc breviter explicantem, qui unum dixit fuisse in quo omnes peccaverunt. In illo uno mortui sunt omnes, ut moreretur alius unus pro omni-

[18] Véase nota complementaria [40]: *La voluntariedad del pecado original* p.970.

que otro uno muriese por todos. *Uno murió por todos.* Luego todos murieron, si Cristo murió por todos. Niega que Cristo haya muerto por los niños, y así podrás exceptuarlos del número de los muertos; es decir, del contagio del pecado. Preguntas: «¿Cómo algo que pertenece al dominio del libre albedrío puede comunicarse por el semen?» Si no fuera posible, no podríamos afirmar que los niños, ya antes de nacer, están muertos. Porque, si Cristo murió por ellos, muertos estaban. *Uno murió por todos; por lo tanto, todos murieron.* ¿Lo oyes, Juliano? Estas no son palabras mías, sino del Apóstol. Por qué me preguntas: «¿Cómo sucedió?», si, de cualquier modo que haya sido, ves que es una realidad, si es que prestas crédito a las palabras del Apóstol, que no puede mentir cuando habla de Cristo y de aquellos por los que Cristo murió.

25. Otro, con error tan perverso como el vuestro, aunque de signo diferente, podría decir lo que pretendéis que yo digo de los niños; es decir, «que Dios trabaja en favor de su enemigo», pues no cesa de crear, alimentar, vestir, a los que con el tiempo han de estar bajo el poder del diablo, si no es que han de arder eternamente con él; y, no obstante, les conserva la vida y la salud, a pesar de su obstinación en permanecer en el pecado. Pero Dios obra así porque sabe hacer buen uso de buenos y malos, y el diablo no puede sustraer a los designios de la divina majestad a los que engaña y oprime; pero ni él mismo se puede sustraer, a pesar de su malicia y de sus artes. Por

bus. *Unus* enim *pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt* (2 Cor 5,14), pro quibus Christus mortuus est. Nega igitur Christum etiam pro parvulis mortuum, **[837]** ut eximas eos de numero mortuorum, hoc est, de contagio peccatorum. «Qui fieri potest», inquis, «ut res arbitrii condicioni seminum misceatur?» Si fieri non posset, non esset unde parvulos nondum de corpore egressos mortuos diceremus. Quia si Christus et pro ipsis mortuus est, ergo et ipsi mortui sunt: *quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* Audisne, Iuliane? haec Apostoli verba, non mea sunt. Quid a me quaeris, «quo sit factum modo», cum videas factum esse quocumque modo, si Apostolo credas aliquo modo, qui de Christo et de his pro quibus mortuus est Christus, mentiri potuit nullo modo?

25. Potest autem dici Deus ab alio, quales estis, perverso, sed errore diverso; potest prorsus dici Deus, quod nos sentire de parvulis dicis, «ad inimici sui lucrum semper industrius»; quia eos quos novit, non ad tempus sub diabolo futuros, sed cum illo semper arsuros, non desinit creare, nutrire, vestire, eisque pertinacissima iniquitate peccantibus vitam salutemque subministrare. Sed facit hoc Deus quomodo sciens bene uti et bonis et malis; cuius maiestatis usibus, non solum eos quos premit aut decipit, sed nec se ipsum malignitatis ullius arte diabolus subtrahit. Ac

tanto, no pertenecen al diablo los que son rescatados de su poder; pero incluso los que le pertenecen están, como él, bajo el poder de Dios.

26. Lo que te parece una idea genial es una vaciedad imponente, como si nosotros asegurásemos que Dios y el diablo firmasen entre ellos un pacto, por el cual Dios tomaría para sí todo lo que es lavado, y el diablo, por su parte, todo lo que nace; con una condición, dices: «que Dios, por un poder dependiente del diablo, fecunde la acción de los sexos, institución del diablo». La verdad es que el diablo no es autor de esta unión, pues, aunque el hombre no hubiese pecado, siempre habría existido. Pero, en este caso, la unión se verificaría sin intervención de la concupiscencia, de la que tú eres abogado, o no se sentiría inquietud alguna perturbadora. Y esto no es por un poder dependiente del diablo, sino en virtud de una acción libre y todopoderosa de Dios, que da fecundidad a la mujer, aunque dé a luz vasos diabólicos; porque los hombres malos, aunque vengan de una raíz viciada, su naturaleza es buena, por ser obra de Dios, y de él reciben crecimiento, forma, vida, salud; y les otorga estos bienes con gratuita bondad, entera libertad, poder absoluto e irreprensible justicia. Tanto lo que es purificado como lo que nace está bajo el poder de Dios, y ni el mismo diablo puede escapar a este poder. ¿Cómo haces, entre estas dos cosas, distinción? ¿Acaso es mejor nacer que renacer? El que no ha nacido, no puede ser purificado. ¿Es que pesas en una misma balanza ambas cosas? Si tus preferen-

per hoc non pertinent ad diabolum, qui eruuntur de diaboli potestate: qui vero ad eum pertinent, in Dei, sicut ipse, sunt potestate.

26. Quam vanum est igitur, quod acutule te dixisse arbitraris, quasi asseramus, «hoc inter se foedus iniisse diabolum et Deum, ut quidquid perfunditur, Deus; quidquid nascitur, diabolus sibi vindicet: ea tamen lege», sicut dicis, «ut ipsam commixtionem quam diabolus instituit, Deus obnoxia virtute fecundet?» Prorsus nec instituit diabolus commixtionem, quoniam esset et si nemo peccasset; sed ita esset, ut tua ibi suscepta vel nulla esset, vel inquieta non esset: nec obnoxia virtute, sed libera et potentissima Deus fecundat uteros feminarum, etiam vasa diabolica parituros. Sicut enim hominibus malis, ita et seminibus ex origine vitiatis, in quibus bona est ab illo creata substantia, incrementum, formam, vitam, salutemque largitur gratuita bonitate, nulla necessitate, insuperabili potestate, irreprehensibili veritate. Cum ergo utrumque in potestate sit Dei, et quod perfunditur scilicet, et quod nascitur, a cuius potestate alienus nec ipse diabolus invenitur, tu duo ista quomodo posuisti? Utrum melius esse voluisti nasci quam perfundi? An melius esse perfundi, quia ibi est et nasci? Non enim perfundi poterit qui natus non fuerit. An utrumque

cias se inclinan por el nacimiento, haces injuria al renacimiento espiritual, pues, con sacrílego error, antepones la generación carnal.

No en vano se cree que no has querido decir «lo que renace», sino «lo que es purificado», para no hacer partijas entre Dios y el diablo y asignar, con tus palabras, la parte más vil a Dios. En efecto, pudiste decir: «los que renacen»; pudiste decir: «los que son regenerados»; pudiste decir, en fin, «los bautizados», con vocablo propio, que el uso ha trasvasado a la lengua latina, y se emplea exclusivamente para designar el sacramento de la regeneración. No has querido usar ninguna de estas expresiones, y has elegido una palabra que hace despreciable la realidad de la que hablas. Ninguno de tus lectores puede preferir un hombre nacido a uno renacido, regenerado, bautizado; pero creíste que con facilidad se puede preferir un nacido a un recién bañado. Cuanto dista el cielo de la tierra, tanto difiere el ser purificado y ser revestido de la imagen del hombre celeste, del nacer y vestirse de la imagen del hombre terreno. Se evapora así tu odiosa partición, porque nada tiene de asombroso que Dios reivindique para él los que llevan la imagen del hombre celeste que se recibe en el baño sagrado del bautismo, y deje en poder del diablo la enlodada imagen del hombre terreno, manchada por el pecado, hasta que renazcan en Cristo para revestirse del hombre celeste.

27. Pero si pesa para ti lo mismo el nacer y ser lavado, para no dar la sensación de estar los niños no regenerados bajo

aequa lance perpendis? Si nasci putas esse melius, regenerationi spirituali facis iniuriam, cui generationem carnalem sacrilego errore praeponis. Non enim frustra crederis noluisse dicere: Quod renascitur; sed, «quod perfunditur»: ut quoniam diabolum et Deum quasi partes inter se fecisse per nostrum sensum demonstrare cupiebas, partem Dei faceres verbi vilitate viliorem. Potuisti enim dicere: Quod renascitur; potuisti, Quod regeneratur; potuisti postremo: Quod baptizatur; hoc enim ver**[838]**bum, ex graeco latina consuetudo sic habet, ut non soleat alibi nisi in Sacramento regenerationis intellegi. Nihil horum dicere voluisti, sed elegisti verbum quo fieret contemptibile quod dicebas. Nemo enim legentium praeferre posset natum renato, vel regenerato, vel baptizato; sed facile putasti natum praeferri posse perfuso. Si autem quantum distat caelum a terra, tanto melius est perfundi ut portetur hominis imago caelestis, quam nasci ut portetur hominis imago terreni (cf. 1 Cor 15,49); evanuit iam tua ista invidiosa partitio. Neque enim mirandum est, si caelestis hominis imaginem, quae sacra perfusione suscipitur, sibi vindicat Deus; imaginem vero terreni hominis terrena labe sordentem sinit esse sub diabolo: donec ad suscipiendam caelestis hominis imaginem renascatur in Christo.

27. Porro si perfundi et nasci aequali abs te pensantur examine, ut ideo parvuli nondum renati non credantur esse sub diabolo, ne partes

el poder del diablo y que éste y Dios se los repartan en número igual, y Dios se reserve los renacidos, y los nacidos el diablo; como en esta hipótesis vale tanto el nacido como el renacido, es superfluo el baño, pues no vale más que el nacido. Pero damos gracias a Dios, porque no es éste vuestro pensamiento. Vosotros no admitís en el reino de los cielos a los que han nacido, pero no han sido lavados, y así pensáis que es mejor renacer que nacer. Os corresponde buscar la razón por la cual no es una injusticia que los no admitidos en el reino de Dios estén bajo el poder de aquel que ha sido excluido del reino de Dios, y aquellos que no tienen vida dependen del que perdió la vida. Los niños no viven si no tienen vida en Cristo; vida que no pueden tener si no se revisten de Cristo, según está escrito: *Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo.* Los niños, pues, no tienen vida si no tienen a Cristo. Juan el evangelista da testimonio en su primera carta y dice: *Quien tiene al Hijo, tiene la vida; quien no tiene al Hijo, no tiene la vida.* Con razón decimos que los que no tienen vida están muertos; y, para que tengan vida, Cristo murió por todos. *Uno solo murió por todos, luego todos murieron.* Y murió, como se lee en la carta a los Hebreos, *para aniquilar, por la muerte, al señor de la muerte, es decir, al diablo.* ¿Qué tiene, pues, de sorprendente si los niños, mientras están muertos y antes de tener al que por los muertos murió, dependan del que tiene el imperio de la muerte?

aequales inter se Deus et diabolus facere videantur, si Deus sibi perfusos, diabolus autem vindicat natos: profecto quia secundum istum sensum tantum valet perfundi quantum valet nasci, superfluum persuadetis esse perfundi; quoniam, quod tantumdem valet, sufficit nasci. Et tamen agimus gratias, quia non hoc putatis. Non enim ad regnum Dei natos, nisi perfundantur, admittitis: atque ita perfundi multo melius iudicatis esse quam nasci. Iam itaque vobis ipsis reddite rationem, ne putetis indignum, ut qui non admittuntur in regnum Dei, sint sub illo qui cecidit de regno Dei; et qui non habent vitam, sint sub illo qui perdidit vitam. Non autem habere parvulos vitam, nisi habeant Christum (quem procul dubio habere non possunt, nisi induerint eum, eo modo quo scriptum est: *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis* (Gal 3,27); non ergo eos habere vitam, nisi habeant Christum, Ioannes evangelista testatur, dicens in Epistola sua: *Qui habet Filium, habet vitam; qui non habet Filium, vitam non habet* (1 Io 5,12). Merito ergo intelleguntur mortui qui non habent vitam, pro quibus est Christus mortuus ut habeant. *Unus* enim *pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* Ideo autem mortuus est, sicut legitur ad Hebraeos: *ut per mortem evacuaret eum qui potestatem habebat mortis, id est, diabolum* (Hebr 2,14). Quid ergo mirum, si parvuli, quamdiu mortui sunt, antequam incipiant eum habere qui mortuus est pro mortuis, sub eo sunt qui potestatem habet mortis?

CAPITULO X

Pesado yugo sobre los hijos de Adán

28. Enumeras verdades de las que no duda la fe cristiana; entre ellas mencionas las que nosotros predicamos y las consideras incuestionables. Confesamos también ser cierta esta tu *sentencia: «Sin la cooperación del libre albedrío no puede existir en el hombre pecado»*. No existiría, en efecto, pecado original sin la acción pecaminosa del libre albedrío del primer hombre, por quien *entró en el mundo el pecado, y pasó a todos los hombres*. Dices: «No se puede imputar a un hombre el pecado de otros». Interesa puntualizar su verdadero sentido. No quiero mencionar ahora el pecado de David, causa de la muerte para millares de hombres; ni la transgresión cometida por uno solo del mandato de no tocar ninguna cosa puesta bajo anatema, que hizo caer la venganza sobre los que no habían violado el pacto ni conocían el hecho. Muy otra es nuestra disputa, y no debemos entretenernos sobre esta especie de castigo que se sufre por pecados ajenos. Los pecados de los padres, en cierto sentido, nos son extraños, pero en otro sentido son nuestros. Ajenos, porque la acción no es personal; nuestros, por contagio original. Y, si esto no fuera verdad, oprimiría a los hijos de Adán un pesado yugo desde el día que salen del vientre de sus madres, y esto no es justo.

29. ¿Cómo entiendes tú las palabras que mencionas del

Caput X.—28. Enumeras quae fides vere non dubitet christiana; in quibus ea commemoras, quae pene omnia praedicamus et nos, et de quibus nullo modo dubitandum esse censemus; usque adeo ut etiam illud quod dicis: «Sine opere liberi arbitrii nullum hominis esse posse peccatum», verum esse fateamur. Non enim et hoc esset peccatum, quod originale traheretur, sine opere liberi arbitrii, quo primus homo peccavit, per quem peccatum intravit in mundum, et in omnes pertransiit (cf. Rom **[839]** 5,12). Quod autem dicis: «Alienis peccatis alterum obnoxium non teneri»; interest quatenus recte possit intellegi. Neque nunc ago, quod peccavit David, et pro peccato eius tot hominum millia ceciderunt (cf. 2 Reg 24); et quod de anathemate contra interdictum quia usurpavit unus, in eos qui hoc non fecerant, nec factum fuisse noverant, vindicta processit (cf. Ios 7); alia disputatio est, neque nunc tenere nos debet, de hoc genere peccatorum sive poenarum. Parentum autem peccata modo quodam dicuntur aliena, et rursus modo quodam reperiuntur et nostra: aliena quippe proprietate sunt actionis, nostra sunt autem contagione propaginis. Quod si falsum esset, profecto grave iugum super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum (cf. Eccli 40,1), nullo modo iustum esset.

29. Quod autem Apostolum dixisse commemoras: *Omnes nos ma-*

Apóstol en relación a los niños: *Todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba conforme a lo que hizo durante su vida corporal: el bien o el mal?* ¿Se presentarán o no los niños ante el tribunal de Cristo? Si no se presentan, ¿por qué citar estas palabras del Apóstol, si no hacen referencia a lo que ahora tratamos? Y si comparecen, ¿cómo va a responder cada uno de lo que hizo, si no hizo nada, a no ser que se les impute el creer o no creer por el corazón y la boca de aquellos que los presentaron al bautismo? El Apóstol dijo, conforme a lo que hizo cada uno durante su vida corporal, cosa que se refiere a lo que hizo cada uno en esta vida. ¿Cómo va a recibir el niño la recompensa de sus buenas acciones para poder entrar en el reino de Dios, si cada uno recibe conforme a lo que hizo, si no se le imputa lo que otros hicieron por él, es decir, de haber creído por boca de aquellos que lo presentaron al bautismo? Y así, al que creyó le pertenece recibir la recompensa, es decir, el reino de Dios; el que no cree recibirá sentencia de condenación, pues es palabra evangélica: *El que no cree se condenará;* y el Apóstol no hace excepción ninguna cuando dice: *Todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo para que cada uno reciba conforme a lo que hizo: el bien o el mal.*

Pienso cuán ilógico eres no queriendo que el niño participe en un pecado ajeno, y sí del premio por una obra buena que otro hizo; y no se trata de una recompensa cualquiera, sino del reino de Dios. Porque lo mismo que los que creen por boca de

nifestari oportet ante tribunal Christi, ut reportet unusquisque propria corporis sui prout gessit, sive bonum, sive malum (2 Cor 5,10); quomodo in parvulis accipis? utrum et ipsi ante tribunal Christi manifestabuntur, an non? Si non manifestabuntur, quid te adiuvat ista sententia, quando ad eos non pertinet, quorum nunc agitur causa? Si autem manifestabuntur, quomodo reportat eorum quisque quod gessit, qui nihil gessit; nisi quia pertinet ad eos, quod per corda et ora gestantium, sive credunt, sive non credunt? *Propria corporis sui* enim dixit, quod ad unumquemque in se ipso iam viventem pertinet. Nam quomodo reportat bonum, ut intret in regnum Dei, si hoc reportat quisque quod gessit; nisi quia pertinet ad parvulum etiam quod per alterum gessit, id est, credidit? Sicut itaque quod credidit, pertinet ad eum, ut reportet bonum, hoc est, percipiat Dei regnum: sic ad eum pertinet etiam, si non credidit, ut reportet condemnationis iudicium; quia evangelica est et ipsa sententia: *Qui non crediderit, condemnabitur* (Mc 16,16). Et Apostolus dicendo: *Omnes nos manifestari oportet, ut recipiat unusquisque prout gessit, sive bonum, sive malum;* nihil voluit intellegi medium. Vide ergo quam importune nolis parvulum de alieno peccato reportare malum, et velis eum de alieno recte facto reportare bonum, non qualecumque, sed Dei regnum. Alienum quippe opus est cum credit per alterum, sicut alienum opus fuit cum peccavit

otro es una acción ajena al niño, lo mismo es extraño al niño el pecado de otro. No dudamos que el pecado se perdone en el bautismo, porque al renacer quedamos purificados. Lo que no se borra sino por la regeneración, no deja de transmitirse por generación.

30. Decir que la concupiscencia «no siempre es rebelde al espíritu», es confesar, sin duda, que, a veces, lo es. ¿Por qué no confiesas que es un verdadero suplicio luchar contra ti mismo? «Dígase —añades— que Dios es el creador de los niños, pero tales como salieron de las manos de Dios, es decir, inocentes». Estas son tus palabras. Pero ¿no se mostraría más piadoso y daría a Dios más gloria uno que diga que sólo pueden salir de las manos de Dios obras perfectas y sanas? Sin embargo, entre los niños, los hay deformes, enfermizos, monstruosos, y esto no es óbice para que la naturaleza de estos niños, todos sus miembros, todo cuanto en ellos hay de vida y sustancia, sea obra de las manos de un Dios bueno y verdadero.

31. Mandas explique «cómo el diablo se atreve a reivindicar como suyos niños que han sido creados por Cristo, es decir, por su poder». Explícame tú, si puedes, cómo pudo reivindicar para sí Cristo unos niños atormentados por los espíritus inmundos, y no de una manera oculta, sino a vista de todos. Si dices que le fueron entregados, uno y otro vemos la pena, explica la causa. Los dos vemos el castigo y los dos reconocemos la justicia de Dios; pero como tú no reconoces en los niños pecado alguno heredado de sus padres, hazme ver, si puedes, alguna falta en ellos que merezca tal castigo. ¿No reconocerás que

in altero. Nec nos dubitamus quia Baptismate delictum omne mundetur, sed renascendo quisque mundatur. Quod ergo non adimit nisi regeneratio, non cessat trahere generatio.

30. Sane dicendo «concupiscentiam non usquequaque animo rebellem», procul dubio confiteris rebellem: et supplicium non fateris, quo adversus te ipsum bellum geris? «Dicatur», inquis, «parvulorum creator Deus talium, quales Dei manibus digni sunt»; et addis, «id est, innocentium». Nonne te pietate et Dei laudatione vincere videtur, qui dixerit etiam pulchra et sana opera decere manus Dei? Et tamen multi deformes, multi morbidi, multi horridi mon**[840]**strosique nascuntur; nec ideo illam totam substantiam, omnesque partes eius, et quidquid in ea substantialiter existit et vivit, potuit creare nisi bonus et verus Deus.

31. Iubes ut asseram, «quemadmodum in Christo, id est in virtute eius, creatos parvulos sibi audeat diabolus vindicare». Tu assere, si potes, quomodo sibi, non obscure, sed aperte vindicet parvulos, quos immundi spiritus vexant. Si ei traditos dicis: videmus ambo supplicium, tu dic meritum; ambo cernimus poenam, tu qui nulla mala merita dicis ex parentibus trahi, cum Deum iustum ambo fateamur, demonstra ista poena dignam si potes in infantibus culpam. An vero non agnoscis etiam hoc ad

un yugo pesado oprime a los hijos de Adán desde el día que salieron del vientre de sus madres hasta el día de su regreso a la tierra, madre común de todos?

Bajo este yugo es triturado el género humano con diversas clases de males, que evidencian cómo los hijos de ira se pueden convertir, por la gracia recibida, en hijos de misericordia y adopción, dispuestos a entrar en el reino futuro; pero en este siglo, desde el día de su nacimiento hasta el día de su muerte, han de ser oprimidos por un duro yugo. Amén de los males a que están expuestos los niños bautizados en esta vida, se les ve, a veces, atormentados por espíritus impuros para que no sean precipitados en un eterno suplicio.

32. Repites lo que has dicho y tengo contestado [19], pero hay algo que ahora no puedo pasar en silencio. Y es que, «cuando Dios concede —dices— a los niños la gloria de la regeneración, sin méritos propios buenos o malos, nos prueba con esto que los toma bajo su amparo, que le pertenecen, que es su maestro y señor, y que por esta razón previene su querer con la abundancia de sus dones inefables». Pero ¿qué pecado han cometido contra él otros innumerables niños inocentes, puros, creados a su imagen, para que les prive de la gracia de la regeneración, y no prevenir su querer con la abundancia de sus dones, y aleje así de su reino a los que han sido creados a su imagen? Si dices que para ellos esto no es un mal, todas estas inocentes imágenes de Dios, ¿no amarán el reino de Dios? Y si

illud grave iugum pertinere, quod est super filios Adam, a die exitus de *ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium?* Sub quo iugo diversis cladibus ita conteritur genus humanum, ut appareat hoc quod ex filiis irae fiunt homines tanquam pignore accepto filii misericordiae, in futurum saeculum praeparari: in hoc autem saeculo a die ortus usque in diem obitus, etiam ipsos sub eodem gravi iugo conteri. Quandoquidem etiam baptizati parvuli inter alia mala vitae huius nonnunquam et istos daemonum patiuntur incursus; quamvis eruti de potestate tenebrarum, ne ab eis trahantur in supplicium sempiternum.

32. Iterum dicis, quod iam quidem dixisti, atque respondi, sed etiam nunc non debeo praeterire: «Quod cum Deus parvulis nihil de proprio tam boni quam mali merentibus gloriam regenerationis attribuit, hoc ipso eos ad suam curam, ad suum ius, ad suum dominium pertinere docet, quod eorum voluntatem ineffabilis praevenit beneficii largitate». Quid igitur eum offenderunt, quos pariter innocentes, mundos, a se ad imaginem suam creatos, innumerabiles ab isto munere alienat, nec eorum voluntatem huius ineffabilis praevenit beneficii largitate, separans tot imagines suas a regno suo? Si hoc eis non erit malum, non ergo amabunt regnum Dei tot innocentes imagines Dei. Si autem amabunt, et tantum

[19] L.3 c.3.

lo aman, y lo aman tanto como pueden amar las almas inocentes el reino de aquel que las hizo a imagen suya, ¿no sufrirán al verse excluidas del reino celeste? [20] Por fin, dondequiera estén estos niños, de cualquier manera que se encuentren bajo un Dios justo e insobornable, libre del hado, para el que no hay acepción de personas, lo cierto es que no vivirán en el reino de la felicidad, donde, sin embargo, se encuentran otros que no hicieron méritos ni buenos ni malos.

Con todo, si no hubieran merecido algún mal, jamás en una misma causa hubieran sido privados de participar de tan gran bien. Es, pues, preciso reconocer, como lo hemos dicho con frecuencia, que Dios, a tenor de las palabras del Apóstol, hace ostensibles en los vasos de ira las riquezas de su gloria sobre vasos de misericordia. Si Dios actúa así, es para que éstos no se gloríen como si lo hubieran merecido por sus obras, al ver que les pudo suceder a ellos lo que ven sucedió a sus compañeros de muerte.

33. Si quieres pensar sabiamente, aplica a los niños lo que dice el Apóstol de Dios Padre: *Nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor.* Y en otro lugar: *Fuimos alguna vez, por naturaleza, hijos de ira, como todos los demás.* Todos los que mueren al pecado y son arrancados del poder de las tinieblas eran hijos de ira. Todos los bautizados en la muerte de Cristo mueren al pecado y viven

amabunt, quantum innocentes amare debent regnum eius, a quo ad ipsius imaginem creantur, nihilne mali de hac ipsa separatione patientur? Postremo, ubilibet sint, quomodolibet sint sub Deo iudice, qui nec fato premitur, nec personarum acceptione corrumpitur; in illius regni felicitate non erunt, ubi erunt qui pariter nihil boni malive meruerunt. Sed si nihil meruissent mali, nunquam privarentur in communi causa communione tanti boni. In eis ergo, ut saepe diximus, irae vasis notas facit, secundum Apostolum, Deus divitias gloriae suae in vasa misericordiae (cf. Rom 9,22.23), ne glorientur tanquam de meritis vitae suae, cum cognoscunt hoc sibi iustissime reddi potuisse, quod vident reddi paribus consortibus mortis suae.

[841] 33. Si ergo recte vis sapere, etiam de parvulis sape quod ait Apostolus de Deo Patre: *Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii caritatis suae* (Col 1,13); et illud alterum: *Fuimus enim et nos aliquando natura filii irae, sicut et ceteri* (Eph 2,3). Omnes enim eruuntur de potestate tenebrarum et filii irae erant, qui peccato moriuntur. Omnes autem ut Deo vivant, peccato moriuntur, qui

[20] ¿Sufren los niños no bautizados por verse excluidos del reino de Dios? Agustín se inclina por la sentencia afirmativa. «Potest dici minima poena, *non tamen nulla:* puede afirmarse que sufren el mínimo castigo, pero no que no sufren ninguno» *(Ep.* 184,1,2: PL 33,789); cf. *C. Iul.* 3,3,9; 5,15,56: PL 44,706.815; *Ench.* 112: PL 40,285. Santo Tomás de Aquino escribe: «Pueri nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae: Los niños no sufrirán en absoluto por la carencia de la visión de vina» (2 d.33 q.2 a.2). Las dos opiniones son respetables.

para Dios. Todos los bautizados en Cristo, lo son en su muerte. Por tanto, como los niños son bautizados en Cristo, mueren al pecado y son arrancados al poder de las tinieblas, cuando eran, por naturaleza, hijos de ira.

Estas palabras del Apóstol: *por naturaleza, hijos de ira,* dices se pueden entender como si hubiera dicho «hijos de ira»; pero debieras advertir que contra vosotros defendemos la creencia de la Iglesia; y no se encontrará apenas un manuscrito latino en el que no sea lea *por naturaleza,* a no ser te hayas procurado uno en el que este pasaje se halle corregido, o mejor, por vosotros corrompido. Los antiguos intérpretes evitaban, con sumo cuidado, poner una coma contraria a la antigua fe de la Iglesia, que vosotros empezáis, con vuestra novedad, a combatir.

CAPITULO XI

Condena Agustín el vicio, alaba la naturaleza

34. Mas como tú eres un hombre ilustre, no quieres ser uno más en el rebaño vulgar. Rechazas de nuevo el sentir de la plebe después de tantos discursos en los que explicabas los argumentos que tenías para azuzarlos contra mí, pero resulta que los levantas contra ti. Si en serio tomas tus discusiones, debías darte cuenta de que todos tus razonamientos no impresionan ni pueden impresionar a un pueblo cuyas creencias se fundan en la verdad y en la antigüedad de la fe católica. Por eso vuelves de nuevo contra la plebe el ácido corrosivo de tu desprecio, y esta muchedumbre de cristianos, irritada, con razón,

in morte Christi baptizantur. Omnes porro in morte eius baptizantur, quicumque baptizantur in Christo. Ergo quia et parvuli baptizantur in Christo, peccato moriuntur, et a potestate tenebrarum, ubi natura filii irae fuerant, eruuntur. Quod autem dicis: «Ubi ait Apostolus: *natura filii irae,* posse intellegi: Prorsus filii irae»; nonne hinc admoneri debuisti, antiquam contra vos defendi catholicam fidem; quia non fere invenitur latinus codex, si non a vobis nunc incipiat emendari, vel potius in mendum mutari, ubi non *natura* sit scriptum? Quod utique cavere debuit interpretum antiquitas, nisi etiam fidei haec esset antiquitas, cui vestra coepit resistere novitas.

Caput XI.—34. Sed homo egregius, in grege non vis esse vulgari. Rursus enim sententiam vulgi respuis, post tanta, quibus eum reddita ratione adversus me concitaveras gravius quam in te fuerat concitatus. Sed nimirum tua disputata considerans, nihil te talibus argumentis apud populum in catholicae fidei veritate et antiquitate fundatum agere potuisse vel posse sensisti. Unde ad eum spernendum contumacia rursus ora convertis, eiusque partes quibus constat, non immerito vobis Christianorum

contra ti, es objeto de tus ultrajes. Con cierta displicencia recorres toda la escala, mencionas a los oradores de escuela y dices exclamarán contra mí: «¡Oh tiempos, oh costumbres!» [21] Sin embargo, temes el juicio de la plebe, entre los que buscas entusiastas partidarios que te aplaudan, y contra mí, enemigos que me atruenen con gritos tulianos. Les dices que, según mi sentir, «las partes genitales no vienen del mismo principio que el resto del cuerpo». Contesto: Mientes; no digo semejante dislate. Condeno la concupiscencia, no los miembros; señalo el vicio, no la naturaleza. Mas este que ante vosotros me calumnia, se atreve en la Iglesia de Cristo, ante el Maestro supremo, que tiene su trono en el cielo; se atreve, repito, a recitar un canto a la concupiscencia; y, si estudiase con vosotros, vería que ninguno de vuestros maestros le propone semejante lenguaje, para no ofender el pudor de todos vosotros. Otras palabras de Tulio acaso le vengan bien. Escucha: «De una parte combate el pudor; de otra, la petulancia; de un lado, la continencia; de otro, la libido» [22].

35. No sé a qué apóstatas de vuestro dogma echas en cara su conversión o retorno a la fe católica. Das pruebas de temerles cuando no osas dar sus nombres, no suceda que, al oír de tu boca falsos crímenes que les imputas, elevasen contra ti otras acusaciones, si no más verdaderas, sí más verosímiles. Pero sean las que sean estas personas, si con sabiduría obran, no lo harían y hasta son capaces de otorgarte su perdón, según el

infensissima multitudo, singillatim describendo et deridendo percurris, in quibus et «auditoriales scholasticos» tangis, et dicis contra me clamaturos: «O tempora, o mores!» et tamen vulgi iudicium reformidas, ubi tam clamosos tibi suffragatores invenire potuisti, qui Tullianis me vocibus territent; quod «aliunde quam unde totum est, esse putem genitalem corporis partem». Quibus ego cum retulero: Non hoc dico, mentitur: libidinem culpo, non membra; vitium denoto, non naturam: iste autem qui mihi apud vos calumniatur, audet in Ecclesia Christi ante magistrum in caelo sedentem recitare libidinis laudem; quod ei recitandum, si vobiscum studeret, magistrorum nemo proponeret, ne offenderet omnium vestrum pudorem: nonne alia in te Tulliana vere convenientia verba convertent, dicentes tibi: «Ex hac parte pudor pugnat, abs te petulantia; hinc continentia, illinc libido».

35. Nescio quos etiam quasi desertores dogmatis vestri ad fidem catholicam conversos arguis vel reversos. Quos tamen significasti ita te metuere, ut eorum nomina exprimere non auderes; ne forte audientes abs te sua falsa crimina, mox tibi, si non **[842]** vera, certe credibiliora reponerent. Quod quidem quicumque sunt isti, si graviter sapiunt, non

[21] CICERÓN, *Orat.* 1 *in Catil.* Cf. M. T. CICERONIS, *Opera omnia* (Mannhemii 1783) t.1 p.115.

[22] CICERÓN, *Orat.* 2 *in Catil.* 9,19; ibid., p.147. W. Eborwicz identifica esta cita de Cicerón en *Pro Caelio* c.3 n.8. Cf. RETA; RevÉtAugust 12 (1966) 262.

consejo del Apóstol: *No devolváis maldición por maldición.* Tú dígnate, al menos, escuchar al que te adoctrina y del que tomas tu exclamación: «¡Oh tiempos, oh costumbres!» Escúchale para que te abstengas de palabras demasiado libres, como te abstienes de toda acción deshonesta, si es que te abstienes, y no digas de otros lo que te sonrojaría si otros lo dijeran de ti, aunque fuera falso.

Sepan tus lectores lo que dices contra no sé qué personas, para nosotros en absoluto desconocidas; pero sí conocemos algunos que abjuraron la herejía pelagiana con el propósito de guardar continencia. No me interesa conocer a esos fulanos o zutanos de tu secta, a quienes engañas diciéndoles que yo sostengo que «es imposible poner freno a la concupiscencia ni en un cuerpo carcomido por los años». Declaro, por el contrario, que se puede y debe frenar, pues la considero un mal. Si alguien niega sea un mal, vea cómo la puede considerar como un bien, porque el que lucha contra ella, quiera o no, confiesa se ha de frenar la concupiscencia. Sostengo que no sólo en la ancianidad, sino también en la juventud, es posible dominar la concupiscencia. Lo que me llena de asombro es que los que profesan continencia alaben la libido.

36. ¿Quién de los nuestros afirma que «el mal que los niños, en su origen, contraen puede existir o existió sin la sustancia en la que está»? Mas tú, como si lo dijéramos, recurres al juicio de los dialécticos, te mofas del vulgo, como si yo lo tomase por juez entre los dos, para que decidan en materias

facerent, et parcerent tibi secundum apostolum, *non reddentes maledictum pro maledicto* (1 Petr 3,9). Tu autem saltem illum monentem ne dedigneris audire, de cuius litteris exclamare te libuit: «O tempora, o mores!» Saltem, inquam, ipsum audi, «ut quantum a rerum turpitudine abes» si tamen abes, «tantum te a verborum libertate seiungas; et ea in alteros ne dicas, quae cum tibi falso obiecta sint, erubescas». Talia te sane in istos nescio quos dixisse qui legunt, sciant, qualia in aliquibus omnino non novimus, quos in proposito continentiae recessisse a Pelagianis haereticis novimus. Tui vero vel tuae quales sint nihil mea interest, quos tu vel quas tu sic fallis, ut dicas me definire, «nec in carioso quidem corpore libidinem posse frenari». Immo quia frenari posse et frenari oportere decerno, ideo malum intellego. Quod qui negat malum, viderit quomodo habeat bonum, cui repugnantem, velit nolit, fatetur frenandam esse libidinem. Ego itaque non solum a senibus, verum et a iuvenibus dico libidinem posse frenari: sed multum miror a continentibus libidinem posse laudari.

36. Quis autem nostrum dicit: «Malum hoc quod parvuli originaliter trahunt, sine substantia in qua est, aut esse posse, aut unquam fuisse?» Quod tanquam dicamus, ita quaeris dialecticos iudices, et irrides vulgum, quasi ad ipsum te iudicem adducam, a quo iudicari ista non possunt:

sobre las cuales son incapaces de pronunciarse. Si tú no lo hubieras aprendido, el dogma pelagiano permanecería sin arquitecto. Tú, si quieres vivir, no ames la sabiduría de la palabra, que *desvirtúa la cruz de Cristo*. En mi libro anterior (c.14) expliqué cómo las cualidades, buenas o malas, pasan de una a otra sustancia, modificándolas, sin hacerlas cambiar de lugar. Si desprecias el juicio del vulgo, ten presentes a aquellos jueces que en mis dos primeros libros cité, de gran autoridad en la Iglesia de Cristo.

CAPITULO XII

Acusación de Juliano contra el papa Zósimo

37. ¿Por qué, para persistir en tu error perverso, acusas de prevaricación al obispo de la Sede Apóstolica Zósimo, de santa memoria? Pues no se apartó ni un ápice de la doctrina de su predecesor, Inocencio I, al que temes nombrar. Prefieres citar a Zósimo, porque en un principio actuó con cierta benevolencia con Celestio, si lo veía dispuesto a corregirse y si en su doctrina se encontraba algo condenable, y a suscribir las cartas de Inocencio [23].

38. Recuerda con qué insolencia atacas al pueblo romano con ocasión del cisma que estalló a raíz de la elección de un obispo [24]. Te pregunto si esto sucedió por voluntad de los hom-

quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remansisset. Si vis vivere, noli amare sapientiam verbi, qua evacuatur crux Christi (cf. 1 Cor 1,17). Quomodo de aliis substantiis in alias substantias vel bonae vel malae transeant qualitates, non migrando, sed afficiendo, iam libro superiore tractavimus. Si vulgi spernis iudicium, illos iudices intuere, quos tibi duobus prioribus meis libris luculentissima in Ecclesia Christi praeditos auctoritate proposui.

Caput XII.—37. Quale est autem, quod beatae memoriae Zosimum Apostolicae Sedis episcopum, ut in tua pravitate persistas, praevaricationis accusas? Qui non recessit a suo praecessore Innocentio, quem tu nominare timuisti; sed maluisti Zosimum, quia egit primitus lenius cum Caelestio: quoniam se in his sensibus vestris si quid displiceret, paratum esse dixerat corrigi, et Innocentii litteris consensurum esse promiserat.

38. Memento sane quemadmodum de constituendo episcopo dissensionem populi Romani insultabundus obiectas. Quod abs te quaero, utrum homines sua fecerint voluntate. Quod si negas, quomodo liberum

[23] Un buen resumen de los acontecimientos principales de esta época en Agustín: *De grat. Christi et de pec. orig.* 2,7.8.24: PL 44,386 389 393; *C. duas ep. Pelag.* 2,5: PL 44,573-575.

[24] A la muerte de Zósimo, 26 de diciembre de 418, es elegido Bonifacio I, 29 de diciembre de 418, y el pueblo romano nombra antipapa a Eulalio. Tiempos turbulentos. El emperador Honorio, Gala Placidia y Símaco terminan con el cisma. Cf. A. Fliche-V. Martín, *Historia de la Iglesia* t.4 (Valencia 1975) p.252-258.

bres. Si niegas, ¿cómo puedes defender el libre albedrío? Si afirmas, ¿cómo puedes decir que el cisma fue efecto de la «venganza divina»? ¿No te apartas así de los principios de vuestro dogma queriendo hacer creíble que, por medio de este cisma, Dios os vengó? ¿O es que, por fin, concedes lo que con obstinada pertinacia has negado, a saber, que sucede por secreto juicio de Dios, y afirmas ahora que en las voluntades mismas de los hombres hay algo que es pecado y castigo de pecado? De no admitir esta doctrina, no puedes llamar «castigo de Dios» un hecho humano. Algo parecido sucedió ha muchos años con el bienaventurado Dámaso y Ursicino, aunque entonces Roma no había condenado a los pelagianos.

39. Dices que «yo mismo he cambiado de parecer, porque al principio de mi conversión pensaba como tú». Pero o te engañas o te equivocas, y calumnias lo que ahora digo o no entiendes, y mejor, no lees lo que entonces dije. Porque desde el principio de mi conversión defendí siempre, y defiendo ahora, que *por un hombre entró en el mundo el pecado, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres en el que todos pecaron*. Esto se puede ver en los libros que, siendo seglar, escribí poco después de mi conversión [25], aunque entonces

[843] defendis arbitrium? Si autem fateris, quomodo eam vocas «ultionem Dei», atque a vestro dogmate exorbitas, dum putari divinitus vindicatus affectas? An tandem aliquando concedis, quod obstinatissima contentione negaveras, occulto Dei iudicio fieri, ut in ipsis hominum voluntatibus inveniatur aliquid, quod et peccatum sit et poena peccati? Hoc enim nisi in ista tua sententia sapuisses, nullo modo factum hominum ultionem Dei esse dixisses. Sed quando ante annos plurimos tale ibi quiddam de beato Damaso et Ursicino contigit, nondum Pelagianos Ecclesia Romana damnaverat.

39. Dicis, «me quoque ipsum innovasse sensus meos, et initio conversionis meae hoc sensisse quod tu». Sed fallis, aut falleris, sive calumniando his quae nunc dico, sive non intellegendo, vel potius non legendo ea quae tunc dixi. Nam ego per unum hominem in mundum intrasse peccatum, et per peccatum mortem, et ita in omnes homines pertransisse, in quo peccaverunt omnes (cf. Rom 5,12), ab initio conversionis meae sic

[25] Los escritos que evidencian el sentir de Agustín acerca del pecado original son por orden cronológico:

De musica (a.387-395) 6,4,7; 5,14: PL 32,1166 1170.

De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum (a.388) 1,19,35; 1,22,40: PL 32,1326 1328.

De vera religione (a.389-391) 15,29; 20,38; 44,82; 45,83: PL 34,134 138 159 160.

De Genesi contra Manichaeos (a.388) 1,13,19; 1,18,29; 2,7,8; 2,19,29; 2,21,31-32; 2,27,41; 2,29,43: PL 34,182 187 200 212 219.

Acta contra Fortunatum (a.391-392) 21,22,25: PL 42,412-417.

De Genesi ad litteram liber imperfectus (a.393-394) 1,3: PL 34,221.

De libero arbitrio (a.388-395) 3,10,31; 3,11,34; 3,18,51-52; 3,19,53; 3,20,55: PL 32,1286 1288 1296 1297.

De continentia (a.394-395) 7,18; 8,20-21.25: PL 40,360 362 366.

De diversis quaestionibus octoginta tres (a.396-397) q.68,3: PL 40,71.

no estaba aún tan versado en las Sagradas Escrituras como lo estoy ahora. Sin embargo, sobre este punto de fe ya entonces sentía, y cuando se me brindaba la ocasión lo afirmaba, la doctrina que desde antiguo enseña y cree toda la Iglesia; esto es, que el pecado original hizo caer en grandes y evidentes miserias a todo el género humano, que hacen al hombre *semejante a un soplo, y sus días, como sombra que pasa,* pues *todo hombre es un saco de vanidad;* y de esta vanidad sólo podemos ser liberados por aquel que ha dicho: *La verdad os hará libres;* y también: *Yo soy la vida;* y: *si os libró el Hijo, sois verdaderamente libres.*

Libra la verdad, no la vanidad; libra la gracia, y no según los méritos; y por misericordia, no por obligación. Por justo juicio de Dios, estamos sujetos a la vanidad, y, por un efecto de su misericordia, la verdad nos libra de la esclavitud de la vanidad; de suerte que es necesario confesar que nuestros méritos buenos no son sino dones de Dios.

CAPITULO XIII

EL HOMBRE EXTERIOR Y EL HOMBRE INTERIOR

40. Examinemos ahora tu calumnia. Me recriminas como si yo hubiera dicho que los bautizados «sólo en parte son purificados». Y esto aparece en plena luz en varios pasajes de mis sermones, y pones algunas perícopas de los sermones a consideración del lector en tu disputa. Te doy las gracias. Son: «La

tenui semper, ut teneo. Exstant libri quos adhuc laicus recentissima mea conversione conscripsi, etsi nondum sicut postea sacris Litteris eruditus, tamen nihil de hac re iam tunc sentiens, et ubi disputandi ratio poposcerat dicens, nisi quod antiquitus dicit et docet omnis Ecclesia: in has videlicet magnas manifestasque miserias, in quibus homo vanitati similis factus est, ut dies eius sicut umbra praetereant (cf. Ps 143,4), et sit universa vanitas omnis homo vivens (Ps 38,6), merito peccati originalis genus humanum fuisse collapsum; unde non liberat nisi qui dixit: *Veritas liberabit vos* (Io 8,32); et: *Ego sum veritas* (ib., 14,6); et: *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis* (ib., 8,36). Non enim a vanitate nisi veritas liberat; sed secundum gratiam, non secundum debitum; per misericordiam, non per meritum. Sicut enim iudicii fuit ut vanitati subiceremur; ita misericordiae est ut veritate liberemur, et ipsa bona merita nostra nonnisi Dei dona esse fateamur.

CAPUT XIII.—40. Iam nunc illam tuam discutiamus calumniam, qua me dixisse criminaris, «baptizatos ex parte mundari. Quod melius» dicis «meis sermonibus apparere»: eosque sermones meos, quibus hoc apparere posse asseveras, considerandos in tua disputatione proponis.

concupiscencia de la carne no se ha de imputar al matrimonio, sino que debe ser tolerada». No es un bien que venga de la unión natural del hombre y la mujer, sino que es un mal proveniente del antiguo pecado. Y es esta concupiscencia la que hace que los mismos que son fruto de un matrimonio justo y legítimo entre los hijos de Dios no sean hijos de Dios, pues los engendran como hijos de este siglo. Es sentencia del Señor: *Los hijos de este siglo engendran y son engendrados.* Y como hijos que somos del siglo, *nuestro hombre exterior se destruye,* y por esto son engendrados hijos del siglo. Mas para que nazcamos hijos de Dios es preciso que *nuestro hombre interior se renueve de día en día.*

El mismo hombre exterior, santificado por las aguas del bautismo, recibe en esperanza su futura incorruptibilidad, lo que hace que se convierta en templo de Dios; y esto se dice no sólo a causa de nuestra santificación presente, sino también en virtud de la esperanza, de la que está escrito: *Poseemos las primicias del Espíritu y gemimos anhelando la redención de nuestro cuerpo.* Y si esperamos, según el Apóstol, la redención de nuestro cuerpo, es claro que no se tiene lo que se espera [26]. No hay en estas mis palabras nada que en sí mismo no reconozca el bautizado y no diga con el Apóstol: *Gemimos en nuestro interior.* Y en otro lugar dice: *Los que estamos en esta tienda gemimos oprimidos.* Esto rima con lo que en el libro

Ago gratias, nempe isti sunt: «Carnis», inquam, «concupiscentia non est nuptiis imputanda, sed toleranda. Non enim est ex naturali connubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum. Propter hanc ergo fit, ut etiam de iustis et legitimis nuptiis filiorum Dei, non filii Dei, sed filii saeculi generentur: quia et hi qui generant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant **[844]** quo filii Dei sunt, sed ex quo adhuc filii saeculi. Dominica quippe sententia est: *Filii huius saeculi generant et generantur»* (Lc 20,34). «Ex quo itaque sumus adhuc filii huius saeculi, exterior homo noster corrumpitur, ex hoc et huius saeculi filii generantur; ex quo sumus filii Dei, interior renovatur de die in diem» (cf. 2 Cor 4,16). «Quamvis et ipse exterior per lavacrum sanctificatus sit, et spem futurae incorruptionis acceperit, propter quod et templum Dei merito dicitur» (cf. 1 Cor 3,16): «sed hoc non solum propter praesentem sanctificationem, sed propter illam spem dictum est, de qua dicitur: *Et nos ipsi primitias habentes spiritus ingemiscimus, adoptionem exspectantes, redemptionem corporis nostri»* (Rom 8,23). «Si ergo redemptio corporis nostri secundum Apostolum exspectatur, profecto quod exspectatur adhuc speratur, nondum tenetur». Nihil habent haec verba mea quod non in se baptizatus agnoscat, qui cum Apostolo dicit: *Et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus.* Unde et alibi ait: *Etenim qui sumus in hac habitatione, ingemiscimus gravati* (2 Cor 5,4). Quo pertinet etiam illud,

[26] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,17,19: CSEL 42,232-233; PL 44,424-425.

de la Sabiduría se lee: *Un cuerpo corruptible hace pesada el alma y la tienda terrena abate el alma fecunda en pensamientos.*

Pero tú, como si habitaras en el inmortal seguro entre los ángeles del cielo, te ríes de los vocablos *enfermedad* y *mortalidad,* y los explicas no en mi sentido, sino según tu mala fe, y sostienes que yo he dicho que «la gracia no renueva totalmente al hombre». No he dicho esto. Escucha lo que afirmo: la gracia renueva totalmente al hombre, pues le conduce a la inmortalidad del cuerpo y a una felicidad plena. Y ahora le renueva por completo, pues lo libra de todos sus pecados, aunque no de todos los males ni de la corrupción de su cuerpo de muerte, que hace pesada al alma. De ahí los gemidos que el Apóstol sentía en sí mismo cuando dice: *Nosotros gemimos en nuestro interior.* Y por el bautismo que aquí abajo recibimos se llega a la felicidad que esperamos. Mas no todos los hijos del siglo son hijos del diablo, aunque todos los hijos del diablo sean hijos de este siglo; y por eso contraen matrimonio; mas por esta unión carnal no engendran hijos de Dios, porque para llegar a ser hijos de Dios han de nacer *no de la carne, ni de la sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios.*

El cuerpo es santificado por el bautismo, sin que pierda su corruptibilidad, que hace pesada al alma. Y aunque sean sus cuerpos castos cuando sus miembros no sirven de instrumento

quod in libro Sapientiae legimus: *Corpus enim corruptibile aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (Sap 9,15). Sed tu tanquam in caelo iam inter Angelos immortaliter habitans, verba infirmitatis et mortalitatis irrides; et ea exponens non secundum meum sensum, sed secundum dolum tuum, dixisse me affirmas, «quod gratia non perfecte hominem novum faciat». Non hoc dico: attende quod dico. Gratia perfecte hominem novum facit; quandoquidem et ad corporis immortalitatem plenamque felicitatem ipsa perducit. Nunc etiam perfecte innovat hominem, quantum attinet ad liberationem ab omnibus omnino peccatis, non quantum ad liberationem attinet ab omnibus malis, et ab omni corruptione mortalitatis, qua nunc corpus aggravat animam. Unde est gemitus, quem suum quoque confitetur Apostolus dicens: *Et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus.* Sed ad illam quoque perfectionem quae speratur, eodem Baptismate, quod hic accipitur, pervenitur. Non autem omnes filii saeculi filii sunt diaboli, quamvis omnes filii diaboli filii sint saeculi. Sunt enim etiam filii Dei, qui tamen adhuc filii sunt saeculi; propter quod et coniugio copulantur: sed filios Dei carne non gignunt, quia et ipsi ut essent filii Dei, non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo nati sunt (cf. Io 1,13). Sanctificatio ergo per Baptismum etiam nunc confertur et corpori, non tamen nunc corruptio eius aufertur, quae ipsam quoque aggravat animam. Et ideo quamvis casta sint corpora, cum desideriis peccati

a los deseos del pecado, y merced a esto empiezan a convertirse en templos de Dios, sin embargo, aún hay algo en este edificio que la gracia ha de perfeccionar cuando *la carne lucha contra el espíritu,* para excitar en nosotros movimientos desordenados, y *el espíritu lucha contra la carne,* para que la santidad del alma permanezca.

CAPITULO XIV

Construcción del templo de Dios

41. ¿Quién, ilustre doctor, ignora lo que enseñas, a saber, que «se dice que la concupiscencia de la carne codicia, porque el alma tiene deseos carnales»? Sin alma no hay codicias en la carne. El codiciar es propio de un ser que vive y siente; e incluso se deja sentir en los castrados, y sólo pueden ser castos si la reprimen. Cierto que en ellos es menos violenta al no encontrar materia en que actuar; por eso en ellos son menos vivas las reacciones, aunque existe en ellos, y únicamente el recurso a la castidad puede frenar sus ímpetus, para que, a pesar de sus vanos esfuerzos por complacerla, no corran la suerte de Calígono, eunuco de Valentiniano el Joven, quien, convicto por la confesión de una meretriz, fue decapitado por haber querido saciar con ella sus apetencias. A pesar de su impotencia, sienten los eunucos los movimientos de la concupiscencia carnal, y así encontramos en el Eclesiástico esta comparación que nos lo permite creer: *El que mira con sus ojos y gime, es como eunuco que oprime a una virgen y suspira.*

membra non serviunt, propter quod ad templum Dei pertinere coeperunt: est tamen quod **[845]** gratia in tota ista aedificatione perficiat, quamdiu caro concupiscit adversus spiritum ut motus malos qui refrenandi sunt incitet, et spiritus adversus carnem (cf. Gal 5,17) ut sanctitas perseveret.

Caput XIV.—41. Quis autem nescit quod nobis egregius doctor inculcas, «ideo dici carnem concupiscere, quia carnaliter anima concupiscit?» Non enim sine anima ulla potest esse carnis concupiscentia. Nam utique concupiscere viventis sentientisque naturae est: ita ut non desit concupiscentia, quam spadonum quoque castitas frenet; minus quidem laboriosa, quia ubi materiam de qua operetur non invenit, minus adversus eam libido consurgit: est tamen, pudiceque comprimitur, ne concumbendi quamvis irritus ipse conatus, in eam turpitudinem veniat, propter quam Calligonum Valentiniani iunioris eunuchum gladio novimus ultore punitum, meretricis confessione convictum. Neque enim et in libro Ecclesiastico adhiberetur inde similitudo, atque diceretur: *Videns oculis et ingemiscens, quasi spado complectens virginem et suspirans* (Eccli 30,21);

Tiene el alma afectos, según el espíritu, contrarios a los deseos de la carne, que combate a los del espíritu; por eso dice el Apóstol: *La carne codicia contra el espíritu, y el espíritu contra la carne.* Por esta misma razón dice que el alma *se renueva de día en día,* porque crece en santidad a medida que en ella decrece la violencia de las pasiones de la carne, a las que niega su consentimiento. A personas bautizadas habla el Apóstol y les dice: *Mortificad vuestros miembros terrenos.* Y menciona la fornicación, los malos deseos de la carne, la avaricia. ¿Cómo un hombre bautizado va a mortificar la fornicación que ya no comete, y que, en tu sentir, nada tiene que mortificar? ¿Cómo va a obedecer al Apóstol cuando *manda dar muerte a la fornicación* sino combatiendo los movimientos desordenados de la carne negándoles su consentimiento; y, aunque se dejen sentir, disminuyen de día en día en virulencia en los que progresan en la virtud y ya no fornican ni de hecho ni de deseo? Esto se realiza en el templo de Dios cuando, con ayuda de la gracia del cielo, cumplimos los mandamientos del Señor. Es entonces cuando se levanta airoso el edificio del espíritu y se mortifican las obras de la carne. Porque, *si vivís según la carne, moriréis; si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis.* Y para que supiesen los romanos que esto no es factible sin la ayuda de Dios, añade: *Todos los que son conducidos por el espíritu de Dios son hijos de Dios.* Y los

nisi et ipsi moverentur concupiscentiae carnalis affectibus, licet destituti carnis effectibus. Motibus igitur suis anima quos habet secundum spiritum, adversatur aliis motibus suis quos habet secundum carnem; et rursus, motibus suis quos habet secundum carnem, adversatur aliis motibus suis quos habet secundum spiritum: et ideo dicitur, caro concupiscere adversus spiritum, et spiritus adversus carnem. Sed propter hoc et de ipsa anima dictum est: *Renovatur de die in diem* (2 Cor 4,16). Neque enim ipsa in sanctitate non proficit, cum magis magisque minuit eas, quibus non consentit, carnales cupiditates. Iam baptizatis quippe dicebat Apostolus: *Mortificate membra vestra quae sunt super terram.* Ibi et fornicatio, et mala concupiscentia, et avaritia nominatur (cf. Col 3,5). Quomodo ergo mortificat iam baptizatus fornicationem, quam non iam perpetrat, et secundum te «nec habet aliquid quod mortificet?» Quomodo, inquam, obtemperat Apostolo dicenti: *Mortificate fornicationem;* nisi cum desideria eius quibus non consentit expugnat, quae in bene proficientibus, et omnino non fornicantibus, nec consensione, nec opere, etsi non desunt, tamen quotidie minuuntur? Hoc agitur in templo Dei, quando adiuvante Deo agitur quod praecepit Deus. Opera spiritus eriguntur, opera carnis mortificantur. *Si enim secundum carnem vixeritis,* inquit, *moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Et ut scirent se hoc non facere nisi gratia Dei, continuo subdidit: *Quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei* (Rom 8,13.14). Ac per

conducidos por el espíritu de Dios mortifican, por el espíritu, las obras de la carne.

42. Tienen ya los bautizados tarea a realizar en sí mismos, es decir, en el templo de Dios, que se construye en el tiempo y se celebra su dedicación en la eternidad. Se levanta el templo, como indica el título del salmo, después de la cautividad, una vez arrojado fuera el enemigo que los tenía cautivos [27]. Puede llamar la atención que, en el orden de los salmos, primero esté el salmo de la dedicación y luego el de la construcción; primero, el salmo compuesto para la dedicación, porque se celebra la dedicación del templo del que dijo su arquitecto: *Destruid este templo, y en tres días lo reedificaré.* El otro salmo se cantaba durante la construcción del templo después de la cautividad, y es como una profecía de la Iglesia. Empieza con estas palabras: *Cantad al Señor un cántico nuevo; cantad al Señor toda la tierra.* Nadie pierda el sentido y piense que todo bautizado es ya perfecto porque diga el Apóstol: *El templo de Dios, que sois vosotros, es santo;* y: *¿Ignoráis que vuestros cuerpos son santuarios del Espíritu Santo que está en vosotros, que habéis recibido de Dios?* Y en otro lugar: *Somos templo de Dios vivo.* Y en otros textos llama templo cuando se edifica por la mortificación de los miembros terrenos. Aunque estemos muertos al pecado y vivamos para Dios, hay algo en nosotros que debemos mortificar para que no reine el pecado

hoc quicumque aguntur Dei spiritu, ipsi facta **[846]** carnis mortificant spiritu.

42. Habent ergo iam baptizati quid agant in se ipsis, hoc est, in Dei templo, quod aedificatur hoc tempore, ut dedicetur in fine. Aedificatur autem post captivitatem, sicut huius rei est index titulus psalmi, eiecto scilicet foras qui captivaverat inimico. In ordine quippe Psalmorum, quod mirum videri potest, prior est psalmus dedicationis domus, et posterior aedificationis. Sed dedicationis ideo prior est, quia illam domum cantat, de qua eius architectus ait: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus exsuscitabo illud* (Io 2,19). Iste autem posterior, quando domus aedificabatur post captivitatem, Ecclesiam prophetavit. Denique et sic incipit: *Cantate Domino canticum novum; cantate Domino, omnis terra* (Ps 95,1). Nemo igitur ita desipiat, ut unumquemque baptizatum ideo existimet iam esse perfectum, quia dictum est: *Templum Dei sanctum est, quod estis vos* (1 Cor 3,17); et: *Nescitis quia corpora vestra templum in vobis est Spiritus sancti, quem habetis a Deo?* (ib., 6,19), et in alio loco: *Nos enim templum Dei vivi sumus* (2 Cor 6,16): et cetera huiusmodi. Iam enim hoc vocatur; et cum aedificatur, mortificantur hic membra nostra, quae sunt super terram. Quamvis enim iam peccato mortui, Deo vivamus: est tamen quod in nobis mortificemus, ut non regnet pec-

[27] Sal 95,1: *Canticum ipsi David, quando domus aedificabatur post captivitatem.* Cf. M. Pontet, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur* (París 1945) p.387-418.

en nuestro cuerpo mortal y no obedezcamos sus apetencias desordenadas.

Somos, es cierto, libertados de la esclavitud del pecado por la plena y perfecta remisión de todos nuestros pecados; pero aún permanecen en nosotros pasiones para que combatan los castos. Tal es la concupiscencia de la que usan bien los esposos castos; pero este bien nace de un mal, y como no se nace sin este mal, es necesario renacer para verse uno libre de este mal. Lo que Dios crea y el hombre engendra es ciertamente bueno, pues el fruto es un hombre; pero este bien no está exento de mal, porque sólo la regeneración libra del mal que la generación carnal trae del gran pecado de nuestro primer padre.

43. Te parece increíble que «en el seno de una mujer bautizada, cuyo cuerpo es templo de Dios, se forme un hombre que estará bajo el dominio del diablo si no renace de Dios y para Dios». ¡Como si no fuera todavía más increíble que Dios actúe donde no está! Porque Dios *no habita en un cuerpo sometido al pecado;* y, sin embargo, crea un hombre en el seno de una ramera. *Todo lo abarca en virtud de su pureza, y nada manchado le alcanza.* Y es aún más sorprendente que adopte como hijo al niño que forma en el cuerpo de la mujer más inmunda, y, a veces, no quiere sea hijo suyo el niño que forma en una hija suya; el primero, no sé por qué providencia, llega al bautismo, mientras éste, a causa de una muerte repentina, no puede ser bautizado. Y así, Dios, en cuyo poder están todas las

catum in nostro mortali corpore, ad oboediendum concupiscentiis eius (cf. Rom 6,11-12); a quibus nos solvit, ne his essemus obnoxii, plena atque perfecta remissio peccatorum, et remanserunt in nobis cum quibus gerantur bella castorum. Ex his est et illa qua pudicus bene utitur coniugatus: sed cum bene fit, de malo nascitur bonum non sine malo; et ideo renascitur, ut liberetur a malo. Quod enim Deus creat et homo generat, profecto bonum est in quantum homo est: sed ideo non sine malo, quia sola regeneratio solvit a malo, quod trahit generatio de primo magnoque peccato.

43. *Sic autem incredibile vis videri, «quod in utero baptizatae, cuius* corpus est templum Dei, formatur homo futurus sub diabolo, nisi Deo renascatur ex Deo»: quasi non maioris admirationis sit, quod Deus et ubi non habitat operatur. Non enim habitat in corpore subdito peccatis (cf. Sap 1,4): et tamen operatur hominem in utero meretricis. Attingit enim ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eum incurrit (cf. ib., 7,24-25). Et quod multo est mirabilius, aliquando adoptat in filium, quem format in utero immundissimae feminae; et aliquando non vult esse suum filium, quem format in utero suae filiae. Ille quippe ad baptismum nescio qua provisione **[847]** pervenit; iste repentina morte non pervenit. Atque ita Deus, in cuius potestate sunt omnia, facit esse

cosas, hace que disfrute de la compañía de Cristo el que formó en el domicilio del diablo y no quiere en su reino al que creó en su templo. Y si lo quiere, ¿por qué no hace lo que quiere? Ahora no puedes decir de los niños lo que sueles decir de los adultos: Dios sí quiere, pero el niño no quiere. En este caso, donde nada se puede atribuir a la fatalidad del hado, ni al capricho de la fortuna, ni a los méritos de la persona es preciso inclinar la cabeza ante la profundidad misteriosa de la verdad y misericordia divinas.

Por medio de este misterio incomprensible ha querido Dios enseñarnos que existen dos hombres: uno introdujo el pecado en el mundo, el otro borró el pecado del mundo; todos los niños, fruto de la concupiscencia de la carne, de cualquier padre que nazcan, están, con justicia, condenados a llevar el duro yugo que oprime a los hijos de Adán; y, por el contrario, todos los que la gracia de Dios hace nacer del espíritu, de cualquier padre que nazcan, sin mérito alguno por su parte, están destinados a llevar el yugo ligero y suave de los hijos de Dios. Es conforme a las leyes de la naturaleza que el niño formado en un cuerpo que es templo de Dios, no por eso sea templo de Dios, aunque haya sido creado en un templo de Dios. Porque el ser templo de Dios el cuerpo de la madre no es efecto de la naturaleza, sino beneficio de la gracia; gracia que se confiere en la regeneración, no en la generación. Porque, si lo que la madre concibe fuera parte de su cuerpo y fuese considerado parte de ella misma, no habría necesidad de bautizar a un niño cuya madre haya sido bautizada en peligro de muerte cuando llevaba en sus entrañas al hijo. Por eso, cuando se le bautiza, no es un

in Christi consortio, quem formavit in diaboli domicilio; et non vult esse in regno suo, quem formavit in templo suo. Aut si vult, cur non facit quod vult? Non enim quod soletis de maioribus dicere, Deus vult, et parvulus non vult. Certe hic ubi fati nulla est immobilitas, nulla fortunae temeritas, nulla personae dignitas, quid restat nisi misericordiae veritatisque profunditas? Ut sciamus et ex hoc incomprehensibili comprehendamus, iuxta duos homines, unum per quem peccatum intravit in mundum, alterum qui tollit peccatum mundi, omnes filios concupiscentiae carnalis undecumque nascantur, ad iugum grave filiorum Adam merito pertinere; et ex his omnes filios gratiae spiritualis undecumque nascantur, ad iugum suave filiorum Dei sine merito pervenire. Proinde condicionem suam gerit, qui in alterius corpore, quod est templum Dei, ita construitur, ut non ideo sit et ipse templum Dei, quia aedificatur in templo Dei. Matris quippe corpus ut esset templum Dei, gratiae beneficium est, non naturae: quae gratia non conceptione, sed regeneratione confertur. Nam si ad matris corpus id quod in ea concipitur pertineret, ita ut eius pars deputaretur; non baptizaretur infans, cuius mater baptizata est aliquo mortis urgente periculo, cum eum gestaret in utero. Nunc vero cum etiam

segundo bautismo el que recibe. Luego no formaba parte del cuerpo de la madre cuando estaba aún en el seno materno; sin embargo, fue formado en un templo de Dios, sin ser, por eso, templo de Dios. Y así, en una mujer fiel se crea un hijo infiel, y sus padres le transmiten una infidelidad que ellos no tenían cuando le dieron el ser, pero que tenían cuando recibieron un ser semejante. Transmitieron lo que no tenían, a causa de la semilla espiritual, que los regeneró, pero que se encuentra en el semen carnal, por el que son engendrados.

44. Y así, aunque el cuerpo sea santificado en la sagrada fuente del bautismo, no obstante, es santificado para que por el perdón de los pecados quede libre no sólo de los pecados pasados, sino también de la concupiscencia de la carne, que habita en él desde su nacimiento y muere con él si no es regenerado. ¿Dónde has oído o en qué escrito mío has leído que yo haya dicho que «los hombres no son renovados por el bautismo, sino que son *casi* renovados; que no son librados, sino *casi* librados; que no se salvan, sino que *casi* se salvan»? ¡Lejos de mí afirmar sea estéril la gracia de la fuente bautismal, en la que renací del agua y del Espíritu, por la que he sido librado de la deuda de todos mis pecados, ora sea del que al nacer contraje, ora de los que cometí en mi juventud disoluta! Gracia por la que soy librado para que sepa no entrar en tentación atraído y seducido por mi concupiscencia; gracia que me hace ser escuchado cuando recito con mis hermanos: *Perdónanos nuestras deudas;* gracia por la que espero verme libre por toda

ipse baptizatur, non utique bis baptizatus habebitur. Non itaque ad maternum corpus, cum esset in utero, pertinebat: et tamen creabatur in templo Dei non templum Dei. Ita in femina fideli creatus est infidelis, et in eum parentes infidelitatem traiecerunt, quam non habebant quando ex ipsis natus est, sed tunc habebant quando et ipsi similiter nati sunt. Traiecerunt ergo, quod iam non erat in eis, propter semen spirituale quo regenerati sunt; sed erat in eorum carnali semine, quo eum generaverunt.

44. Quamvis itaque sacro Baptismate sanctificetur et corpus; ad hoc tamen sanctificatur, ut per remissionem peccatorum non solum praeteritis peccatis omnibus, verum etiam ipsi quae inest carnis concupiscentiae non sit obnoxium; cui necesse est obnoxius omnis homo nascatur, etiam moriturus obnoxius, si non renascatur. Ubi ergo me audisti sive legisti dicentem, «non innovari homines per Baptismum, sed quasi innovari; non liberari, sed quasi liberari; non salvari, sed quasi salvari?» Absit ut ego inanem dicerem gratiam lavacri illius, in quo renatus sum ex aqua et spiritu, qua liberatus sum a reatu omnium peccatorum, vel quae nascendo traxeram, vel quae male vivendo contraxeram: qua liberor ut sciam ne intrem in tentationem, a concupiscentia mea abstractus et illectus, atque ut exaudiar dicens cum consortibus meis: *Dimitte nobis debita nostra* (Mt 6,12); qua liberabor, ut spero, in aeternum, ubi iam nulla lex in

la eternidad. Entonces ya no sentiré en mis miembros una ley en lucha contra la ley de mi espíritu.

No hago yo estéril la gracia de Dios, sino tú, su enemigo, que haces gala de vana ciencia mencionando en tus discursos a Epicuro porque dijo que «los dioses no tenían cuerpo, sino una especie de cuerpo; ni tenían sangre, sino una especie de sangre» [28]. Y aprovechas la ocasión para citar, tomadas de los libros de los filósofos, sentencias que nada tienen que ver con la cuestión que tratamos; verdaderas vaciedades y delirios, aunque a ti te parecen dichos sapienciales. ¿Quién de nosotros dice que «todo lo que se hace en el siglo presente merece condena», cuando Cristo hizo en la tierra tantas buenas obras para librarnos del mal del siglo presente?

CAPITULO XV

Hay pecados que se perdonan en el siglo futuro

45. Es importante examinar con diligencia el sentido que das al texto del Apóstol que dice: *Por la esperanza somos salvados,* hasta llegar a las palabras *rescate de nuestro cuerpo.* Según tú, «esta resurrección no perdona todos los pecados, pero sí criba los méritos de cada uno». Dices que recompensa según las obras, pero no dices qué obras hacen a los niños dignos del reino de los cielos. Sin duda que en el reino no hay pecados que se perdonen; pero, si no se perdonasen algunos en el juicio

membris meis repugnet legi mentis meae (cf. Rom 7,23). Non igitur ego inanem **[848]** facio Dei gratiam: sed tu eius inimicus inanem quaesisse videris iactantiam, ut in tuam disputationem introduceres Epicurum, «qui negavit esse corpus deorum, sed tanquam corpus; nec sanguinem, sed tanquam sanguinem»; et hac occasione de philosophorum litteris ad rem quae inter nos agitur non pertinentibus, tanto ineptius quanto velut doctius delirares. Quis autem nostrum dicit: «Quidquid in praesenti saeculo agitur, esse culpandum»; cum hic ipse Christus tanta egerit bona, sed ut nos erueret de praesenti saeculo malo?

Caput XV.—45. Quam porro diligenter et congruenter exponas apostolicum testimonium, ubi ait: *Spe salvi facti sumus,* et cetera, usque ad *redemptionem corporis nostri* (Rom 8,24.23), operae pretium est intueri. Dicis enim quod «illa resurrectio non peccata dimittat aliquorum, sed expurget merita singulorum. Reddit enim unicuique», inquis, «secundum opera sua», nec tamen dicis, secundum quae opera sua regnum Dei parvulis reddat. Et peccata quidem nulla remittuntur in regno: sed si nulla remitterentur in iudicio illo novissimo, puto quod Dominus non dixisset

[28] Cicerón, *De natura deorum* 1.3,3. L.c., p.170.

final, creo que el Señor no habría dicho de cierto pecado: *No se le perdonará ni en este mundo ni en el otro*[29]. El buen ladrón esperaba obtener perdón de sus pecados en el otro mundo, pues le suplica al Señor se acuerde de él *cuando llegues a tu reino*. Sobre esta cuestión profundísima no debemos aventurar una opinión precipitada. ¿Por qué no perdona Dios ningún pecado en el reino sino porque no encuentra nada que perdonar? No puede existir pecado allí donde el espíritu no digo que no consienta a las apetencias de la carne, sino que ni tiene deseos contrarios a los de la carne, pues la carne no lucha contra el espíritu. Entonces la obra de la salvación es inefablemente perfecta; no como ahora en el bautismo, que se nos perdonan, sí, todos los pecados, pero perviven en nosotros los deseos carnales, con los cuales los mismos casados castos se ejercitan en «gloriosos combates», y en más gloriosos todavía, los continentes; verdad que tú confiesas, pero no sé por qué, lamentablemente, cuando hablas en favor de la verdad, no te escuchas a ti mismo.

46. Describes la suprema felicidad de la resurrección y dices: «Allí ningún justo maltratará su cuerpo para reducirlo a esclavitud, ni humillará su alma durmiendo sobre el duro suelo, ni descuidará la limpieza de sus miembros». Dime: ¿por qué entonces el que ha sido purificado en el bautismo practica estas austeridades y se atreve a disciplinar el templo de Dios? ¿No son sus miembros santuario de Dios? ¿Por qué, cuando

de quodam peccato: *Non remittetur neque in hoc saeculo, neque in futuro* (Mt 12,32); quando sibi remitti sperabat latro ille, qui dicebat: *Memento mei, cum veneris in regnum tuum* (Lc 23,42). De qua re, quoniam profundissima quaestio est, non est modo praecipitanda sententia. Cur autem in regno nulla peccata remittit Deus filiis suis, nisi quia non invenit quod remittat? Non enim poterunt ibi esse peccata, ubi spiritus, non dico non consentit concupiscentiae carnis, sed nec concupiscit adversus carnem, quia nec caro adversus eum; illa ineffabili salute perfecta, quae nunc non fit in Baptismo, ubi remittuntur quidem cuncta peccata, sed remanent carnalium concupiscentiarum mala, cum quibus post Baptismum, si tamen proficiunt, exerceant sive coniugati gloriosa, sive continentes gloriosiora certamina: quod et ipse confiteris; sed nescio qua miseria, quando pro veritate loqueris, tunc te ipse non audis.

46. Describens quippe illam summam resurrectionis felicitatem, dicis, «neminem iam ibi iustorum lividum facere corpus suum, et servituti subicere; neminem humiliare animam suam stratis duris et paedore membrorum». Responde ergo cur hic ista faciat, qui omni malo in Baptismate caruit: cur audet lividum facere templum Dei? Nonne membra eius membra sunt utique templi Dei? Cur ergo non suavi odore, sed paedore

[29] Agustín tiene este texto como el más difícil de la Escritura. *Forte in omnibus sanctis Scripturis nulla maior quaestio nulla difficilior invenitur* (*Serm.* 71,5,8: PL 38,449). En este sermón ensaya interpretaciones posibles. Cf. *Ench.* 83: PL 40,272.

clama por la presencia de Dios, o invoca su misericordia, o aplaca su enojo, no usa perfumes de agradable olor, sino que emplea el hedor de su templo? ¿No existirá en este santuario de Dios algo malo que es menester castigar, domar, vencer, aplastar? No prestas atención. ¿No ves que, si uno trata con dureza su cuerpo y no hay nada que mortificar que desagrade a Dios, le hace gran injusticia al maltratar en vano su templo? ¿Por qué andas con rodeos? ¿Por qué tantas dudas? Confiesa claramente lo que no puedes evitar reconocer; es decir, que este mal, sí, este mal que el hombre en su cuerpo, acardenalado a golpes, persigue, no es otro que aquel que hacía decir al Apóstol: *Sé que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne*.

¿Por qué niegas ser éste el clamor del bautizado, cuando conoces los frutos de este clamor en las torturas del cuerpo y en la corrupción de los miembros? Pues no son castigos que Dios inflija a los santos o que sufran por parte de sus enemigos; son penitencias que se imponen a sí mismos por amor a la continencia. ¿Por qué estos cilicios sino porque el espíritu lucha contra la concupiscencia de la carne?[30] Y esto mismo lo experimentas tú, pues en la descripción que haces de la dicha futura añades y dices: «Nadie tendrá entonces necesidad de pre-

templi eius, aut invitat praesentiam, aut impetrat misericordiam, aut placat iram eius? Nihilne mali castigat, domat, vincit, opprimit in templo Dei, etiam livore et paedore ipsius templi Dei? Nonne attendis, nonne perspicis, quia tam vehementer corpus suum persequens, si nihil ibi persequitur quod displicet Deo, frustra persequendo tem**[849]**plum eius facit iniuriam magnam Deo? Quid tergiversaris, quid cunctaris apertius confiteri? Illud profecto, illud est quod iste, cuius livorem paedoremque praedicas, in sua carne persequitur, unde dicebat Apostolus: *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum* (Rom 7,18). Quam vocem baptizati esse cur negas, cum opera vocis huius in livore corporis et membrorum paedore cognoscas? Neque enim haec sancti, vel Dei flagellis, vel ab inimicis tolerant patiendo, sed ipsi sibi ingerunt continendo. Et utquid hoc, nisi contra carnis concupiscentiam spiritu concupiscendo? Quod nimirum et ipse sensisti. Cum enim describens felicitatem futurae vitae, addidisses atque dixisses: «Nemo conviciis felicem impudentiam,

[30] Recomienda Agustín la práctica de la penitencia en orden a conseguir el dominio del corazón. Nadie, decía a su amigo Alipio, debe salir de esta vida sin hacer penitencia. Cf. *Vita sancti Augustini* c.31: PL 32,63. «Domad vuestra carne —escribe a sus religiosos— con ayunos y abstinencia en la medida que vuestra salud lo permita» (*Reg.* c.4: PL 32,1379). Sus ideas están calcadas en 2 Cor 11,27 y quedan reflejadas en los seis primeros capítulos de un opúsculo delicioso que lleva por título *De utilitate ieiunii*: PL 40,707-712. Cf. *C. Faust.* 30,5: PL 42,493; *Serm.* 210,3-4: PL 38,1049; *De perfect. iust.* 8,18: PL 44,300. Cf. HUFTIER, M., *Sur l'abstinence selon s. Augustin*: L'Ami du Clergé 73 (1963) 711-716. El dilema se impone. *Aut punis, aut punit. Vis non puniat? Puni tu* (*Enarrat. in Ps.* 58,13: PL 36,701). Es posible haya alguien que blasone de no tener pecados; pero, si se confiesa pecador, que no sea necesaria la penitencia *nulla barbaries audebit dicere* (*De duab. anima* 14,22: PL 42,110). Así de contundente es Agustín.

sentar su feliz impudencia a los ultrajes, ni sus mejillas a las bofetadas, ni sus espaldas a los azotes. Ni buscará su fuerza en la debilidad. Ni tratará de hermanar la frugalidad con la miseria, ni el optimismo con la tristeza». ¿Por qué no dijiste: «Ni la concupiscencia de la carne con la castidad»? Pero te apresuras a concluir tu razonamiento, y dices: «Ni la paciencia con el dolor».

Hablas sólo de los males que vienen de afuera y con valor se soportan, pero no del mal que se deja sentir dentro de nosotros y sólo con la castidad se reprime. ¿Nos arguyes, acaso, de torpeza porque no hemos comprendido que hablas de estos males cuando más arriba describes los trabajos y sufrimientos del cuerpo y la corrupción de los miembros? Porque, cuando un hombre vigoroso es maltratado no por un enemigo exterior, sino por él mismo, es que dentro hay un enemigo a vencer.

47. Recuerda que aún no has explicado por qué el Apóstol, adoptado ya en las aguas de la regeneración, dice: *Esperando la regeneración*. Y repites: *Nadie tiene odio a su carne*. ¿Lo niega alguien? Sin embargo, añades que es preciso amansarla a golpes de rigurosa disciplina. De nuevo hablas en favor de la verdad si quieres escucharte a ti mismo; ¿por qué los fieles disciplinan su carne, si después de su bautismo no hay en ellos nada que contraríe los deseos del espíritu? ¿Por qué se mortifica este templo de Dios, si en él no hay nada que resista al Espíritu de Dios? El mal reside en nosotros, y nos perjudica en gran manera si no hemos sido liberados de la esclavitud que nos atenaza por el perdón de los pecados. Se nos perdona la

nemo maxillas palmis, nemo subiciet terga verberibus; nec conflare studebit de infirmitate virtutem; nec cum inopia frugaltas, nec cum maeroribus magnanimitas»: *quare dicere noluisti:* Nec cum carnis concupiscentia castitas; sed festinasti sensum concludere, atque dixisti, «nec patientia cum dolore luctabitur»; nihil aliud commemorans nisi quod forinsecus irruens fortitudine toleratur, non quod intus se commovens castitate comprimitur? An forte nos arguis tarditatis, qui non intellexerimus, hoc te iam significasse superius, cum de livore corporis diceres et labore ac paedore membrorum? Quando enim non ab hoste, sed a se ipso affligitur fortis, in ipso intus est qui vincendus est hostis.

47. Memento sane non te exposuisse cur Apostolus dixerit: *adoptionem exspectantes* (ib., 8,23), qui iam in lavacro regenerationis fuerat adoptatus. Iterum dicis, «quod carnem suam nullus oderit». Quis enim hoc negat? Sed tamen disciplinae rigore asseris conterendam. Iterum ergo pro veritate loqueris, et audire te non vis. Cur enim caro conteritur a fidelibus, si nihil remansit in Baptismo quod adversus spiritum concupiscat? cur, inquam, conteritur a se ipso templum Dei, si nihil ibi est quod resistat Spiritui Dei? Non autem tantum inesset, verum et graviter obesset, nisi reatus quo nos obstrinxerat, per remissionem peccatorum

deuda que nos hacía culpables y se la tritura por la continencia, para que, debilitada, no salga vencedora en el combate. Se la doma para que no dañe, hasta que, sanada, deje de existir.

Por tanto, en el bautismo se perdonan todos los pecados, el original y los que por ignorancia o advertencia hemos cometido. Dice Santiago, el apóstol: *Cada uno es tentado por su concupiscencia, que le arrastra y seduce. Después, la concupiscencia, cuando ha concebido, pare el pecado.* Es evidente que en estas palabras distingue el apóstol entre preñez y parto. La concupiscencia concibe, el pecado es fruto del parto. Pero la concupiscencia no da a luz, sino concibe; ni concibe si antes no seduce; es decir, no obtiene el consentimiento de la voluntad para cometer el mal. Se lucha contra ella para que no conciba y dé a luz el pecado. En el bautismo se perdonan todos los pecados, es decir, todos los fetos de la concupiscencia; y si ésta se extingue, ¿por qué los santos, para impedir su preñez, combaten contra ella, por medio de la mortificación corporal, la disciplina de los miembros, la tortura de la carne? He citado tus palabras. ¿Por qué, digo yo, si la concupiscencia se apaga en el bautismo, luchan contra ella los santos con mortificaciones, disciplinas, privaciones? Permanece, pues; no la suprime el agua de la regeneración, si es que no hemos perdido el sentimiento que nos hace sentirla muy al vivo.

48. ¿Quién hay tan imprudente, tan sinvergüenza, descarado, tozudo, obstinado y, por fin, tan insensato o loco que, confesando que es un mal el pecado, niega a continuación que

solutus esset. Solvitur ergo per indulgentiam, quia tenebat in noxa: conteritur per continentiam, ne vincat in pugna. Agitur itaque ne obsit, donec ita sanetur ut non sit. Quapropter dimittuntur in Baptismate cuncta peccata, et originaliter tracta, et ignoranter vel scienter adiecta. Sed cum dicit Apostolus Iacobus: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus: deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum* (Iac 1,14-15); profecto in his verbis partus a pariente discernitur. Pariens enim est concupiscentia, partus peccatum. Sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; nec concipit, nisi illexerit, hoc est, ad malum perpetrandum obtinuerit volentis assensum. Quod ergo adversus eam dimicatur, hoc agitur, ne concipiat pariatque peccatum. Dimissis itaque in Baptismo pecca**[850]**tis omnibus, id est omnibus concupiscentiae fetibus, si illic etiam ipsa consumpta est, quomodo contra eam ne concipiat, dimicant sancti «livore corporis, paedore membrorum, contritione carnis»? quae verba tua sunt. Quomodo, inquam, livore, paedore, contritione templi Dei contra eam belligeratur a sanctis, si et ipsa est ablata Baptismate? Manet igitur: nec ea regenerationis lavacro caruimus, si non ibi caruimus sensu, quo eam manere sentimus.

48. Quis autem ita sit imprudens atque impudens, ita procax, pertinax, pervicax, ita postremo insanus et demens, qui cum peccata mala

la concupiscencia que concibe el pecado sea un mal, incluso si el espíritu, al luchar contra ella, no le permita concebir y parir el pecado? Un mal tan grande y que en nosotros habita, ¿cómo no va a tener sujetos a la muerte a todos nosotros y arrastrarnos a la muerte eterna si estos lazos no fueran rotos en el bautismo por el perdón de los pecados que se nos otorga? Por eso, el nudo tuvo su origen en el primer Adán, y sólo puede ser desatado por el segundo Adán; y es a causa de este nudo de muerte que los niños mueren en su nacimiento; no por esta muerte que consiste en la separación del alma del cuerpo, sino por la muerte que a todos oprimía y por los que Cristo murió. *Sabemos* —dice el Apóstol, y nosotros con frecuencia lo repetimos— *que uno murió por todos; luego todos murieron. Y murió por todos para que los que viven, no vivan ya para sí, sino para el que por todos murió y resucitó.*

Viven, pues, aquellos por los que, para que vivan, murió el que vivía. Y, para hablar con más claridad, diremos con el salmista: *Aquellos están libres de la muerte por quienes murió el que estaba libre entre los muertos.* O aún más claramente: han sido rescatados del pecado aquellos por los que murió el que nunca tuvo pecado. Y, aunque murió una sola vez, muere, no obstante, cuantas veces uno de nosotros, en cualquier edad, es bautizado en su muerte; es decir que la muerte de aquel que no conoció pecado aprovecha a los que están muertos en el pecado; pero, una vez bautizados en su muerte, mueren al pecado.

esse fateatur, neget esse malum concupiscentiam peccatorum, etiamsi adversus eam concupiscente spiritu, peccata concipere ac parere non sinatur? Tale porro ac tam magnum malum, tantum quia inest, quomodo non teneret in morte et pertraheret in ultimam mortem, nisi et eius vinculum in illa quae fit in Baptismo remissione peccatorum omnium solveretur? Propter hoc enim vinculum quod conectitur ex primo Adam, nec solvi potest nisi in secundo Adam; propter hoc, inquam, vinculum mortis, mortui reperiuntur infantes, non ista morte notissima quae a corpore animam separat, sed ea morte qua tenebantur omnes, pro quibus mortuus est Christus. *Scimus* enim, ait Apostolus (quod a nobis saepissime repetendum est), *quoniam unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt: et pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est, et resurrexit* (2 Cor 5,14-15). Illi ergo vivunt, pro quibus ut vivant, mortuus est qui vivebat. Quod apertius ita dicitur: Illi sunt a mortis vinculo liberi, pro quibus mortuus est inter mortuos liber (cf. Ps 87,6). Vel sic multo apertius: Illi sunt liberati a peccato, pro quibus mortuus est qui numquam fuerat in peccato. Et cum semel sit mortuus, tamen pro unoquoque tunc moritur, quando in eius morte, quantaelibet aetatis fuerit, baptizatur: id est, tunc ei proderit mors eius qui fuit sine peccato, quando in eius morte baptizatus mortuus fuerit etiam ipse peccato, qui mortuus fuerat in peccato.

CAPITULO XVI

El bautizado queda libre de toda culpa, no de todos los males

49. Citas este texto del Apóstol: *No os engañéis. Ni los impuros ni los idólatras... heredarán el reino de los cielos.* Los que estos excesos cometen son los que, incitados por el aguijón de la concupiscencia, consienten en sus movimientos torpes y perversos. Añade el Apóstol: *Y esto es lo que fuisteis vosotros, pero habéis sido lavados, habéis sido santificados.*

Indica, pues, un cambio en algo mejor; y no porque desaparezca la concupiscencia, cosa imposible en esta vida, sino porque ya no obedecen a sus apetencias; y esto se puede hacer cuando se lleva una vida casta y santa y reconocen haber sido liberados del que los tenía cautivos, lo que sin la regeneración no es posible.

Estás en un error cuando escribes: «Si es un mal la concupiscencia, los bautizados están limpios de ella». No, los bautizados están libres de todo pecado, no de todo mal. O, para hablar con más propiedad, carecen de la mancha que los hacía culpables, pero no de todos los males [31]. ¿Acaso no están sometidos aún a la corrupción del cuerpo? Lo que hace al alma pesada, ¿no es un mal? ¿Se equivoca el que dice: *Un cuerpo corruptible hace pesada el alma?* ¿Carecerá del mal de la ignorancia, causa de males sin número? ¿Es mal liviano no comprender las cosas que son del Espíritu de Dios? De bautizados habla el

Caput XVI.—49. Ingeris Apostoli testimonium, ubi ait: *Nolite errare; neque fornicarii, neque simulacris servientes,* et cetera, quibus commemoratis, concludit quod *regnum Dei non possidebunt.* Sed agunt talia qui concupiscentiae, quam laudas, motibus ad mala et turpia quaeque consentiunt. Quod ergo ait: *Et haec quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis* (1 Cor 6,9-11); mutatos eos dixit in melius, non ut ea carerent, quod in hac vita fieri non potest; sed ut ei non oboedirent quod in bona vita fieri potest; atque ut ab eo, quo erant vinculo eius obnoxii, liberatos se esse cognoscerent, quod nisi regeneratione fieri non potest. Tu autem, qui putas, «quod si malum esset concupiscentia, careret ea qui baptizatur», multum erras. Omni enim peccato caret, non **[851]** omni malo. Quod planius ita dicitur: Omni reatu omnium malorum caret, non omnibus malis. Numquid enim caret corruptione corporis? Annon est malum quod aggravat animam? et erravit qui dixit: *Corpus enim corruptibile aggravat animam?* (Sap 9,15). Numquid caret ignorantiae malo, per quod a nescientibus innumerabilia perpetrantur mala? An parvum malum est, per quod homo non percipit quae sunt Spiritus Dei? De baptizatis

[31] Véase nota complementaria [41]: *La concupiscencia es un mal* p.970.

Apóstol cuando dice: *El hombre animal no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede entender, porque se han de juzgar espiritualmente.* Y en el capítulo siguiente: *Yo, hermanos, no puedo hablaros como a espirituales, sino como a carnales. Como a niños en Cristo, os di a beber leche, no alimentos sólidos, pues todavía no los podéis digerir. Porque hay entre vosotros envidias y discordias; ¿no es cierto que sois carnales y camináis a lo humano?* ¡Mira cuántos males atribuye al mal de la ignorancia! Pienso que el Apóstol no decía esto a los catecúmenos. ¿Cómo podían estos jóvenes estar en Cristo sin haber sido aún regenerados? Y, si no lo crees, escucha lo que dice poco después: *¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?*

¿Dudarás todavía o negarás que sólo los bautizados pueden ser templo de Dios, en el que habita el Espíritu de Dios? Escucha, una vez más, lo que dice el Apóstol a los fieles de Corinto: *¿Acaso fuisteis bautizados en nombre de Pablo?* Aquellos a quienes se dirige Pablo no carecían del gran mal de la ignorancia, aunque habían sido lavados en las aguas del sacramento de la regeneración; pero sí habían sido purificados de toda mancha de pecado. Este mal de la ignorancia hacía parecer locuras cosas que pertenecen al Espíritu de Dios, y eran ya templo de Dios, en el que habitaba el Espíritu de Dios. Pero, progresando de día en día en el camino en el que se encontraban, podían, sin duda alguna, debilitar este mal con ayuda de una sana doctrina. Creamos que en esta vida puede, sí, disminuir este mal y aun desaparecer después del bautismo; ¿pero en el bautismo? ¿Quién duda que la concupiscencia puede decrecer en esta vida, pero no morir?

50. En la sagrada fuente del bautismo se perdonan todas las culpas pasadas. Se perdonan en los que renacen, disminuyen en los que progresan. La ignorancia retrocede a medida que nos ilumina la luz de la verdad; y la misma concupiscencia se debilita al calor de la caridad. Mas ninguno de estos dos bienes es nuestro. *Porque no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que viene de Dios, para conocer los dones que Dios nos ha dado.*

En este sentido, la concupiscencia es peor que la ignorancia, porque la ignorancia, sin la concupiscencia, nos hace cometer faltas leves, mientras la concupiscencia, sin la ignorancia, nos lleva a cometer pecados graves. Ignorar el mal no siempre es un mal, pero siempre es un mal desear el mal. Incluso, a veces, es un bien ignorar el bien, para aprender a conocerlo en tiempo oportuno. Lo que nunca puede suceder es que el hombre pueda, por medio de la concupiscencia de la carne, codiciar un bien; porque el deseo de engendrar hijos no es un deseo de la concupiscencia, sino de la voluntad del alma, aunque la siembra no se realice sin la concupiscencia carnal. Tratamos aquí de la concupiscencia de la carne en lucha contra el espíritu, no de la concupiscencia buena, que hace al espíritu luchar contra la carne [32], por la que codicia la continencia para vencer la concu-

nempe dicebat Apostolus: *Animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei; stultitia est enim illi, et non potest scire, quoniam spiritualiter diiudicatur* (1 Cor 2,14-15). Deinde paulo post: *Et ego,* inquit, *fratres, non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus. Quasi parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; nondum enim poteratis: sed nec adhuc quidem potestis; adhuc enim estis carnales. Cum enim sint inter vos aemulatio et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* Vide quae dicat mala de ignorantiae malo venientia. Et puto quod non de catechumenis ista dicebat. Parvuli quippe in Christo quomodo essent, nisi iam renati essent? Quod si nondum credis, quid eis post pauca dicat, attende: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* (ib., 3,1.2.16). An adhuc dubitabis, vel negabis, non eos potuisse esse templum Dei, in quo habitaret Spiritus Dei, nisi baptizatos? Saltem ergo illud respice quod eis dixit: *Numquid in nomine Pauli baptizati estis?* (ib., 1,13). Non igitur caruerant tanto ignorantiae malo in lavacro regenerationis, ubi tamen omnibus caruerant sine dubitatione peccatis. Et per hoc ignorantiae malum templo Dei, in quo habitabat Spiritus Dei, stultitia erant quae sunt Spiritus Dei. Sed de die in diem si proficerent, et in quod pervenerant in eo ambularent, sana profecto accedente doctrina minueretur hoc malum. Credamus etiam non tantum minui, verum etiam in hac vita posse consumi: tamen post Baptismum; numquid in Baptismo? Concupiscentiam vero quis ambigat in hac vita posse minui, non posse consumi?

50. Horum itaque malorum praeteritus omnis reatus sacro fonte diluitur. Remittuntur ergo in renascentibus, minuuntur in proficientibus. Ignorantia minuitur veritate magis magisque lucente: concupiscentia minuitur caritate magis magisque fervente. Nihil boni horum duorum est a nobis. *Non* enim *spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis* (1 Cor 2,12). Ex hoc autem concupiscentia peior est quam ignorantia, quia ignorantia sine concupiscentia minus peccat; concupiscentia vero sine ignorantia gravius peccat. Et nescire malum, non semper est malum: concupiscere autem malum, semper est malum. Bonum quoque ipsum utiliter aliquando ignoratur, ut opportune sciatur: nullo autem modo fieri potest ut carnali concupiscentia bonum hominis concupiscatur: quandoquidem nec ipsa proles libidine corporis, sed vo**[852]**luntate animi concupiscitur, quamvis non sine libidine corporis seminetur. De hac quippe agimus concupiscentia, qua caro concupiscit adversus spiritum; non de illa bona, qua spiritus concupiscit adversus carnem (cf. Gal 5,17), et qua concupiscitur continen-

[32] Concupiscencia, de *concupiscere;* en la Biblia tiene, a veces, buen sentido. Así Sab 6,18.21; Eclo 3,21; 6,37.

piscencia. Jamás puede el hombre desear bien alguno por la concupiscencia de la carne, a no ser que considere la voluptuosidad como un bien. Si, como en algunos pasajes de tus escritos has dicho [33], te agrada la secta de Dinómaco, «que confunde honestidad y placer», opinión que filósofos paganos más honestos llaman bien *escileo* [34], una mezcla de la naturaleza humana y animal; si abrazas, digo, esta monstruosa opinión, nos basta reconozcas que hay un placer lícito y otro ilícito; y así, la concupiscencia es un mal, pues puede, indiferentemente, apetecer ambas cosas, si el placer lícito no frena sus codicias ilícitas. Y este mal no se deja en el bautismo, pero de él triunfan los bautizados para que no los arrastre a lo ilícito, libres ya de su yugo por la gracia regenerativa. Mas, en el día de la resurrección, la concupiscencia dejará de existir en un cuerpo vivo y exento de dolor, y ésta será la recompensa de los que fielmente lucharon contra ella, y, curados ya de su enfermedad, serán revestidos de inmortalidad feliz. Para los que no resucitan a la vida, no existirá para dicha suya, sino para castigo; no porque queden limpios de sus inmundicias, sino porque para los malos no será deleite, sino tormento.

tia per quam concupiscentia vincatur. Hac ergo concupiscentia carnis nunquam concupiscitur hominis ullum bonum, si voluptas carnis non est hominis bonum. Si autem, ut aliquo loco significasti, «placet tibi secta Dinomachi, honestatem voluptatemque coniungens»; quod philosophi quoque huius mundi qui honestiores videbantur, Scyllaeum bonum esse dixerunt, ex humana scilicet natura belluinaque compactum: si hoc ergo monstrum tua opinione sectaris; satis est nobis, quod confiteris aliam esse illicitam, aliam licitam voluptatem. Ac per hoc mala est concupiscentia quae indifferenter utrumque appetit, nisi ab illicita voluptate licita voluptate frenetur. Hoc autem malum non in Baptismate ponitur: sed baptizatis per gratiam regenerationis ab eius obligatione iam liberis, ne ad illicita pertrahat, salubriter vincitur. Ut autem resurrectionis tempore non sit omnino in vivente corpore nec dolente, praemium est eorum qui contra eam fideliter certaverunt, qui languore sanato immortalitate beatissima vestientur. In eis vero qui non ad vitam resurgent, non feliciter, sed poenaliter non erit: non quia tunc ab ea quisquam mundabitur; sed quia tunc malis non in delectamenta excitabitur, sed in tormenta vertetur.

[33] Cf. 1.4 c.15.
[34] Alude a la fábula antropotérica de Esquilo: *Nam aut voluptas adiungi potest ad honestatem, ut Calliphoni Dinomachoque placuit* (M. T. CICERONIS, *De finibus bonorum et malorum ad Brutum* 1.5; ID., *Opera omnia* t.16 [Manhemii 1786] p.370). Cf. *Tusculanarum quaestionum* 1.5,30; ibid., t.17 p.277.

CAPITULO XVII

¡GUERRA A LA CONCUPISCENCIA!

51. Veamos ya lo que la agudeza de tu fino ingenio ha inventado para combatir un pasaje de mi libro en el que digo: «El mal de la concupiscencia de la carne se perdona en el bautismo; no porque deje de existir, sino porque no se imputa a pecado; mal que permanece en nosotros aunque se perdone la culpa» [35]. Con tu agudeza acostumbrada, argumentas contra mis palabras como si yo hubiera dicho que «la concupiscencia con su reato desapareciese en el bautismo», pues dije que «su mancha era lavada», y tú interpretas «su» como si yo quisiera indicar la culpa, que hace criminal la concupiscencia; culpa que, una vez perdonada, absuelve de todo mal la libido. Si éste fuera mi pensamiento, no hubiera dicho que la concupiscencia es, sino que *fue* un mal. Según tu maravilloso entender, cuando oyes decir que en una causa por homicidio ha sido perdonada la culpa, piensas que no es el hombre, sino el crimen de homicidio el absuelto. ¿Quién lo va a entender así sino aquel que no siente sonrojo en alabar lo que se ve obligado a combatir? ¿Por qué fanfarroneas y te gozas al rechazar una opinión que no es mía, sino tuya? Sientes lo que se debe decir contra los que sostienen que la concupiscencia de la carne es santificada y se hace fiel por el bautismo en aquellos en los que permanece al ser regenerados. Pero esto, mejor que a nadie, te conviene

CAPUT XVII.—51. Iam videamus illud excellentissimum acumen tuum, quo vidisti quemadmodum refelleres quod a me dictum est, «dimitti concupiscentiam carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur; quamvis autem reatu suo iam soluto, manet tamen». Adversus haec mea verba sic argumentaris homo acutissimus, tanquam ipsam concupiscentiam dixerim per Baptismum reatu liberari; quoniam dixi, «reatu suo iam soluto»: velut «suo» dixerim, quo ipsa rea est, eoque soluto illa permaneat absoluta. Quod utique si sensissem, profecto eam malam esse non dicerem, sed fuisse. Ac per hoc, secundum mirabilem intellegentiam tuam, quando audis in aliquo homicidii reatum solutum, non hominem, sed ipsum homicidium a reatu existimas absolutum. Sic intellegat quis, nisi qui non erubescit laudare, cum qua compellitur dimicare? Et quomodo te iactas et exsultas in redarguendo istam sententiam, non meam plane, sed tuam? Talia [853] quippe dicis, qualia dicenda sunt in eos, qui per Baptismum sanctificatam et fidelem factam concupiscentiam carnis affirmant in eis, in quibus regeneratis manet tamen. Sed hoc tibi potius qui eam bonam praedicas, convenit dicere, «ut bono eius naturali»,

[35] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,25,28: CSEL 42,240; PL 44,430.

a ti, pues sostienes que la concupiscencia es un bien natural, y en los niños bautizados añade a este bien «el de la santificación»; y la carne santificada es hija de Dios.

Nosotros afirmamos que es un mal y permanece en los bautizados aunque el bautismo lave la mancha; y no porque sea ella criminal, pues no es persona, sino porque hace al hombre culpable desde su nacimiento. Y nos guardamos bien de afirmar sea santificada; antes, al contrario, sostenemos que, si los bautizados no han recibido en vano la gracia de Dios, deben combatir sin descanso la concupiscencia, como a enemigo agazapado dentro de nosotros, y deseamos sanar de esta peste.

52. Si piensas que en los bautizados no queda mal alguno, para no dar pie a que se crea que el mal mismo ha sido lavado y santificado, mira el absurdo de la consecuencia. Si consideras santificado y purificado todo cuanto hay en el hombre cuando es bautizado, tienes que afirmar lo mismo de cuanto hay en los intestinos y en la vejiga, y que el cuerpo elimina. Tienes también que afirmar es santificado y purificado el feto humano en el vientre de su madre, si una necesidad la obliga a recibir el sacramento estando embarazada. Por último, tienes que decir que son bautizadas y santificadas las fiebres cuando son bautizados los enfermos; y, en consecuencia, que son bautizadas y santificadas las obras del diablo, como en el caso de aquella mujer del Evangelio a la que tenía Satanás atada hacía dieciocho años, si se hubiera bautizado antes de ser curada.

sicut de infantibus dicitis, «bonum sanctificationis accedat», et sit carnis concupiscentia sancta Dei filia. Nos autem qui eam malam dicimus, et manere tamen in baptizatis, quamvis reatus eius, non quo ipsa erat rea (neque enim aliqua persona est), sed quo reum hominem originaliter faciebat, fuerit remissus atque vacuatus; absit ut dicamus sanctificari, cum qua necesse habent regenerati, si non in vacuum Dei gratiam susceperunt, intestino quodam bello tanquam cum hoste confligere, et ab ea peste desiderare atque optare sanari.

52. Nam si propterca dicis, nulla mala remanere in baptizatis, ne ipsa mala baptizata et sanctificata credantur; vide quanta te sequatur absurditas. Si enim quidquid est in homine quando baptizatur, baptizari et sanctificari putandum est; dicturus es et ipsa in illo baptizari et sanctificari, quae in intestinis et vesica sunt per digestiones corporis egerenda. Dicturus es baptizari et sanctificari hominem in matris utero constitutum, si ad hoc Sacramentum accipiendum gravidam necessitas cogat; et ideo baptizari iam non debere qui nascitur. Postremo dicturus es et ipsas baptizari et sanctificari febres, quando baptizantur aegroti; ac per hoc baptizari et sanctificari etiam opera diaboli: velut si mulier illa baptizaretur antequam curaretur, quam satanas in infirmitate alligaverat per decem et octo annos (cf. Lc 13,11). Quid de malis ipsius animi loquar? Cogita

Y ¿qué decir de los males del alma? Piensa cuán gran mal es tener por necedad las cosas del espíritu de Dios. Sin embargo, así eran aquellos que el Apóstol alimentaba con leche, no con mendrugos. ¿Vas, acaso, a sostener que el mal tan enorme de esta locura ha sido bautizado y santificado porque no fue en el bautismo destruido? Pues lo mismo sucede con la concupiscencia, que permanece en nosotros y hemos de combatir para ser curados, aunque en el bautismo se nos perdonen todos los pecados. Lejos de ser santificada, se la debilita, para que no pueda retener, en los lazos de una muerte eterna, a los que han sido santificados.

Si aquellos que se alimentaban de leche, no de viandas sólidas, eran aún carnales y no percibían las cosas del Espíritu de Dios, porque para ellos eran necedad; si en aquella edad infantil, en el alma, no en el cuerpo, edad en la que, como hombres nuevos, son llamados niños en Cristo, si entonces muriesen, esta necedad no les sería imputada a pecado. Porque el beneficio de la regeneración recibida es tan eficaz, que la mancha de todos los males que los hacían culpables y de los que debían ser liberados, ora fuese por la muerte, ora por un progreso en la virtud, sería borrada por el perdón de todos los pecados, sin sanar todas las enfermedades del alma. Culpa que señorea en el que es engendrado según la carne, y que sólo se le perdona si es regenerado según el espíritu. Sólo el Mediador entre Dios y los hombres puede librar al género humano de la muerte, a

quantum mali sit, stultitiam putare quae sunt Spiritus Dei; et tamen tales erant quos Apostolus alebat lacte, non cibo. Numquid et stultitiae illius tam magnum malum, quia non fuerat Baptismate ablatum, baptizatum sanctificatumque dicturus es? Sic ergo et concupiscentia, quae manet oppugnanda atque sananda, quamvis in Baptismo dimissa sint cuncta omnino peccata, non solum non sanctificatur, sed potius ne sanctificatos aeternae morti obnoxios possit tenere, evacuatur: quia et illi qui lacte alebantur, non solido cibo, et adhuc erant animales, non percipientes quae sunt Spiritus Dei, quoniam stultitia illis adhuc erat; si in illa mentis aetate, non carnis, de corpore exissent, in qua aetate novi homines appellabantur parvuli in Christo, nullo reatu stultitiae illius tenerentur: quia hoc eis beneficium fuerat regeneratione collatum, ut omnium malorum, quibus et postea vel moriendo vel proficiendo fuerant exuendi, reatus continuo solveretur remissione peccatorum omnium, nondum omnium sanitate morborum. Qui tamen reatus teneat necesse est eum, qui secundum carnem generatur; quia non nisi ei remittitur, qui secundum spiritum regeneratur. A morte quippe iustissimae damnationis **[854]** per unum Mediatorem Dei et hominum liberatur genus humanum, non a morte corporis tantum,

la que, con toda justicia, ha sido condenado; y no sólo de la muerte del cuerpo, sino también de la muerte por la que se consideran muertos todos aquellos por los que uno murió. Y *como murió por todos, luego todos murieron.*

CAPITULO XVIII

¿Es la concupiscencia una parte viciosa del alma?

53. No te das cuenta que no viene al caso discutir sin límites sobre las diferencias de las cualidades, porque una vez me haya servido del vocablo *cualidad* en un pasaje donde digo: «La concupiscencia no permanece en nosotros como algo sustancial, como un cuerpo o un espíritu, sino que es la afección de una cualidad mala, algo así como languidez» [36]. ¿No ves que no viene a cuento? Primero afirmas que «cambié de modo de pensar; es decir, que he olvidado cuanto a lo largo de mi libro sostengo, a saber, que la concupiscencia es sustancia». Relee las páginas de mi libro, y ni una sola vez encontrarás que llame sustancia a la concupiscencia. Verdad es que algunos filósofos dijeron que la concupiscencia era una parte viciosa del alma, y que, como parte del alma, es sustancia, porque el alma sustancia es.

sed a morte qua mortui sunt, pro quibus unus mortuus est. Et quia pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.

CAPUT XVIII.—53. Quod vero te libuit tam multum de qualitatum differentia disputare, quia ego semel nominavi qualitatem, dicens, «non substantialiter manere concupiscentiam, sicut corpus aliquod aut spiritum; sed esse affectionem quamdam malae qualitatis, sicut est languor»; itane nihil ad rem pertinere non sentis? Primo enim dicis, «me mutasse sententiam, et immemorem totius libri mei professum fuisse substantiam esse libidinem». Revera evoluto et enucleato libro meo non es reperturus me libidinem substantiam dixisse vel semel. Dixerunt eam quidam philosophi partem animi esse vitiosam: et utique pars animi substantia est, quia substantia est ipse animus. Sed ego ipsum vitium, quo animus vel ulla pars eius isto modo vitiosa est, libidinem dico, ut omni vitio sanato salva sit tota substantia. Quia et illi philosophi locutione tropica mihi videntur

[36] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,23,25: CSEL 42,238; PL 44,428. La concupiscencia es un mal. El bautismo borra todos los pecados; permanece la concupiscencia. *Sed non aufert infirmitatem (C. duas ep. Pelag.* 3,3,5: PL 44,590). Esta distinción le permite defender tres verdades de fe: la naturaleza de la justificación, la transmisión del pecado original y la necesidad de la gracia. Para demostrar que la concupiscencia es un mal, cf. *De Gen. ad litt.* 11,1,3: PL 34,450; *De civ. Dei* 14,17: PL 41,426-427; *De nupt. et conc.* 1,5,6: CSEL 42,217; PL 44,416-417.

Yo llamo a la concupiscencia vicio que mancha el alma o una parte del alma, de suerte que, sanado este vicio, queda sana la sustancia. Me parece que los filósofos que llaman a la concupiscencia una parte viciosa del alma usan una metáfora para decir que es un vicio que reside en cierta parte del alma; como se dice, en sentido metafórico, *casa* para designar a los moradores de la casa.

54. Has herido de muerte vuestra secta al manejar con manos inexpertas los afiladísimos dardos de tu dialéctica, pensando, en tu jactancia, que nos aterrabas. Defines, divides, describes diferentes cualidades, y dices: «La tercera especie de cualidad es la manera como una cosa afecta y es afectada. Esta afección —según tú— se pone entre las cualidades porque es principio de cualidades, y a ella se refieren todas las pasiones del alma o del cuerpo desde que hacen acto de presencia hasta que desaparecen. La cualidad afección —dices— nace de causas más profundas, se adhiere de una manera tan íntima a las cosas en las que se manifiesta, que es imposible separarlas o sólo con grandes esfuerzos se logra».

Para los sabios, todo queda suficientemente explicado; pero, como no han de ser subestimados los que ignoran la dialéctica y, no obstante, leen mis libros, voy a tratar de esclarecer con algunos ejemplos lo que para ellos me parece oscuro. En lo que se refiere al espíritu, la afección es el temor; la cualidad afectiva, la timidez; una cosa es estar enojado y otra ser propenso a la ira; una cosa es estar borracho y otra ser inclinado

vitiosam partem animi appellase libidinem, in qua parte est vitium quod vocatur libido, sicut appellatur domus pro eis qui sunt in domo.

54. Deinde te nimis acutis dialecticorum telis incautius exercendo, nosque iactantius territando, sectam vestram lethaliter vulnerasti. Dividens quippe atque definiens vel etiam describens differentias qualitatum, inter cetera: «Tertia species qualitatis est», inquis, «affectio et affectionalis qualitas. Affectio autem in qualitate ob hoc ponitur», ais, «quia principium qualitatum est; cui etiam reputantur ad momentum accedentes recedentesque aut animi aut corporis passiones. Affectionalis vero qualitas», inquis, «omnibus quibus evenerit, ex maioribus orta causis ita inhaerescit, ut aut magnis molitionibus, aut nullis omnino separetur». Haec quidem satis explicasti scientibus: sed quia contemnendi non sunt, qui lecturi libros nostros disciplinae huius ignari sunt, quod deesse video, faciam ut a me illustrentur exemplis. Quantum ad animum attinet, affectio est timere; affectionalis qualitas, timidum esse sicut aliud est iratus, aliud iracundus; aliud ebrius, aliud ebriosus: illae affectiones, istae af-

a la bebida; las primeras son afecciones; las segundas, cualidades de estas afecciones.

Si del cuerpo se trata, hay diferencia entre estar pálido y ser pálido, estar colorado y ser rojo. Nos faltan, a veces, palabras para expresar todas las diferencias posibles de esta especie. Dices que «la cualidad afección nace de causas más profundas y se adhiere de una manera tan íntima a las cosas en las que se manifiesta, que es imposible o muy trabajosa la separación». Así, cuando se dice de una cualidad de este género que un alma, o, mejor, un hombre, es malo, ¿no temes se te pueda replicar que con esta cualidad es imposible pueda existir una voluntad buena? ¿No vas a conceder, al menos, que un hombre en tan mísero estado, cualquiera que sea o haya sido, pueda gritar: *El querer está a mi alcance; realizar el bien, no?* Reconoce el gemido de la impotencia en estas palabras del Apóstol: *¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte? La gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor.*

55. Por tanto, aunque pongas sumo cuidado en vestirte clámide retórica ante los ojos de los ignorantes, quedas al desnudo ante la verdad manifiesta. Yo sostengo que la concupiscencia ha de considerarse un vicio, nacido en el hombre de una raíz infectada; como una salud quebradiza, que hace a la carne codiciar contra el espíritu; mal del que usa bien el pudor conyugal cuando se sirven de él para la generación de los hijos; pero afirmo también que, cuando se alaba el buen uso que se

fectionales sunt qualitates. Quantum autem ad corpus, sicut aliud est pallens, aliud pallidus; aliud rubens, aliud rubicundus: et si qua huiusmodi, quorum plurimis desunt usitata vocabula. Cum itaque dixeris, «affectionalem qualitatem ortam ex maioribus causis, atque ita inhaerescere, ut aut magnis molitionibus, aut nullis separetur»: quando secundum eam dicitur animus malus, vel potius homo malus; nonne metuis, ne voluntas bona aut non ibi esse possit, aut valere nihil possit? Nonne concedis, hominem miserum, quicumque ille sit vel fuerit, certe adversus talem clamasse qualitatem: *Velle adiacet mihi; perficere autem bonum non invenio?* Hic saltem fatemini esse istorum verbo**[855]**rum gemitum necessarium: *Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum* (Rom 7,18.24.25).

55. Quapropter, quantolibet te adversus oculos imperitorum dialectico tegmine involvas, manifesta veritate nudaberis. Ego tanquam valetudinem malam ex origine vitiata ingenitum esse homini dico vitium, quo caro concupiscit adversus spiritum; et hoc malo bene uti pudica coniugia, cum eo utuntur generandi causa; sed isto mali usu bono laudari utentem, non ipsum malum. Neque enim malum ipsum est innocens, sed homo,

hace de este mal, no se alaba el mal; porque el mal no es bueno, sino el hombre que logra no le perjudique el mal por el buen uso que hace de él. Como la muerte, que es castigo para el pecador, y fuente de méritos para el mártir, por el buen uso que hace de este mal.

En el bautismo cristiano, la renovación es total, y la curación de todos los males, que nos hacían culpables, perfecta; pero no se curan aquellos contra los que tenemos que luchar para no ser reos; males que están en nosotros y son nuestros, no ajenos. Como, después del bautismo, los hombres han de resistir a la mala costumbre de emborracharse; costumbre no heredada, sino adquirida, para que no los arrastre al desorden de su mala costumbre. Se resiste al mal de la concupiscencia cuando, por amor a la castidad, se le dice «no», pues su hábito es codiciar. De ahí que contra esta concupiscencia de las partes íntimas, que después del pecado original es como una especie de naturaleza, ha de luchar con más vigor una viuda que una virgen, y una hetaira que quiera vivir en continencia, que una mujer que siempre guardó castidad. Por tanto, más tesonera ha de ser la voluntad para triunfar de la concupiscencia cuanto más arraigada esté la costumbre del placer.

De éste y con este mal nace el hombre; mal en sí tan enorme que nos ata a la condenación y nos excluye del reino de Dios, pues, aunque nos venga de padres regenerados, sólo podemos ser, como ellos, liberados por el sacramento de la regeneración, único remedio que puede arrancar al niño del poder del príncipe de la muerte, como lo fueron sus padres. La cua-

qui facit ut malum suum, quo bene utitur ei nocere non possit. Sicut mors, cum sit supplicium peccatoris, bono mali usu accedente fit meritum martyris. Percipitur autem in Baptismate christiano perfecta novitas, et perfecta sanitas ab eis malis nostris quibus eramus rei; non ab eis cum quibus adhuc confligendum est ne simus rei; cum et ipsa in nobis sint, nec aliena, sed nostra sint. Nam et vinolentiae consuetudini utique malae, quam sibi homines fecerunt, non nascendo traxerunt, resistunt post Baptismum, ne eos ad mala solita pertrahat: et tamen malo resistitur, dum concupiscentiae per continentiam denegatur, quod per consuetudinem concupiscitur. Unde etiam contra istam genitalium concupiscentiam, quae ingenita nobis est per originale peccatum, vehementius vidua quam virgo; vehementius meretrix quando casta esse voluerit, quam quae semper fuit casta, confligit: et tanto amplius in ea superanda voluntas laborabit, quanto maiores ei consuetudo vires dedit. Ex isto et cum isto hominis malo nascitur homo: quod malum per se ipsum tam magnum est, et ad hominis damnationem atque a regno Dei separationem tantum habet obligationis, ut etiamsi de parentibus regeneratis trahatur, nonnisi, quemadmodum in illis, sola regeneratione solvatur, atque isto unico remedio praepositus mortis a prole pellatur, quo a parentibus est pulsus. Qualitas

lidad del mal no emigra de sustancia en sustancia, como de un lugar a otro, de suerte que abandone el lugar donde estaba para asentarse en otro. Es también cualidad, aunque de otro género; como una especie de contagio, suele acontecer que pase de los cuerpos enfermos de los padres a los hijos que de ellos nacen.

56. ¿Qué significa «dar cerrojazo —es frase tuya— a la academia de Aristóteles y pasar a las Sagradas Escrituras»? Dices: «La concupiscencia es una sensación, no una mala cualidad; en consecuencia, cuando decrece la concupiscencia, disminuye la sensación». ¿Acaso la concupiscencia de la carne no se debilita más y más cada día por las concupiscencias contrarias de la continencia y de la castidad? Quisiera me dijeras si no queda más inmunizado del mal aquel que cada vez encuentra menos placer en satisfacer su pasión, aunque después de su regeneración en las aguas del bautismo y en el momento de su conversión haya renunciado al pecado y no haya vuelto a caer en el vicio. Quisiera me dijeras también: si un hombre, antes de ser bautizado, había contraído la costumbre de embriagarse, y luego se ha corregido por completo, ¿no recobra cada día, respecto a esta enfermedad, una salud tanto más completa cuanto es menor el deseo de un trago? La sensación no es concupiscencia, sino lo que nos hace sentir su mayor o menor violencia. Lo mismo pasa con las afecciones del cuerpo. La sensación no es el dolor, sino lo que nos hace sentir el dolor; la sensación no es la enfermedad, sino lo que nos hace sentir el

autem mali non in substantiam de substantia tanquam de loco in locum migrat, ut deserat ubi erat, et quae fuit ibi, ipsa sit alibi; sed alia eiusdem generis, quodam operante contagio, quod etiam de morbidis parentum corporibus solet evenire nascentibus.

56. Quid autem dicere voluisti, quasi «claudens», ut loqueris, «Aristotelis palaestram, ut inde ad sacras Litteras revertaris»? Ais enim: «Sensus est igitur concupiscentia, et mala qualitas non est; ergo quando minuitur concupiscentia, sensus minuitur». Annon per concupiscentiam castitatis et continentiae quotidie carnis concupiscentia magis magisque minuitur? Vellem itaque mihi diceres, utrum a morbo **[856]** fornicationis sanior non fiat, quem fornicari minus minusque delectat; quamvis opus illud malum una conversione sibi amputaverit, nec unquam hoc fecerit ex quo lavacrum regenerationis accepit. Itemque post consuetudinem vinolentiae baptizatus, et nunquam se deinceps prorsus inebrians, vellem diceres, utrum ab isto morbo non fiat in dies sanior quam fuerat, cum potationis gurgitem minus minusque desiderat quam solebat. Sensus est igitur, non ipsa concupiscentia, sed ille potius quo nos eam maiorem minoremve habere sentimus: sicut in corporis passionibus non sensus est dolor, sed ille sensus est quo sentitur dolor; nec sensus est morbus, sed ille sensus est quo nos morbum habere sentimus. Porro si continuo fit

mal de la enfermedad. Pero si un hombre se hace bueno de repente por una buena cualidad y si renuncia a la fornicación y al vino sin recaer en el futuro en tales excesos, ¿no oye en él una voz que le dice: *Mira, estás curado; no peques más?* [37] ¿Y no se puede llamar este hombre sobrio y casto? Y si, con el progresar de estas buenas concupiscencias, combate las malas concupiscencias de la fornicación y de la bebida y se hace mejor que era a raíz de su conversión; y el deseo de aquellos excesos es cada día más débil, de manera que los combates contra dichos males no son tan violentos, sino de menor intensidad; y no porque se debiliten las virtudes, sino porque el enemigo pierde vigor; no porque desaparezca la lucha, sino porque crece la victoria, ¿dudarás reconocer en este hombre su mejoría? Dime, por favor: ¿cómo ha sucedido esto sino porque se afianzan las cualidades buenas, y las malas se debilitan? Aumenta la cualidad que lo hizo bueno; se debilita el hábito que lo hizo malo; y esto acontece no en el bautismo, sino después del bautismo; porque, aunque en el bautismo haya recibido pleno perdón de todos sus pecados, permanece la concupiscencia, para que progresemos en el bien mediante una lucha sin tregua y muy activa contra un tropel de malos deseos que se levantan en nuestro interior. Por eso se dice a los bautizados: *Mortificad vuestros miembros terrenos;* y: *Si por el Espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis.* Y en otro lugar:

bonus, et utique bona qualitate fit bonus, qui fornicationi vinolentiaeque renuntians ab huiusmodi operibus sese abstinet; nonne recte audit: *Ecce sanus factus es, iam noli peccare* (Io 5,14); recteque appellatur castus et sobrius? Deinde, si provectu concupiscentiae bonae, qua concupiscentias malas fornicandi potandique debellat, talis efficitur, qualis recenti conversione nondum fuit, ut illorum in eo desideria peccatorum minus minusque moveantur, ut adversus ea mala non tanta quanta prius exerceat, sed minora certamina, non virtutum diminutione, sed hostium, nec deficiente pugna, sed crescente victoria, dubitabis eum pronuntiare meliorem? Unde, obsecro, nisi quia bona qualitas aucta, et mala minuta est? Auctum est igitur quo bonus esse coepit, minutum est quo malus fuit; et hoc egit post Baptismum, non peregit in Baptismo. Ita, quamvis ibi peracta fuerit plena peccatorum remissio; remansit tamen, qua proficeretur in melius, adversus catervas desideriorum malorum in nobis ipsis utique tumultuantium vigilanter exserenda et instanter exercenda luctatio, propter quam dicitur etiam baptizatis: *Mortificate membra vestra quae sunt super terram* (Col 3,5); et: *Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom

[37] Juliano identifica sentido y concupiscencia; para Agustín son cosas diversas. Torpe ceguera en Juliano es no ver esta distinción. Cf. *Opus imperfectum* 4,43-54: PL 45, 1361-1371.

Despojaos del hombre viejo. Todas estas palabras riman con la verdad, sin rozar para nada la eficacia del bautismo.

57. Si no eres un terco discutidor, verás que tomamos en su verdadero sentido las palabras del salmista, que tú tratas de explicar a tu aire. Después que el profeta dice: *Perdona todas tus culpas,* lo que hace perdonando todos los pecados, añade a continuación: *Y sana todas tus dolencias;* queriendo dar a entender que las dolencias obligan a los santos a sostener sin descanso guerras intestinas hasta que sean de estos males sanados, o al menos hasta debilitar día tras día sus fuerzas, en cuanto es en esta vida posible. No desaparece, pues, la dolencia que lleva a la carne a combatir contra el espíritu, aunque no sufre daño la castidad.

Si en la carne no existiera languidez, no lucharía contra el espíritu. Y lucha para que, si no puede menos que combatir, consiga la fortaleza necesaria para no consentir y salvarse. Este mal que sentimos en nosotros y contra nosotros, o es una naturaleza extraña que ha de ser separada de nosotros o es nuestra naturaleza, que es necesario sanar. Si decimos que es una naturaleza extraña que es necesario separar de nosotros, favorecemos a los maniqueos. Para no caer en el error de maniqueos y pelagianos, sostenemos que es nuestra misma naturaleza, que es necesario sanar.

8,13); et: *Exuite vos veterem hominem* (Col 3,9). Nempe dicuntur haec magna consensione veritatis, nulla reprehensione Baptismatis.

57. Si ergo nolis esse contentiosus, puto quod iam videas quam recte intellegatur, quod aliter conaris exponere, quod propheta cum dixisset: *Qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis;* quod fit utique remissione omnium peccatorum; continuo subiecit: *Qui sanat omnes languores tuos* (Ps 102,3); ea mala volens intellegi, cum quibus donec sanentur, vel quantum possunt in hac vita magis magisque minuantur, non quiescunt intestina bella sanctorum. **[857]** Neque enim nullus est languor, quo caro concupiscit adversus spiritum, etiam manente virtute castitatis invicta. Si nullus languor est, non ergo adversus eum spiritus concupiscat. Ad hoc enim concupiscit, ut si non potest non certandi, saltem non consentiendi obtineat sanitatem. Hoc quippe unde nunc agimus, quod nobis resistere sentimus in nobis, aut aliena est natura separanda, aut nostra sananda. Si alienam dicimus separandam, Manichaeis favemus. Fateamur ergo nostram esse sanandam, ut Manichaeos simul Pelagianosque vitemus.

CAPITULO XIX

Renacimiento

58. «Esta herida fue infligida por el diablo al género humano y condiciona a todo el que nace a estar bajo su poder, como fruto que con pleno derecho coge de su árbol» [38]. Pones estas palabras de mi libro para refutarlas. Insidiosamente, interpretas mis palabras, como si hubiera dicho «que el diablo es autor de la naturaleza humana y el creador de la sustancia que constituye al hombre. ¡Cómo si una herida en el cuerpo se pudiera llamar sustancia! Dije, según tú, que el diablo era el creador de una sustancia porque en la comparación que empleé me serví del vocablo *árbol,* que, sin duda, es sustancia. Mas ¿por qué eres o aparentas ser tan ignorante para no saber que, cuando se habla de cosas que no son sustancia, nos servimos de comparaciones tomadas de las sustancias? A no ser que, a tenor de los cánones de la dialéctica, acuses al Señor cuando dice: *Un árbol sano da frutos sanos y un árbol dañado da frutos malos.*

A no ser uno que no sepa lo que dice, ¿quién va a sostener que son sustancias la bondad o la malicia, las buenas o las malas acciones que el Señor compara a los árboles? Con frecuencia, vemos se comparan a las sustancias cosas que no lo son. Y si por árbol, bueno o malo, entendemos no la bondad o ma-

Caput XIX.—58. Hoc ergo «generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo, tanquam de suo frutice fructum iure decerpat». Haec verba de libro meo tibi refellenda posuisti: quibus ita insidiaris, tanquam «naturae humanae auctorem dixerim diabolum, et ipsius qua homo constat substantiae conditorem»; quasi vulnus in corpore possis appellare substantiam. Sed si propterea me putas dixisse diabolum substantiae conditorem, quia in ea similitudine quae a me adhibita est, fruticem dixi; frutex quippe nullo dubitante substantia est: cur usque adeo te vel ostendis vel fingis indoctum, ut eis rebus quae substantiae non sunt, adhibendas de substantiis similitudines non existimes? Nisi forte et ipsi Domino dialectice calumniaberis, quia dixit: *Arbor bona bonos fructus facit, et arbor mala malos fructus facit* (Mt 7,17). Quis enim malitiam sive bonitatem, vel opera bona seu mala, quos velut fructus illarum arborum voluit intellegi, dicat esse substantias, nisi nesciens quid loquatur? Quis vero arbores et earum fructus neget esse substantias, si novit quod loquitur? De his ergo rebus quae substantiae sunt, videmus adhibitas similitudines eis rebus quae non sunt substantiae. Quod si arbor bona vel mala, non bonitas hominis

[38] Agustín, *De nupt. et conc.* 1,23,26: CSEL 42,238; PL 44,428.

licia del hombre, sino el hombre, en el que sabemos se encuentran estas cualidades: la bondad, en un hombre bueno; la maldad, en un hombre malo, y la sustancia, en el árbol, es decir, el hombre, que es sustancia; sin embargo, nadie hay tan ignorante, si está en su sano juicio, que pueda sostener que los frutos de estos hombres, es decir, sus obras, sean verdaderas sustancias. En consecuencia, está permitido emplear una *comparación, tomada de una sustancia, para designar una cualidad* que no es sustancia.

Es, pues, razonable comparar la herida causada al género humano por el diablo, aunque no sea sustancia, a un árbol, cuyo fruto maldito son los vicios con los que los hombres vienen al mundo; y esto, aunque vosotros lo neguéis, lo prueba la verdad; vicios que excluyen para siempre del reino de Dios, si la Verdad no los hace libres en el sacramento de la regeneración.

59. Digo que el diablo es el destructor, no el creador, de la sustancia. Mas por la herida causada al hombre somete a su poder al que no creó. La misma justicia de Dios le ha otorgado este poder, pero conservando, sobre él y sobre todo lo que le está sometido, su divina y suprema autoridad. Dios quiso instituir un segundo nacimiento porque el primero quedó maldito. Brilla en esto la bondad de Dios para con el primer nacimiento, al formar de una semilla maldita la naturaleza racional; y de esta inagotable bondad de Dios se alimenta una gran muchedumbre de hombres perversos, que él hace vegetar con su acción secreta activísima.

vel malitia, sed ipsi homines accipiendi sunt, in quibus subiectis istas esse intellegimus qualitates, bonitatem scilicet in homine bono, malitiamque in homine malo, ut ipsae substantiae sint arbores, id est, ipsi homines; certe fructus eorum (quae nihil aliud quam opera intelleguntur), *nemo nisi imperitus dicit esse substantias:* cum omnium arborum fructus, unde istae similitudines datae sunt, nemo nisi imperitus neget esse substantias. Ac per hoc ei rei quae non est substantia, fas est adhibere similitudinem de substantia. Propter quod ego vitio quod generi humano diabolus tanquam vulnus inflixit, quamvis nullo modo substantia sit, recte tamen adhibui de substantia similitudinen, ut fruticem dicerem, et fructus eius vitia etiam illa cum quibus homines, vobis quidem negantibus, sed veritate convincente, nascuntur, et ex quibus in aeternum Dei regno pereunt, si veritate liberante non renascuntur.

59. Proinde vitiatorem, non conditorem substantiae diabolum dixi. Subdit autem sibi quod non condidit, **[858]** per id quod inflixit, Deo iusto tribuente hanc potestatem; cuius non subtrahit potestati, nec quod sibi est subditum, nec se ipsum. Ideo est enim secunda nativitas instituta, quia nativitas est prima damnata. Cui tamen etiam damnatae Dei bonitas exhibetur, ut de maledicto semine rationalis natura formetur: qua eius affluentissima bonitate apertissime malorum hominum tanta multitudo nutritur, et occulto Dei opere vegetatur. Quae bonitas operationis eius

La eficacia de esta acción es tan universal y necesaria para la formación y crecimiento de todas las semillas y de todo ser moviente, que si por un momento la suspende, nada se podría producir y las creadas retornarían a la nada [39]. Sólo un necio impío puede reprender a Dios porque permite vivir a hombres perversos, dignos de condenación, y viven porque él les da vida, como se la otorga a cuanto alienta. «¿Por qué considerar incompatible con la excelencia de las obras de Dios, creador de todas las cosas, el que forme un niño viciado en su origen y expuesto a la condenación, si son redimidos de la pena a la que fueron condenados una vez sean regenerados por el Mediador?» Esta libertad es efecto de una misericordia totalmente gratuita para con los elegidos antes de la creación del mundo, por una elección de gracia, no en virtud de méritos pretéritos, presentes o futuros. Pues *de otra suerte, la gracia no es gracia.* Esto se evidencia de una manera especial en los niños, pues no tienen obras pretéritas, al no existir; ni presentes, pues nada hacen conscientes; ni futuras, si mueren en una edad infantil.

60. Dije, es cierto, que «así como permanecen los pecados en cuanto nos hacen culpables, aunque su acción haya pasado, así, por el contrario, puede suceder que permanezca la concupiscencia como acción, aunque haya pasado como culpa» [40].

si subtrahatur formandis promovendisque seminibus, et vivificandis quibusque viventibus, non solum gignenda non aguntur, sed ad nihilum penitus etiam genita rediguntur. Cum ergo Deum nisi stulta impietas non reprehendat, quod homines vitiosa voluntate damnabiles illo vivificante vivunt, qui vivificat omnia: cur putamus ab eius operibus abhorrere, quod origine vitiata damnabiles illo creante nascuntur, qui creator est omnium; et per Mediatorem regenerati a damnatione liberantur debita, sed gratuita miseratione, non debita, quos elegit ante constitutionem mundi per electionem gratiae, non ex operibus vel praeteritis, vel praesentibus, vel futuris? Alioquin gratia iam non est gratia (cf. Rom 11,6). Quod maxime apparet in parvulis, quorum nec praeterita dici possunt opera, quia non fuerunt; nec praesentia, quia nihil operantur; nec futura, quando in illa aetate moriuntur.

60. Dixi sane: «Quomodo manent peccata reatu, quae praeterierunt actu; sic e contrario fieri potest, ut concupiscentia maneat actu, et praetereat reatu». Quod error quidem tuus falsum esse dicit, sed veritas

[39] Espléndido testimonio en favor de la acción positiva, directa, universal, inmediata, creadora y conservadora de Dios. Eco de estas palabras de la Sabiduría: *¿Cómo podría subsistir* —menein— *cosa que no hubiera querido? ¿Cómo se conservaría si no la hubiese llamado?*

[40] AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,26,29-30: CSEL 42,241-243; PL 44,430-431. La distinción entre *reatus et actus*, clásica en teología escolástica, quedó puntualizada en *De pecc. mer. et rem.* 2,28,45-46: PL 44,178-179. En este pasaje la explica con todo detalle. Cf. *Op. imp. c. Iul.* 6,19,62: PL 45,1398. La existencia del reato es independiente de la conciencia del pecado. Cf. *C. Iul.* 6,19,62: PL 44,860.

Dice tu error que esto es falso; la verdad nos convence que es verdadero. En la imposibilidad de impugnar mi aserto, te empecinas en extender las tinieblas de tu dialéctica sobre mentes poco cultivadas, diciendo: «Te es imposible comprender en virtud de qué dialéctica he podido encontrar la reciprocidad de todos los contrarios». Si para hacer comprensible tu pensamiento tratara de explicarlo a los que nunca han estudiado estas cosas, necesitaría, quizás, un volumen entero. Por el momento, me basta saber que «en ninguna dialéctica has podido encontrar la reciprocidad de todos los contrarios». Luego, según tus palabras, es posible hallar reciprocidad, si no en todos los contrarios, sí en algunos. Es precisamente lo que en algunos he hallado yo. Si hubieras dicho que no existe en absoluto una dialéctica de los contrarios y hubieras demostrado que en los contrarios que mencioné no existe reciprocidad alguna, sencillamente porque no existe, debería probar yo su posibilidad en algunos, y luego demostrar que existe reciprocidad en los casos que indiqué; pero como admites su posibilidad en algunos, no en todos, es ya una concesión que me haces. Existe en algunos. Resta probar que es posible en los contrarios que mencioné; es decir, si, como es verdad, pecados que en su acción han pasado permanecen en cuanto a la culpa, es igualmente verdad que la concupiscencia permanece en nosotros en cuanto acción, aunque pase su tanto de culpabilidad. Queriendo tú probar que esto es un imposible, me haces decir lo que no he dicho.

Me refería a la concupiscencia, que *habita en nuestros miembros y lucha contra la ley del espíritu;* aunque, con el perdón de todos los pecados, la culpa ya pasó; y, por el contrario, sucede que un sacrificio ofrendado a los ídolos pasa, en cuanto a la acción, si no se vuelve a ofrecer otro; pero permanece la culpa hasta que se perdone por gracia. Y viceversa, la concupiscencia de la carne permanece en el hombre que la combate por la continencia; pero la mancha contraída en el nacimiento ha sido lavada por la regeneración. Permanece en cuanto acción, sin solicitarnos y seducirnos con sus encantos, de manera que no arranque el consentimiento, que la empreña y hace parir el pecado; pero sí excitando malos deseos, a los que el alma debe resistir. Estos movimientos son ya una acción, aunque carecen de efecto al no consentirlos el alma; porque, amén de esta acción, es decir, de este movimiento de la concupiscencia, que causa en nosotros excitaciones que llamamos deseos, existe un mal que habita en nosotros. No siempre existe un deseo que combatir; pero, aunque no se presente a nuestro espíritu o a nuestros sentidos objeto alguno que despierte nuestra codicia, puede darse en nosotros una mala cualidad, que permanece inactiva al no existir tentación alguna; como, por ejemplo, la timidez existe en un hombre tímido, aunque nada tema. Cuando se presenta un objeto concupiscible y no se sienten movimientos ni deseos remansados por la voluntad, entonces la salud es perfecta.

Mal que no deja de esclavizar al hombre aunque nazca del buen uso que de este mal hacen los esposos castos. Pero, aunque permanezca en nosotros el pecado que nos hacía culpables,

verum esse convincit. Nam tu id non valendo refellere, primo dialecticas tenebras imperitis conaris offundere dicens, «te cogitare non posse, in qua dialexi invenerim contrariorum omnium reciprocationem». Quam sententiam tuam si exponere voluero, et ad eorum perducere intellegentiam, qui nunquam ista didicerunt, opus erit pleno fortasse volumine. Sed nunc satis est, quod ipse dixisti, «in nulla dialexi posse inveniri contrariorum omnium reciprocationem». Hinc enim ostendisti aliquorum esse posse, non omnium. In his ergo aliquibus et hoc reperi. Si enim dixisses, contrariorum reciprocationem esse nullorum, et per hoc ostenderes ea quae posui contraria reciproca esse non posse, quia nulla esse possunt, ego aliqua esse posse ostendere debui, ac deinde in his esse quod posui. Sed esse aliqua iam ipse concedis, qui non dicis nullorum contrariorum esse reciprocationem, sed non omnium. Est igitur aliquorum. Sed utrum in his etiam hoc sit quod a me positum est, restat ostendere: id est, utrum, sicut verum est, reatu manere peccata, quae praeterierunt actu; ita sit verum, quod concupiscentia maneat actu, et praetereat reatu. Quod tu fieri non posse volens ostendere, hoc dixisti, quod ego non dixi. Ego enim de concupiscentia dixi, quae est in membris repugnans legi mentis (cf. Rom 7,23), quamvis reatus eius in omnium peccatorum remissione transierit: sicut e contrario, sacrificium idolis factum, si deinceps non fiat, praeteriit actu, sed manet reatu, nisi per indulgentiam [859] remittatur. Quiddam enim tale est sacrificare idolis, ut opus ipsum cum fit praetereat, eodemque praeterito reatus eius maneat venia resolvendus. Quiddam vero tale est carnis concupiscentia, ut maneat in homine, secum per continentiam confligente, quamvis eius reatus qui fuerat generatione contractus, iam sit regeneratione transactus. Actu enim manet non quidem abstrahendo et illiciendo mentem, eiusque consensu concipiendo et pariendo peccata; sed mala, quibus mens resistat, desideria commovendo. Ipse quippe motus actus est eius, quamvis mente non consentiente desit effectus. Inest enim homini malum et praeter istum actum, id est, praeter hunc motum, unde surgit hic motus; quem motum dicimus desiderium. Non enim semper est desiderium contra quod pugnemus: sed si tunc non est, quando non occurrit quod concupiscatur sive animo cogitantis, sive sensibus corporis; fieri potest ut insit qualitas mala, sed nulla sit tentatione commota: sicut inest timiditas homini timido, et quando non timet. Cum vero occurrit quod concupiscatur, nec desideria mala nobis etiam nolentibus commoventur, sanitas plena est. Hoc ergo vitium non posset nisi reatu tenere hominem, quamvis eiusdem mali bono usu de castis coniugibus procreatum: qui reatus, quamvis eo manente malo, solvitur

queda perdonado cuando, por gracia de Dios, se nos perdonan todas las faltas, y quedamos libres de todo mal; porque el Señor no sólo se hizo propiciación por todos nuestros pecados, sino que sana también todas nuestras enfermedades. Recuerda lo que el mismo libertador y salvador de los hombres contestó a los que le aconsejaban salir de Jerusalén: *Yo lanzo fuera demonios y hago curaciones hoy y mañana, y el tercer día llego a mi fin.* Lee el Evangelio, y ve cuánto tiempo transcurrió hasta su muerte y resurrección. ¿Luego mintió? De ningún modo. Pero indica algo que tiene relación con el problema que nos ocupa. La expulsión de los demonios señala el perdón de los pecados; la curación de las enfermedades significa la perfección en la salud, que ha lugar después del bautismo, al progresar en la virtud; y su consumación al tercer día, que él probó por la inmortalidad de su carne, indica la felicidad de los gozos incorruptibles.

61. Como ejemplo de lo que hablas propones un sacrificio sacrílego ofrecido a los ídolos, y escribes: «Sólo esto basta para hacer comprender todas las cosas de esta especie. Porque, una vez que alguien sacrifica a los ídolos, queda aplastado por la iniquidad de esta acción hasta que obtenga perdón; y, aunque la acción pasa, permanece la culpa. Y de ninguna manera —añades— puede permanecer la acción si desaparece la culpa; es decir, que un hombre que no cesa de sacrificar a los demonios, no puede verse libre de la mancha de tal sacrilegio». Con toda verdad puedes afirmar esto del sacrificio ofrecido a los

in remissione omnium peccatorum per Dei gratiam qua liberamur ab omni malo, cum Dominus non solum propitius fit omnibus iniquitatibus nostris, verum etiam sanat omnes languores nostros. Nam recole quid responderit Liberator ipse atque Salvator his qui ei dixerant, ut exiret de Ierosolymis: *Ecce,* inquit, *eicio daemonia, et sanitates perficio hodie et cras, et tertia consummor* (Lc 13,32). Lege Evangelium, et vide post quantum passus fuerit et resurrexerit. Ergo mentitus est? Absit. Sed significavit aliquid, quod ista inter nos quaestione versatur. Expulsio quippe est daemoniorum remissio peccatorum: perfectio sanitatum, quae fit proficiendo post Baptismum: tertia consummatio est, quam suae quoque carnis immortalitate monstravit, incorruptibilium beatitudo gaudiorum.

[860] 61. Tu autem in exemplum rei, de qua loquebaris, sacrilegum sacrificium posuisti atque dixisti, «quidquid ad hoc genus pertinet, de isto uno posse monstrari: quoniam si semel aliquis idolis sacrificaverit, potest, donec consequatur veniam, premi impietate commissi, et manet reatus actione finita. Nullo autem pacto», inquis, «fieri potest ut maneat actio, et abscedat reatus; id est, ut daemonibus», inquis, «sacrificare non desinat, et tamen liber a profanitate videatur». Hoc de sacrificio idolis oblato verissime dicis: actus est enim qui opere ipso peragitur,

ídolos, porque la acción de ofrecer el sacrificio pasa con el sacrificio mismo; y, si se repite el sacrificio, es ya otra acción; es decir, se comete otro sacrilegio, y la impiedad permanece hasta que renuncie a sacrificar a los ídolos y crea en Dios. El sacrificio ofrecido a los ídolos es una acción transitoria, no un vicio permanente; la impiedad que nos lleva a sacrificar permanece una vez realizado el sacrificio, y parece asemejarse a la concupiscencia, que impulsa a cometer un adulterio. Pero, desvanecido el error que nos hacía confundir piedad e impiedad, ¿acaso deleita sacrificar a los ídolos y siente el oferente avivarse en él este deseo? Luego no hay paridad entre estas dos cosas que tú creías iguales.

De ninguna manera, repito, es semejante el sacrificio transitorio a la concupiscencia permanente, pues ésta con sus apetencias ilícitas, por la castidad combatidas, no deja de inquietar a los que ya no cometen los pecados en los que tenían por costumbre caer cuando consentían en los deseos de la concupiscencia, y que, al progresar en la fe y conocimiento de la verdad, reconocen que tales acciones están prohibidas. El conocimiento no *pone fin a la concupiscencia, pero la continencia* le pone freno para que no pueda llegar a donde anhela. Por tanto, como la acción de inmolar a los ídolos no existe al cesar el acto, ni en la voluntad, pues el error que le llevó a la idolatría se disipó, y permanece, no obstante, la culpa hasta que reciba, en las aguas de la regeneración, el perdón de todos sus pecados; y lo mismo, pero en sentido contrario, aunque la mancha de la concupiscencia carnal, que hace al hombre culpable, sea en el bautismo lavada, la concupiscencia permanece en nosotros hasta

et non erit; et si iterum fit, alterum fit. Impietas vero ipsa qua haec fiunt, tamdiu manet, donec idolis renuntietur et credatur in Deum. Idolis itaque sacrificatum factum est transiens, non vitium manens: impietas vero qua sacrificatum est, quia et illo peracto manet, videtur esse concupiscentiae similis, qua commissum est adulterium. Sed errore sublato, quo illa impietas pietas putabatur, numquid idolis aliquem sacrificare delectat, et in illo huiusmodi desiderium commovetur? Nullo modo igitur simile est, quod pro simili ponendum putasti. Nullo modo, inquam, simile est sacrificium transiens manenti concupiscentiae, quae hominem iam non committentem quod solet ei consentiendo committere, iam plena fide et cognitione retinentem non esse talia facienda, stimulis tamen illicitorum desideriorum, quibus resistit castitas, inquietare non cessat: neque scientia finitur, ut non sit; sed continentia refrenatur, ut quo tendit pervenire non possit. Quapropter sicut idolis immolatio, quae iam nec in actione est, quia praeteriit; nec in voluntate, quia error quo fiebat absumptus est; manet tamen reatus eius, donec in lavacro regenerationis peccatorum omnium remissione solvatur: sic e contrario quamvis reatus malae concupiscentiae eodem Baptismate sit solutus; manet tamen ipsa,

que, enteramente curada por los remedios salutíferos de aquel que, una vez lanzados los demonios, consolida la curación.

62. Pues reconoces, como yo, que la mancha de un pecado pretérito permanece en nosotros hasta que sea lavada en la fuente sagrada, dime, te ruego: ¿qué culpa es ésta y dónde permanece, si el hombre culpable se ha convertido y vive piadosamente; y, sin embargo, aún no ha recibido el perdón de todos sus pecados? Esta mancha que hace al hombre culpable, ¿es un sujeto, es decir, una sustancia como lo es el espíritu o el cuerpo, o está en un sujeto como la fiebre o una herida en el cuerpo, o como la avaricia o el error en el alma? Responderás, seguro, que está en un sujeto, pues no vas a decir que es una sustancia.

Entonces, ¿en qué sujeto crees se encuentra? Mas ¿por qué pedirte respuesta y no citar tus palabras? Dices: «El pecado pasa en cuanto acto, permanece la culpa en la conciencia del delincuente hasta que se le perdone». Luego está en un sujeto, es decir, en el alma del que recuerda haber pecado, y se ve atormentada por los remordimientos de su conciencia hasta que el perdón de sus pecados le devuelva la calma y seguridad. Y ¿qué pasa si olvida su pecado y no siente remordimiento alguno de conciencia? ¿Dónde encontrará la culpa, que permanece, según tú, después que ha pasado el acto pecaminoso, hasta que sea borrada por el perdón de todos sus pecados? Ciertamente que no está en el cuerpo, pues no pertenece a ninguno de sus accidentes; ni en el alma, pues el olvido borró su recuerdo. Sin embargo, existe.

¿Dónde se encuentra, si, antes pecador, lleva ahora una

donec ab eo qui post eiecta daemonia perficit sanitates, medicina perficiente sanetur.

62. Sed quaeso te, cum et ipse concedas peccati facti atque transacti reatum manere, nisi sacro fonte diluatur; dic mihi reatus iste quis sit, et ubi maneat iam homine correcto recteque vivente, nondum tamen peccatorum remissione liberato. Subiectum est reatus iste, id est substantia, sicut spiritus, sicut corpus; an in subiecto, sicut febris aut vulnus in corpore, sive avaritia vel error in animo? In subiecto esse dicturus es: neque enim reatum affirmabis esse substantiam. In quo igitur tibi videtur esse subiecto? Cur quaeram quid respondeas, et non potius verba tua ponam? «Actu», inquis, «praetereunte, manet eius reatus in illius conscientia qui deliquit, donec dimittatur». Ergo in subiecto est, hoc est, in animo eius qui deliquisse se meminit, et scrupulo augitur conscientiae, donec fiat delicti remissione securus. Quid si obliviscatur se deliquisse, nec eius conscientia stimuletur, ubi erit reatus ille, quem transeunte peccato manere concedis, donec remittatur? Non est certe in corpore, quia non est eorum accidentium **[861]** quae accidunt corpori; non est in animo, quia eius memoriam delevit oblivio: et tamen est. Ubi est igitur,

vida santa y no comete tales faltas, y no se puede decir que permanece la mancha del pecado, cuyo recuerdo pervive en nosotros y el de los pecados ya olvidados no permanece? Pues, sin duda, permanece hasta que se perdone. ¿Dónde va a permanecer sino en las leyes secretas de Dios, escritas de alguna manera en la mente de los ángeles, para que ningún delito quede impune si no es expiado por la sangre del Mediador?

Por la señal de la cruz es consagrada el agua del bautismo, para que la culpa que nos hace pecadores, y es como un acta de obligación escrita y contraída antes, quede perdonada en presencia de las potestades angélicas encargadas de castigar los pecados. Por esta escritura quedan obligados cuantos nacen en la carne y carnalmente de la carne, y han de ser redimidos de esta deuda por aquel que nació en la carne y de la carne, pero no carnal, sino espiritualmente.

Nació de la Virgen María por obra del Espíritu Santo; por eso, su carne no es carne de pecado; y, si nació de María la virgen, fue para que su carne fuese a *semejanza* de la carne de pecado. En consecuencia, no está comprendido en el acta de obligación el que nació para redimir de esta escritura a los culpables. Porque se ha de considerar una iniquidad cuando en un hombre la parte más noble sirve vergonzosamente a la inferior; o cuando la parte inferior se rebela contra la parte superior, aunque no le permita vencer. Si un hombre sufriera injusticia por parte de un enemigo externo, como este enemigo no está dentro de él, puede ser castigado sin él; pero si este enemigo, es decir, este mal, está dentro de él, entonces o el hombre es

cum iam bene vivat homo, nihil tale committens; nec dici possit, eorum peccatorum eius reatum manere quae meminit; eorum vero quae oblitus est, non manere? Manet quippe omnino donec remittatur. Ubi ergo manet, nisi in occultis legibus Dei, quae conscriptae sunt quodam modo in mentibus Angelorum, ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam sanguis Mediatoris expiaverit; cuius signo crucis consecratur unda Baptismatis, ut ea diluatur reatus tanquam in chirographo scriptus, in notitia spiritualium potestatum, per quas poena exigitur peccatorum? Huic chirographo nascuntur obnoxii omnes in carne de carne carnaliter nati; eius ab hoc debito sanguine liberandi, qui in carne quidem et de carne, non tamen carnaliter, sed spiritualiter natus est. Natus est enim de Spiritu sancto et virgine Maria. De Spiritu scilicet sancto, ne esset in illo caro peccati; ex virgine autem Maria, ut esset in illo similitudo carnis peccati. Ideo illi chirographo (cf. Col 2,14) non venit obnoxius, et ab illo solvit obnoxios. Neque enim nulla est iniquitas, cum in uno homine vel superiora inferioribus turpiter serviunt, vel inferiora superioribus contumaciter reluctantur, etiamsi vincere non sinantur. Hanc iniquitatem si homo ab homine altero forinsecus adversante pateretur, quia in illo non

castigado con el mal, o, si el hombre queda libre del mal que le hace culpable, dicho vicio puede continuar luchando contra el espíritu, aunque sin acarrear sobre este hombre inocente ningún castigo después de su muerte, sin desterrarlo del reino de Dios y sin ser retenido por condena alguna. Para librarnos por completo de este mal no es necesario separarlo de nosotros como si fuera una sustancia extraña, sino como una enfermedad de nuestra naturaleza que es necesario curar.

CAPITULO XX

BUENA ES LA CRIATURA, OBRA DE DIOS; MALO EL VICIO, OBRA DEL DIABLO

63. A causa de este vicio, como digo en el libro que combates, «la naturaleza humana es condenada; y esta condena le somete al poder del diablo maldito, pues el mismo diablo es un espíritu impuro; bueno como espíritu, malo en cuanto inmundo; espíritu por naturaleza, inmundo por vicio. No somete a su dominio niños o adultos porque sean hombres, sino porque son pecadores» [41]. Crees refutar estas palabras de mi libro diciendo: «Se ha de observar en un pecador la misma regla que se observó respecto del diablo; es decir, no se debe condenar a nadie si no es por los pecados que voluntariamente uno comete; en consecuencia, no existe pecado original; de otra suerte, no se podría aprobar la obra de aquel que creó bueno al mismo diablo».

esset, sine illo utique puniretur: quia vero in illo est, aut cum illo punietur, aut illo ab eius reatu liberato, sic in certamine adversus spiritum perseverat, ut hominem iam non reum ad nulla post mortem tormenta transmittat, non alienet a regno Dei, nulla damnatione faciat detineri; neque ut ea penitus careamus, velut aliena natura seiungatur a nobis, sed quia nostrae naturae languor est, sanetur in nobis.

CAPUT XX.—63. Propter hoc ergo vitium, sicut in eo libro, cui resistis, a me positum est, «humana natura damnatur: et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili diabolo subiugatur; quia et ipse diabolus spiritus immundus est: et utique bonum quod spiritus, malum quod immundus; quoniam spiritus est natura, immundus est vitio: quorum duorum illud a Deo est, hoc ab ipso. Non itaque tenet homines sive maioris sive infantilis aetatis, propter quod homines, sed propter quod immundi sunt». His verbis meis ex libro meo abs te positis, ita resistendum putasti, ut diceres, «hanc formam etiam in homine malo debuisse servari, quae servatur in diabolo; ne quisquam damnetur, nisi ex vitiis propriae voluntatis; atque ideo nullum sit originale peccatum: alioquin opus eius», ut dicis, «qui etiam diabolum bonum condidit, non potest

41 AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,23,26: CSEL 42,238-239; PL 44,429.

Pero no adviertes que Dios no creó al diablo de otro diablo, ni de un ángel bueno que sintiese en sus miembros una ley contraria a la del espíritu, por la cual y con la cual todo hombre nace de otro hombre. Este tu razonamiento podía ser favorable a tu causa si, como el hombre, el diablo engendrara hijos, y yo negara fueran culpables por el pecado paterno. En realidad, una cosa es el que *es homicida desde el principio,* pues mató al hombre, mediante la seducción de la mujer, poco después de ser creado, y no se mantuvo en la verdad por libre decisión de su querer, y arrastró al hombre en su caída; y otra cosa es que *por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, en el que todos pecaron.* Hasta la evidencia prueban estas palabras que, además de los pecados propios de cada uno, existe un pecado de origen, común a todos los hombres.

64. Dije también: «El que se admira que una criatura de Dios esté sometida al diablo, no debe asombrarse, pues es una criatura de Dios la que se somete a otra criatura de Dios, la menor a la mayor» [42]. ¿Por qué citas estas palabras y silencias las que siguen, en las que indico el sentido que tiene mi aserto? Hablo de una criatura inferior sometida a otra superior; es decir, la naturaleza humana sometida a la naturaleza angélica. Sin duda, has querido que mis palabras fueran menos inteligibles, para hacer así un hueco, según costumbre tuya, y extender un velo de tinieblas sobre los ignorantes y hablarles de las categorías de Aristóteles, que, al no entender ni papa de lo que

approbari». Nec attendis quod diabolum non ex alio diabolo creavit Deus, nec ex aliquo angelo licet **[862]** bono, cuius tamen lex esset in membris repugnans legi mentis, per quam et cum qua de homine nascitur omnis homo. Adiuvaret itaque te fortasse hoc argumentum, si ut homo, ita diabolus gigneret filios, eosque paterno peccato negaremus obnoxios. Nunc vero aliud est ille, qui homicida erat ab initio, quia hominem ab initio quo est homo institutus, occidit per feminae seductionem, et in veritate per liberum arbitrium non stetit (cf. Io 8,44), cadensque deiecit: et aliud est quod *per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom 5,12). Ubi evidenter expressum est, exceptis cuiusque hominis propriis, commune omnibus hominibus originale peccatum.

64. Quod autem dixi: «Qui miratur quia creatura Dei subditur diabolo, non miretur; subditur enim creatura Dei creaturae Dei, minor maiori»: cur ita posuisti, ut sequentia mea verba non adderes, quibus ostendi, quemadmodum dixerim, «minor maiori» humana scilicet angelicae; nisi ut minus intellegeretur sensus meus, ut faceres tibi locum, ubi, sicut soles, de Aristotelicis categoriis obtenderes nebulas imperitis, in

42 AGUSTÍN, *De nupt. et conc.* 1,23,26: CSEL 42,239; PL 44,429.

dices, crean que dices algo muy profundo y secreto. Vuestra herejía parece limitarse a que vuestros seguidores se lamenten por no encontrar jueces en la Iglesia de la escuela de los peripatéticos o de la Estoa que os absuelvan.

¿Qué significa, a qué viene lo que, para responder a mis palabras, dices: «Lo más o lo menos pertenece a una especie limitada de la cantidad»? Y añades: «La cantidad no es sujeto de contrarios, como lo es la cualidad y otros predicamentos; más aún, no tiene contrarios, tales como el bien y el mal, lo que, por definición, es común a la sustancia». En verdad que nunca hubieras dicho estas cosas si hubieras creído que tus oyentes o lectores iban a comprender algo de lo que has dicho. ¿No puede un hombre impuro estar sometido a un ángel inmundo, porque la cantidad por la cual el ángel es mayor que el hombre no sólo no es sujeto de contrarios, pero ni tiene siquiera contrarios? ¡Cómo si el hombre debiera estar sometido al diablo si se encontrase que le era contrario; como si lo malo no pudiera estar sometido a lo malo, porque lo bueno es contrario a lo malo, mientras lo que es malo no parece contrario a lo malo!

¿Se puede pensar o decir algo más sin sentido y vacío? ¿Acaso el siervo no puede estar sometido a su amo, ya sean los dos buenos, o ambos malos, o el siervo bueno y el amo malo; o el amo bueno y el siervo malo? ¿No puede una esposa estar sometida a su marido, ya sean buenos los dos, ya malos los dos; o bueno el marido, y la mujer mala; o la esposa buena, y malo

quibus latentem putarent te aliquid dicere, quid diceres nescientes? Ad hoc enim redacta est haeresis vestra, ut gemant sectatores vestri non inveniri dialecticos iudices in Ecclesia, de scholis Peripateticorum sive Stoicorum, a quibus possitis absolvi. Quo enim pertinet, quid sibi vult, utquid dictum est quod dixisti, «quia maior et minor ad finitam speciem pertinet quantitatis? Sed quantitas», inquis, «non solum contrariorum capax non est, quod ei cum qualitate atque aliis praedicamentis; verum etiam nec contrarium habet, quod ei cum substantiae est definitione commune: bonum vero et malum contraria sunt». Haec profecto nunquam diceres, si lectores vel auditores librorum tuorum putares intellecturos esse quod dicis. Itane vero ideo immundus homo immundo angelo subdendus non fuit, quoniam quantitas qua homine maior est angelus, non solum contrariorum capax non est, verum etiam nec contrarium habet: quasi tunc diabolo fuisset homo subdendus, si ei reperirietur esse contrarius; et mala subdenda non sint malis, quia bona malis, non mala malis videntur esse contraria? Quid vanius cogitari, quid ineptius dici potest? Nonne domino subditur servus, et bonus bono, et malus malo, et malus bono, et bonus malo? Nonne uxor subditur viro, et bono bona, et malo mala, et bono mala, et malo bona? Quid igitur pertinet ad vim

el marido? Cuando se trata de ver si una cosa debe estar sometida a otra, ¿a qué viene examinar si tiene o no contrarios? Tú mismo no hubieras vertido tan inconsideradamente estas ideas, de haber consultado a la sabiduría, contraria a la estulticia, que tales necedades te inspira.

65. Veamos ya cuál es tu razonar. «Si lo que está —dices— bien ordenado pertenece a Dios, y lo que a Dios pertenece es bueno, es, pues, bueno estar sometido al diablo, pues así lo exige el orden establecido por Dios. Luego se sigue que es un mal rebelarse contra el diablo, porque por esta resistencia se perturba el orden querido por Dios». Razonando de esta manera, podías también decir que los agricultores se oponen a Dios al limpiar sus campos de cardos y abrojos, que él hace germinar para castigo de los pecadores. Con esta suerte de silogismos se puede decir: Si hay algo bien ordenado, pertenece a Dios, y todo lo que Dios ordena es bueno. Luego es un bien para los malos achicharrarse en el infierno, pues éste es el orden establecido por Dios.

Y añades: «Se sigue que es también un mal resistir al diablo, pues por esta resistencia se turba el orden querido por Dios». ¿Por qué dices esto? ¿Quién puede resistir al diablo sino aquel que ha sido liberado por la sangre del Mediador? Mejor es no tener enemigo que vencerlo. Mas como la humana naturaleza, en castigo del pecado, estaba sometida al enemigo, era necesario que el hombre, antes de poder combatirlo, fuera arrancado de sus garras; y si su vida se prolonga en esta carne

sive rationem, qua quidque cuique subdendum est, utrum haec res aut illa possit vel non possit capere vel habere contrarium? Verum tu plane inconsiderate ista non funderes, si stultitiae quae tibi ista suggerit, sapientiam contrariam cogitares.

65. Iam porro illa qualis est argumentatio tua? **[863]** «Si res», inquis, «quae decenter ordinata est, ad Deum pertinet, et res quae ad Deum pertinet, bona est; bonum est itaque subditum esse diabolo, quoniam institutus a Deo per hoc ordo servatur. Sequiturque», inquis, «ut malum sit rebellare diabolo, quoniam per resultationem institutus a Deo ordo turbatur». Posses dicere, Deo resistere agricolas, eiusque ordinem perturbare, purgando agros a spinis et tribulis, quae ille peccatoribus nasci iussit in poenam (cf. Gen 3,18). Quid, quod ista tua ratione dici potest: si res quae decenter ordinata est, ad Deum pertinet, et res quae ad Deum pertinet bona est; bonum est malis esse in gehenna, quoniam institutus a Deo per hoc ordo servatur? Quod vero tu addis: «Sequiturque ut malum sit rebellare diabolo, quoniam per resultationem institutus a Deo ordo turbatur»; cur hoc dicis? Quis enim rebellat diabolo, nisi ab eius potestate per Mediatoris sanguinem liberatus? Melius ergo fuerat hostem non habere, quam vincere. Sed quia peccati merito humana natura subdita est hosti; prius homo, ut adversus eum

mortal, es ayudado en el combate para salir victorioso; finalmente, si vence, reinará con los bienaventurados y podrá, en el último día, gritar: *¡Oh muerte! ¿Dónde está tu azote?* O con el Apóstol: *¡Oh muerte! ¿Dónde está tu aguijón?*

CAPITULO XXI

La naturaleza, ¿madre o madrastra?

66. Consideras también un acierto poner algunos pasajes tomados de los libros de Manés para compararlos con mi doctrina. Sabes que detesto y condeno, con toda la sinceridad de mi fe y de mis palabras, esa mezcla de dos naturalezas, buena y mala, de donde se deriva todo lo que hay de extravagante y fabuloso en el dogma maniqueo. Más aún, al refutar tu doctrina, probaré que eres partidario y favorecedor de su herejía. Grita la verdad contra ellos y dice: «Los males vienen de los bienes»; y tú elevas la voz en favor de ellos y con ellos y te opones a la verdad cuando dices: «La obra del diablo no tiene acceso a la obra de Dios. La raíz del mal no puede arraigar en un don de Dios. El orden establecido en el mundo no permite que el mal venga del bien, y la injusticia de la justicia. El pecado no puede nacer de lo que está exento de pecado. De una obra limpia de culpa no puede la culpa nacer» [43].

De todas estas palabras se deduce que los males no nacen de los bienes, y, en consecuencia, hay que decir con los maniqueos que los males vienen de los males. ¿Cómo te atreves a tachar a alguien de maniqueo, como si tú fueras su adversario, cuando te pones a su lado, y ellos no pueden ser vencidos sin que tú quedes derrotado? Demostré ampliamente esto en el primer libro de esta obra (c.8), y con más brevedad en el quinto (c.16), y lo suficiente en éste.

67. Con frecuencia he probado lo que tu herejía tiene de común con la de los maniqueos, pero creo conveniente repetirlo aquí. Enumeran los maniqueos los males que oprimen a los niños, y que Cicerón menciona en su libro *De Republica,* del que tomé las palabras citadas en el libro IV [44]. En el recuento que de los males hace escribe: «La naturaleza nos trata no como madre, sino como madrastra, pues arroja al hombre a un abismo de miserias». A estas miserias comunes hay que sumar males muy diversos, como vemos sufren, si no todos los hombres, sí una gran multitud, incluida la posesión diabólica.

Los maniqueos sientan esta conclusión: Si Dios es justo y todopoderoso, ¿por qué permite que los niños, imágenes suyas, sufran tantos males sino porque en verdad existen, como sostenemos, dos naturalezas, una buena y otra mala? A los maniqueos refuta la verdad católica, confesando la existencia del pecado original, que hizo al género humano juguete del diablo, e hizo condenar a la raza de los mortales a una extremada miseria y trabajos sin cuento. No hubiera sido así si la naturaleza

pugnare possit, ab eius eruitur potestate. Deinde si vita est in hac carne prolixior, certans adiuvatur, ut superet. Postremo victor beatificatur, ut regnet, dicturus in fine: *Ubi est, mors, contentio tua?* (Os 13,14 sec.LXX). Vel, sicut dicit Apostolus: *Ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, aculeus tuus?* (1 Cor 15,55).

Caput XXI.—66. Quin etiam visa sunt tibi de Manichaei libris nonnulla esse ponenda, quibus meam sententiam comparares: cum ego commixtionem duarum naturarum, boni scilicet et mali, unde illorum tota fabulosa manat insania, non solum fide verboque detester et damnem; verum etiam tibi ipsi suffragatori eorum resistendo teque refellendo convincam. Cum enim contra eos veritas clamet, mala nisi de bonis orta non esse: nonne tu pro ipsis et cum ipsis contra veritatem reclamas: «Per opus Dei opus diaboli transire non sinitur. Non potest mali radix in dono Dei locari. Rerum ratio non sinit, ut de bono malum, et de iusto iniquum aliquid proferatur. Non nascuntur peccata de ea re, quae libera est a peccato. De hoc opere quod non habet culpam, nasci culpa non potest?» Quibus omnibus vocibus tuis conficitur, non esse mala exorta de bonis; ut restet, secundum Manichaeos, non esse mala exorta nisi de malis. Quomodo ergo quemquam Manichaeorum nomine, tanquam eorum adversarius criminaris; cum sic ab eorum parte consistas, ut vinci omnino non possint, nisi cum illis et ipse vincaris? Quod in primo huius operis libro aliquanto copiosius, et in quinto brevius, et hic hactenus nos egisse suffecerit.

67. Ipsa vero quae communis est vobis haeresis vestra quantum Manichaeos adiuvet, iam quidem saepe monstravi, sed ne hic quidem est omittendum. Enumerant Manichaei mala quae in parvulis monstrant, **[864]** quae Cicero quoque commemorat in libris de Republica, unde ipsa eius verba iam transtuli. In quorum malorum commemoratione dicit, «non ut a matre natura, sed ut a noverca hominem in has aerumnas esse proiectum». Huc accedunt etiam illa, quae non quidem omnes parvulos, sed tamen plurimos cernimus perpeti multa et varia mala, usque ad daemonum incursus. Atque concludunt dicentes: Cum sit iustus et omnipotens Deus, unde ista mala patitur imago eius in parvulis, nisi quia vera est, inquiunt, quam nos asserimus duarum naturarum, boni scilicet malique commixtio? Hos catholica redarguit veritas, confitens originale peccatum, per quod factum est daemonum ludibrium genus humanum, et laboriosae miseriae destinata propago mortalium. Non autem ita esset, si humana natura per liberum arbitrium in quo statu primum condita est

[43] Cf. 1.1 c.8-9; 1.5 c.16.59.64.

[44] Supra 1.4 c.12.

humana, haciendo buen uso del libre albedrío, hubiese permanecido en el estado primitivo de gracia en que fue creada.

Vosotros, al negar la existencia del pecado original, os veis obligados a confesar que Dios es impotente e injusto, pues deja a los niños, imágenes suyas y que están bajo su poder, expuestos a tantos males, sin demérito alguno personal u original. Porque no se puede decir que estos males son para los niños un medio de ejercitarse en la virtud, como se podría afirmar de los adultos que tienen uso de razón. Y como vosotros no podéis afirmar que Dios es impotente e injusto, dais ocasión a los maniqueos de sostener, contra vosotros, su dogma impío de una mezcla de dos sustancias contrarias entre sí.

No estoy yo infectado de error maniqueo, «sin que ninguna yerba de batanero pueda inmunizarme». Con estas insolentes palabras injurias el sacramento de la regeneración que recibí en el seno de la Iglesia católica, nuestra madre. Mas, para vosotros, el veneno del antiguo dragón se ha infiltrado de tal manera en vuestro espíritu que infamáis con el horrible nombre de maniqueos a los católicos y con la perversidad de vuestra doctrina echáis una mano a los maniqueos.

perstitisset. Vos autem negantes originale peccatum, profecto aut cogemini dicere Deum vel invalidum, vel iniustum, sub cuius potestate imago eius in parvulis sine ullo vel proprii vel originalis peccati merito tantis affligitur malis; non enim per haec exercetur virtus, quod recte de bonis hominibus maioribus dicitur, in quibus rationis est usus: aut, quia Deum vel impotentem vel iniquum dicere non potestis, Manichaei contra vos errorem suum nefarium de duarum inter se inimicarum substantiarum permixtione firmabunt. Non igitur «me ab infectione Manichaeorum, nulla», sicut dicis, «mundat herba fullonis». Quibus petulantibus verbis facis lavacro regenerationis iniuriam, quod in sinu Catholicae matris accepi. Sed vobis tam malitiosum venenum antiqui draconis irrepsit, ut et Catholicos horrore Manichaei nominis infametis, et Manichaeos perversitate vestri dogmatis adiuvetis.

CAPITULO XXII

La serpiente, el diablo y la mujer

68. En otro de mis libros, dedicado a Marcelino [45], escribí: «Los hijos de la mujer, que por dar crédito a las palabras de la serpiente fue corrompida por el mal de la concupiscencia, no pueden ser liberados sino por el Hijo de la Virgen, que, al creer en las palabras del ángel, concibió sin concupiscencia» [46]. Al transcribir mis palabras quieres se entiendan como si yo dijese «que la serpiente hubiera tenido comercio carnal con Eva» [47], según la opinión delirante de los maniqueos, que sostienen que el padre de las tinieblas fue el padre de esta primera mujer y luego se acostó con ella. Nunca he dicho esto de la serpiente. Pero ¿vas a negar, contra el Apóstol, que el espíritu de la mujer fue seducido por la serpiente? ¿No le oyes gritar: *Temo que así como la serpiente engañó a Eva con su astucia, se perviertan vuestras mentes, apartándoos de la sencillez y castidad en Cristo?* Corrompida por la serpiente —*las malas palabras corrompen las buenas costumbres*—, surge en la mente de la mujer un vivo deseo de pecar; corrompido el varón por una prevaricación igual, sintieron en su carne deseos impuros, y,

Caput XXII.—68. Illud vero de alio libro meo, quod ad Marcellinum scribens divi: «Filios mulieris quae serpenti credidit ut libidine corrumperetur, non liberari nisi per Filium Virginis, quae angelo credidit ut sine libidine fetaretur»; ita posuisti atque ita voluisti accipi, tanquam dixerim, «quod Evae serpens commixtus fuerit concubitu corporali»; sicut Manichaei principem tenebrarum eiusdem mulieris patrem cum illa concubuisse delirant. Hoc ego de serpente non dixi. Sed numquid tu contra Apostolum negas, mentem mulieris a serpente corruptam? An eum non audis, ubi dicit: *Timeo ne sicut serpens Evam fefellit in versutia sua, ita corrumpantur mentes vestrae a simplicitate et castitate, quae est in Christo* (2 Cor 11,3)? Ex ista utique corruptione serpentis, qualis fit etiam quando corrumpunt mores bonos colloquia mala (cf. 1 Cor 15,33), pervenit libido peccandi in mentem mulieris; ut et viro praevaricatione corrupto, deinde illa, de qua erubuerunt et pudenda **[865]** texerunt,

[45] Flavio Marcelino, varón prudente, servicial, doctísimo, tribuno y notario, asiduo lector de las Escrituras divinas, es nombrado por el emperador Honorio árbitro y juez de la gran conferencia de Cartago del 411, en la que los donatistas sufrieron una derrota definitiva. Cf. Agustín, *Ep.* 190,6,20: PL 33,864; Posidio, *Vita Augustini* c.13: PL 32,44.

[46] Agustín, *De pecc. mer. et rem.* 1,28,56: PL 44,141.

[47] La idea de un pecado de bestialidad de Eva con la serpiente no cabe si no es en mentes ofuscadas. En el Oriente antiguo parece existió el culto a la diosa desnuda y la serpiente como emblema fálico. El Génesis no autoriza a ver en la serpiente un símbolo de la fecundidad. La leyenda de los demonios íncubos, con raíces maniqueas, estuvo muy en auge en la Edad Media. Para Agustín es una doctrina delirante y absurda.

avergonzados, cubrieron sus partes íntimas. Esto no fue, sin embargo, consecuencia de un comercio carnal con el diablo, sino del abandono de la gracia espiritual de Dios.

69. No has, pues, desmantelado, como te ufanas a lo largo de tu disputa, mi aserto sobre el mal de la concupiscencia de la carne y del pecado de origen. Queda en pie el elogio que hice del matrimonio, que hace buen uso de este mal, del que no es autor, sino que lo encontró ya establecido. Tú, en cambio, lejos de refutar a los maniqueos, favoreces, como probé ya, su herejía y, en general, el error de los partidarios de la novedad pelagiana. En el primer libro de esta obra [48] os he contestado con plena suficiencia y con toda la luz de la verdad sobre los diferentes pasajes de autores católicos, como San Basilio de Cesarea y San Juan de Constantinopla, cuyas doctrinas quieres rimen con las vuestras. Os hice ver que por falta de entendimiento en algunos textos combates, con asombrosa ceguera, su dogma, que es el de la Iglesia católica.

En el libro II me expliqué lo suficiente para convenceros que no existe, como calumnias, «una conspiración de gentes perdidas», sino un consenso piadoso y fiel de los Padres más santos y sabios de la Iglesia católica, que lucharon a favor de la antiquísima verdad católica contra la novedad de vuestra herejía. No es, pues, sólo «el murmullo de la plebe», como dices, lo que te oponemos; es la autoridad de tantos hombres doctos;

sequeretur in carne, non diaboli accedente concubitu corporali, sed spirituali Dei gratia recedente.

69. Non igitur «tota disputatione tua contrivisti», sicut te iactas, «assertionem meam, de malo carnalis concupiscentiae originalisque peccati»; manente laude nuptiarum, quae bene utuntur malo, non quod fecerunt, sed quod invenerunt. Verum nec ipsos Manichaeos contrivisti, quos potius adiuvisti, tu maxime, et in commune omnes Pelagianae novitatis errorisque participes, sicut iam demonstravi. De testimoniis etiam tractatorum catholicorum sancti Basilii Caesareensis et sancti Ioannis Constantinopolitani, quorum dixisti sensum vestris convenire sententiis, in primo huius mei operis libro, tibi sufficientissima et certissima veritate respondi; ostendens quemadmodum non intellegendo quaedam verba eorum, adversus dogma eorum, quod est dogma catholicum, mirabili caecitate pugnetis. In secundo quoque libro satis egimus, ut appareat quam non sit, quemadmodum conviciaris, «conspiratio perditorum»; sed sanctorum et eruditorum Ecclesiae catholicae patrum pius fidelisque consensus, qui haereticae vestrae novitati resistunt pro antiquissima catholica veritate. Unde etiam «populi murmur, quod solum vobis a nobis» dicis «opponi», nec solum est, quia tantorum nititur auctoritate doctorum;

[48] Cf. c.V-VI.

y este proceder es correcto. Y no sufre perviertas la creencia común de los fieles en Cristo, único salvador de los niños [49].

CAPITULO XXIII

Exégesis de Romanos 7

70. Dice el Apóstol: *Sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, el bien...*, hasta llegar a las palabras: *¡Pobre de mí! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?* Afirmas que yo doy a esta perícopa un sentido que no rima con el contexto de todo el capítulo; y, sin yo saberlo, me atribuyes otras muchas cosas. No soy el único ni el primero en interpretar este texto, como en verdad debe entenderse y que arrasa vuestra herejía. Cierto que, en un principio, yo mismo lo entendí de otra manera, o mejor, no lo entendí, como lo prueban algunos escritos míos de aquel tiempo[50]. No comprendía entonces cómo el Apóstol, hombre espiritual, podía decir de sí mismo: *Yo soy carnal;*

et iustum est, quia non vult ut evertatis sibi quoque notissimam salutem quae in Christo est parvulorum.

CAPUT XXIII.—70. Quod autem verba apostolica, ubi dicit: *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum;* et cetera usque ad illud, ubi ait: *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* «me» affirmas «aliter intellegere, quam totum ipsum capitulum debet intellegi»: nesciens mihi plurimum tribuis. Non enim ego solus aut primus sic istum locum intellexi, quo evertitur haeresis vestra, quemadmodum vere intellegendus est: immo vero ego prius eum aliter intellexeram, vel potius non intellexeram: quod mea quaedam illius temporis etiam scripta testantur. Non mihi enim videbatur Apostolus et de se ipso dicere potuisse: *Ego autem carnalis sum,* cum esset spiritualis; et quod

[49] Lo que el pueblo fiel recibe como verdad perteneciente a la fe católica forma parte del depósito de la fe. Agustín sostiene este principio en el caso concreto del pecado original.

[50] Los escritos a que se refiere Agustín son: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (ca.397) 1 q.1: PL 40,103-107; *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos* (a.394) prop.40,40: PL 35,2071; *Expositio ad Galatas* (ca.394) c.4: PL 35, 2117ss. Cambia de pensamiento en: *De gratia Christi* (a.415) 39,43: PL 44,379-380; *Contra duas epistulas Pelagianorum* (a.420) 1 c.10-11: PL 44,559. Las razones pare este cambio las enumera en *Retractationes* (a.426-427) c.13-14: PL 32,620-623 y en este pasaje *Contra Iulianum.*

¿Quiénes son estos hombres sabios que le hacen considerar con mayor diligencia y luego cambiar de parecer e interpretar en sentido personalista las palabras de Pablo en Rom 7,14,25? Con toda probabilidad podemos citar a Cipriano, Hilario de Poitiers, Gregorio de Nacianzo y Ambrosio. En esta obra *Contra Iulianum* 2,1,2; 2,2,4 cita el libro *De paenitentia,* de Ambrosio, 1,3; *De oratione dominica,* 16, de Cipriano, y la *Apologia de fuga sui,* de Gregorio Nacianceno. Cf. *C. Iul.* 2,5,13. M. F. BERRUARD, *L'exégèse augustinienne de Rom 7,7-15.* Avec les remarques sur les deux premières périodes de la crise pélagienne. En Recherches Augustiniennes 16 (1981) 101-195; A. DE VEER en BA t.23 (1974) 770-778.

ni cómo podía *estar cautivo bajo la ley del pecado, que estaba en sus miembros.*

Creía entonces que estas palabras sólo podían aplicarse a los que, esclavos de la concupiscencia, obedecen sus deseos; y esto me parecía una locura pensarlo del Apóstol, porque él y una infinidad de santos, para no consentir en los deseos de la carne, luchaban con el espíritu contra la carne. Más tarde me rendí a hombres más sabios e inteligentes que yo; o, por mejor decir, me rendí a la misma verdad. Y me pareció oír, en las palabras del Apóstol, el gemido de todos los santos que luchan contra la concupiscencia de la carne. En el espíritu son espirituales, pero con un cuerpo corruptible que hace pesada el alma. Serán un día también en el cuerpo espirituales, cuando se *siembre un cuerpo animal y resucite un cuerpo espiritual.* Pero ahora se encuentran aún bajo la ley del pecado, pues mientras vivan en esta carne están sujetos a sus movimientos aunque no consientan en ellos. Y así entiendo yo ahora las palabras de Pablo, como las entendieron Hilario, Gregorio, Ambrosio y otros santos y célebres doctores de la Iglesia; enseñaron acordes que el mismo Apóstol tuvo que luchar sin tregua contra los deseos de la carne, que él no quería tener y, sin embargo, tenía; conflicto del que dan testimonio sus palabras.

Tú mismo has confesado que los santos libraron «gloriosos combates» contra estos movimientos de la carne; primero para no ser arrollados por ellos, luego para sanar hasta apagar por

captivus duceretur sub lege peccati, quae in membris erat eius (cf. Rom 7,14.18.24). Ego enim putabam dici ista non posse, nisi de iis quos ita haberet carnis concupiscentia subiugatos, ut facerent quidquid illa compelleret; quod de Apostolo dementis est credere: cum etiam innumerabilis multitudo sanctorum, ne concupiscentias carnis perficiat, contra carnem spiritu concupiscat. Sed postea melioribus et intellegentioribus cessi, vel potius ipsi, quod fatendum est, veritati, ut viderem in illis Apostoli **[866]** vocibus gemitum esse sanctorum contra carnales concupiscentias dimicantium. Qui cum mente sint spirituales, adhuc tamen isto corruptibili corpore quod aggravat animam (cf. Sap 9,15), recte intelleguntur esse carnales; quia erunt et corpore spirituales, quando seminatum corpus animale, resurget corpus spirituale (cf. 1 Cor 15,44); et recte adhuc intelleguntur ea parte captivi sub lege peccati, quae desideriorum, quibus non consentiunt, motibus subiacet. Hinc factum est ut sic ista intellegerem, quemadmodum intellexit Hilarius, Gregorius, Ambrosius, et ceteri Ecclesiae sancti notique doctores, qui et ipsum Apostolum adversus carnales concupiscentias quas habere nolebat, et tamen habebat, strenue conflixisse, eumdemque conflictum suum illis suis verbis contestatum fuisse senserunt. Contra quos motus, prius utique debellandos ne dominentur, et postea sanandos ut penitus exstinguantur, etiam ipse gloriosa certamina sanctos exercere confessus es. Simul itaque cognoscamus verba

completo su ardor [51]. Si somos combatientes, reconozcamos, en las palabras del Apóstol, la voz de todos los fieles que luchan. Y entonces podemos decir que no vivimos nosotros; es Cristo quien vive en nosotros; si es que en nuestra lucha contra la concupiscencia confiamos en él, no en nosotros, hasta conseguir victoria definitiva sobre el enemigo. *Cristo se hizo por nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención, como está escrito: «El que se gloría, se glorie en el Señor».*

71. No es una contradicción, como piensas, decir: *No vivo yo, es Cristo quien vive en mí;* y decir: *Sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, el bien.* En efecto, si Cristo vive en él, tiene fuerza para luchar y vencer el mal que habita en su carne. Porque nadie puede combatir con eficacia los deseos de su carne con los del espíritu si el espíritu de Cristo no está en él. Muy lejos de nosotros el afirmar, como nos acusas, de haber dicho que «el Apóstol con sus palabras ha querido dar a entender que, a pesar de su resistencia, es llevado de la mano por la impura voluptuosidad a entregarse en brazos de una hetaira»; pero él afirma lo contrario: *No soy yo quien obra el mal,* indicando así que la concupiscencia de la carne le solicitaba al pecado, pero su voluntad no consentía.

72. ¿Por qué te empeñas, en vano, en aplicar a los «orgullosos judíos las palabras del Apóstol y dices que son ellos los que hablan en la persona de Pablo, pues despreciaban los dones de Cristo, como si para ellos no fueran necesarios»?

pugnantium, si pugnamus. Hoc enim modo non vivimus nos, sed vivit Christus in nobis, si et ad pugnam contra concupiscentias exercendam, et ad victoriam usque ad consumptionem eorumdem hostium capessendam, in illo fidimus, non in nobis. Ipse quippe *factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio; ut, quemadmodum scriptum est: Qui gloriatur, in Domino glorietur* (1 Cor 1,30-31).

71. Non est ergo «contrarium», sicut putas, «ut qui dicit: *Vivo non ego iam, vivit vero in me Christus»* (Gal 2,20); «dicat etiam: *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum».* In quantum quippe in illo vivit Christus, in tantum expugnat et superat quod non habitat bonum in eius carne, sed malum. Neque enim recte cuiusquam spiritus concupisceret adversus carnem suam, nisi habitaret in illo spiritus Christi. Absit ergo ut dicamus, quod nos dicere insimulas, «Apostolum sic ista dixisse, quasi qui se vellet intellegi renitentem, in scorta aliqua manu pestiferae voluptatis abduci»; cum dicat: *Non ego operor illud* (Rom 7,18.20), ostendens concupiscentias carnis solum impulsum libidinis operari, sine consensione peccati.

72. Quid est, quod «in Iudaeorum superbiam» frustra conaris «ista verba transferre, tanquam ipsos in se transfiguraverit Apostolus, qui contemnebant dona Christi, velut sibi non necessaria?» Sic enim su: pica-

[51] Cf. 1.2 c.21.

Esta es una suspicacia tuya; y ¡ojalá que, al menos tú, pudieras apreciar los dones de Cristo y creer son eficaces para ayudarnos a triunfar de la concupiscencia! Dices: «Los judíos despreciaban estos dones, porque el Señor les perdonaba los pecados que podían evitar por los avisos que encontraban en la ley». ¡Como si el perdón de los pecados pudiera evitar que la carne codicie contra el espíritu, lucha que da lugar a estas palabras: *Sé que no habita en mí, es decir, en mi carne, el bien,* y otras expresiones semejantes!

Pero tú no te apartas ni un ápice de vuestro dogma, y piensas que la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor, consiste solamente en el perdón de los pecados y no ayuda a evitarlos y a vencer las concupiscencias de la carne derramando en nuestros corazones el Espíritu Santo que nos ha sido dado. Ni consideras que dice: *Veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu,* y de este mal clama no puede ser liberado sino *por la gracia de Jesucristo nuestro Señor;* y no porque sea judío ni porque sea pecador, sino para esforzarse en no pecar.

73. «Exagera el Apóstol —dices— la fuerza de la costumbre». Dime si lucha el bautizado contra esta fuerza o no. Si respondes: «No», estás en contradicción con el sentimiento de todos los cristianos; y, si luchan, ¿por qué no reconoces en las palabras del Apóstol la voz de un luchador? «Pero aunque la ley —dices— es buena y santo el mandato, hace que los ánimos depravados se encorajinen, porque sin la voluntad ninguna instrucción puede llevar a la virtud». ¡Qué inteligencia tan aguda! ¡Qué habilidad la tuya para interpretar las Sagradas Escrituras! ¿Qué harás de las palabras del que dice: *No hago lo que quiero;* y: *El querer está a mi alcance;* y: *Hago lo que no quiero,* y: *Me adelicio en la ley de Dios según el hombre interior?*

Oyes esto y dices: «Faltan fuerzas, porque falta voluntad». Y ¿qué dirás si demuestro que no falta voluntad y que la virtud viene en su ayuda para impedir consienta en la concupiscencia de la carne, sujeta a la ley del pecado al sentir sus movimientos desordenados? Movimientos a los que el Apóstol no se doblegó para no ofrecer sus miembros, como armas de injusticia, al pecado; sin embargo, aun en contra de su querer, sentía su carne luchar contra su espíritu, y su espíritu luchar contra su carne; por eso, con toda la fuerza de la verdadera continencia clamaba: *Yo mismo sirvo, según la mente, a la ley de Dios, pero en la carne, a la ley del pecado.*

Citas este pasaje del Apóstol: *La ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno. ¿Lo que es bueno se habrá convertido en muerte para mí? En ningún modo; sino que el pecado, para aparecer como pecado, se sirvió del bien, para procurarme la muerte, para que el pecado ejerciese todo su poder pecaminoso por medio de un mandamiento.* En este pasaje es fácil ver que habla el Apóstol de su vida pasada, cuando vivía bajo la ley, no bajo la gracia. Por eso, siempre usa el verbo en pretérito: *No conoció el pecado sino por la ley;* y: *Desconocía la concupiscencia;* y: *Viví algún tiempo sin ley;* es decir, cuan-

ris: atque utinam ipsa dona Christi saltem ita saperes, ut ad vincendam concupiscentiam valere aliquid crederes. Sed ideo dicis a Iudaeis fuisse contempta, «quod veniam daret ille peccatis, quae ipsi legis admonitione vitassent». Quasi hoc conferat homini remissio peccatorum, ut caro non concupiscat adversus spiritum (cf. Gal 5,17), unde illa verba nata sunt: *Scio quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum;* et cetera huiusmodi. Verum tu a vestro do**[867]**gmate non recedis, quo putatis gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adiuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo caritatem in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui ab illo datus est nobis (cf. Rom 5,5). Neque consideras eum qui dicit: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae;* et ab hoc malo non se liberari clamat, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum; nec Iudaeum esse, nec quia peccavit, sed ne peccet potius laborare.

73. «Exaggerat», inquis, «Apostolus vim consuetudinis». Tu ergo responde, utrum contra istam vim non dimicet baptizatus. Quod si negas, omnibus christianis sensibus contradicis: si autem dimicat, cur non in verbis Apostoli vocem dimicantis agnoscis? «Per legem», inquis, «bonam et per mandatum sanctum pravorum animi ferocierant; quoniam sine voluntate propria nulla eruditio poterat inspirare virtutem». O acutum intellectorem! O divinorum eloquiorum egregium tractatorem! Quid agis de verbis dicentis: *Non quod volo ago;* et: *Velle adiacet mihi;* et: *Quod nolo, hoc ago;* et: *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem?* Audis haec, et dicis, quia voluntas defuit, ideo defuisse virtutem. Quid, quod non solum voluntas, verum etiam virtus adfuit, ne consentiret concupiscentiae carnis, quae legi peccati pravis ipsis motibus serviebat? Quibus ille non cedens, nec arma iniquitatis exhibens membra peccato (cf. Rom 6,13), et tamen quod nollet sentiens in carne contra spiritum concupiscente, et adversus eam vicissim spiritu concupicens, verissima castitatis voce dicebat: *Igitur ipse ego mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Illa sane verba quae posuisti, ubi ait Apostolus: *Lex sancta, et mandatum sanctum et iustum et bonum. Quod ergo bonum est, mihi factum est mors? Absit: sed peccatum ut appareat peccatum, per bonum mihi operatum est mortem, ut fiat supra modum peccatum peccans per mandatum:* bene intellegitur de vita sua dixisse praeterita, quando sub lege fuerat, nondum sub gratia. Nam et verbis praeteriti temporis utitur, dicendo: *Peccatum non cognovi, nisi per legem;* et: *Concupiscentiam nesciebam;* et: *Operatum est in me omnem concupiscentiam;* et: *Vive-*

no tenía uso de razón; y: *El pecado, tomando ocasión del precepto, revivió y yo morí;* y: *Hallé que el mandamiento que era para vida, a mí me resultó para muerte; con ocasión del precepto, el pecado me sedujo, y me mató por él; y el pecado me dio la muerte por una cosa que es buena.*

Es evidente que todas estas expresiones señalan el tiempo en que el Apóstol vivía bajo la ley y cuando, sin el auxilio de la gracia, era vencido por las apetencias de la carne. Pero cuando dice: *La ley es espiritual, yo soy carnal,* indica ya que se trabó combate. No dice «fui» o «era», sino *soy* carnal. Y con más claridad distingue los tiempos cuando dice: *Ahora no soy yo el que obra, sino el pecado que habita en mí.* Porque entonces ya no era él autor de los malos movimientos y deseos que sentía, a los que no daba su consentimiento para cometer pecados. Con el nombre de pecado que habita en él, entiende la concupiscencia, porque es hija del pecado, y, si obtiene el consentimiento, empreña y pare el pecado.

Siguen otros versículos hasta llegar a éste, que dice: *Yo mismo, según la mente, sirvo a la ley de Dios; pero, según la carne, a la ley del pecado;* lenguaje de un hombre que está ya bajo la ley de la gracia y lucha aun contra la concupiscencia para no dar su consentimiento y pecar, y resiste las codicias del pecado cuando siente sus acometidas.

74. Ninguno de nosotros inculpa la sustancia del cuerpo; nadie acusa la naturaleza de la carne. Justificas en vano lo que nosotros no culpamos. Con todo, los malos deseos, que no consentimos si llevamos una vida santa, decimos que sí se deben castigar, embridar, resistir y vencer; sin embargo, están en nosotros y no nos son extraños; no, como sostiene la vanidad maniquea, que existan fuera de nosotros, sino, como enseña la verdad católica, curados, dejan de existir.

bam aliquando sine lege; utique quando nondum poterat usum habere rationis; et: *Adveniente mandato peccatum revixit, ego autem mortuus sum;* et: *Peccatum occasione accepta per mandatum, fefellit me, et per illud occidit;* et: *Per bonum mihi operatum est mortem.* His omnibus tempus significare intellegitur, quo sub lege vivebat, et nondum adiutus gratia concupiscentiis carnalibus vincebatur. Ubi vero iam dicit: *Lex spiritualis est; ego autem carnalis sum:* iam quod confligens patiebatur ostendit. Non enim dixit, *carnalis* fui, vel **[868]** eram; sed, *sum.* Et apertius tempora ipsa distinguit; ubi dicit: *Nunc autem iam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum.* Iam enim motus desideriorum malorum non ipse operabatur, quibus non consentiebat ad perpetranda peccata. Peccati autem nomine quod in illo habitabat, ipsam nuncupabat concupiscentiam; quia peccato facta est, et si consentientem traxerit atque illexerit, concipit paritque peccatum. Et cetera usque ad eum locum, ubi ait: *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (Rom 7,7-25), verba sunt iam sub gratia constituti, sed adhuc contra concupiscentiam suam dimicantis, nec ei consentientis ut peccet; sed tamen quibus renititur, peccati desideria patientis.

74. Nemo nostrum substantiam corporis, nemo naturam carnis accusat: frustra purgatur abs te, quod non culpatur a nobis. Concupiscentias malas; quibus si bene vivimus non consentimus, tamen esse non negamus in nobis; castigandae sunt, frenandae sunt, expugnandae sunt, vincendae sunt: tamen sunt, nec alienae sunt. Nec bona ista nostra, sed mala sunt. Nec sicut dixit Manichaea vanitas, separata extra nos erunt: sed, sicut dicit catholica veritas, sanata non erunt.

CAPITULO XXIV

Comenta Juliano el capítulo 5 de la carta a los Romanos

75. Con asombrosa impudencia, mejor locura, contra la fe muy sólidamente establecida, interpretas esta perícopa del Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó por todos los hombres, en el que todos pecaron.* En vano tratas de dar a estas palabras un sentido nuevo, retorcido, alejado de la verdad, cuando afirmas que la expresión *en el que todos pecaron* tiene este sentido: *Porque todos pecaron;* como cuando dice el profeta: *¿En qué rectificará el joven su camino?* Es decir, que no todos los hombres pecaron originariamente en un solo hombre de modo que toda la masa del género humano se encuentra comprendida en el pecado de uno solo, sino que, a consecuencia del pecado del primer hombre, todos los demás se hacen pecadores cuando le imitan y no cuando son engendrados.

Caput XXIV.—75. De illis quoque apostolicis verbis, in quibus impudentia mirabili, immo dementia, resistitis fundatissimae fidei, ubi ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (ib., 5,12); frustra sensum alium novum atque distortum et a vero abhorrentem moliris exsculpere, affirmans «ea locutione dictum esse: *In quo omnes peccaverunt,* ac si diceretur: Propter quod omnes peccaverunt; sicut dictum est: *In quo corrigit iunior viam suam*» (Ps 118,9); ut scilicet, non in uno homine omnes homines peccasse intellegantur originaliter, et tanquam in massae unione communiter; sed propterea quia primus hominum ille peccavit; id est, cum imitantur illum, non cum generantur ex

Este tu sentir no se adapta a la expresión del Apóstol, pues dice *en el que* y no *porque (in quo,* no *propter quod)* [52].

Cada uno peca porque se propone pecar, o de cualquier otra manera es causa de pecado. ¿Quién hay tan ayuno de sentido común y absurdo que diga: «Este hombre cometió homicidio porque Adán en el paraíso comió del fruto del árbol prohibido»? Cuando nuestro hombre cometió un homicidio, para nada pensó en Adán, sino en robarle el oro que llevaba en su bolsa. Y otro tanto se diga de los demás pecados que cada uno comete por propia voluntad. Cierto que no se cometen sin causa; pero nadie al cometerlos piensa en el pecado del primer hombre culpable ni se propone imitarlo. En consecuencia, no se puede decir que Caín, aunque haya conocido a su padre, pecó porque antes había pecado su padre Adán, sino porque tuvo envidia de su hermano, mejor que él.

76. Los testimonios de la Escritura que aduces no prueban nada en favor del sentido que pretendes dar a las palabras del Apóstol. Con razón se dice: *¿En qué o por qué corrige el joven su camino?,* pues el salmista añade: *Con guardar tu palabra.* Corrige su camino porque medita la palabra de Dios como debe

illo. Non ergo huic sensui convenit illa locutio, ita dictum esse, *in quo,* velut dictum esset, «propter quod». Nam propter hoc quisque peccat, quod sibi proponit ut peccet, vel quoquo modo quod illi est causa peccandi. Quis vero ab omni humano sensu tam sit absurdus, ut dicat: Propter hoc fecit homo iste homicidium, quia in paradiso Adam de ligno prohibito cibum sumpsit; cum iste latrocinando occiderit hominem nihil de Adam cogitans, sed propter hoc ut aurum quod ferebat auferret? Sic et cetera cuncta peccata, quae propria quisque committit, habent causas propter quas fiant, etiamsi nemo cogitet quod ille primus homo commisit, neque illud sibi ad peccandum proponat exemplum. Propter hoc itaque, id est, quoniam peccavit Adam, nec ipse Cain peccasse dicendus est, qui eumdem patrem suum nove**[869]**rat. Propter quid enim fratrem suum occiderit, notum est: quia non propter hoc quod perpetravit Adam, sed quia bono eius invidit.

76. Denique nec ipsa tibi ad hunc vestrum sensum quae posuisti testimonia suffragantur. Recte enim dicitur: *In quo corrigit iunior viam suam?* «propter quid corrigit?» quoniam sequitur: *in custodiendo verba tua.* Propter hoc enim corrigit viam suam, quia verba Dei sicut cogitanda sunt cogitat, et cogitando custodit, custodiendo recte vivit. Ipsa ergo illi

[52] No lee Agustín en su Biblia la repetición de la palabra *mors* como nuestra Vulgata. Para él es el pecado sujeto del verbo *pertransit.* Y explica el ἐφ'ᾧ griego en sentido relativo, *in quo,* en Adán. Los exegetas modernos le dan, como Juliano, sentido causal, pero para explicar la causa acuden a la fuente, que es Adán. Agustín interpreta el versículo 12 en el contexto de todo el capítulo V y de la doctrina de Pablo. De la inmensa bibliografía sobre la perícopa cito: L. LIGIER, *In quo omnes peccaverunt:* NRTh 82 (1960) 337-348; ST. LYONNET, *Rom 5,12 chez s. Augustin.* Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel: Mélanges De Lubac t.1 (París 1963) p.327-330; ID., *A propos Rom 5,12 dans l'oeuvre de s. Augustin:* Biblica (1964) 541-542.

ser meditada; y al meditarla la guarda, y al guardarla vive santamente. La causa porque rectifica su camino es porque guarda la palabra de Dios. En este sentido dijo el bienaventurado Esteban: *Al oír esta palabra huyó Moisés.* Se entiende perfectamente. A causa de esta palabra, es decir, porque oyó esta palabra, pensó, temió, huyó. La palabra fue, pues, la causa de la fuga. Mas ¿se ha dicho en todos estos textos algo que indique imitación; es decir, que un hombre imite a otro sin pensar imitarlo? En consecuencia, no se puede decir que uno peca porque otro pecó, con el cual nada tiene de común en su origen y en el que no piensa cuando comete un pecado personal.

77. Dices: «Si habla el Apóstol de la transmisión del pecado, nunca con más exactitud podía decir: 'El pecado pasó a todos los hombres, porque todos hemos sido engendrados por la concupiscencia carnal de los cónyuges'. Y pudo añadir: 'Este pecado pasó a todos, porque todos vienen de la raíz corrompida del primer hombre'». ¿Pero no ves que, de igual manera, se te puede decir: «Si quiso el Apóstol hablar de un pecado de imitación, nunca con más propiedad pudo decir: 'Pasó el pecado a todos los hombres', porque les dio ejemplo el primer hombre; y pudo añadir: 'El pecado pasó a todos, pues imitándole, todos pecaron'». De una de estas dos maneras se expresaría el Apóstol si hablase en tu sentido o en el mío. Pero como no se expresa como tú quieres ni como yo pretendo, ¿te place que no reconozcamos en esta perícopa ni la existencia del pecado original, según la doctrina de los católicos, ni el pecado

causa est ut viam suam corrigat, quia Dei verba custodit. Et quod ait beatissimus Stephanus: *Fugit Moyses in verbo hoc* (Act 7,29); bene intellegitur, propter «verbum hoc»; quia hoc audivit, hoc timuit, hoc cogitavit ut fugeret; haec illi fuit causa fugiendi. Numquid in his locutionibus aliquid dictum est, quod pertineat ad imitationem, qua sic alterum alter imitatur, ut eum omnino non cogitet: et ideo nullo modo dici possit propter hoc peccasse, quia ille peccavit, in quo nec originaliter fuit, nec de illo quidquam in peccato proprio cogitavit?

77. «Sed», inquis, «si de peccati traduce loquebatur, nusquam congruentius diceret: Ideo pertransiit peccatum, quia omnes sunt de coniugum voluptate generati; et adderet: In eo transiit, in quo ex tabida primi hominis carne fluxerunt». Nec vides eodem modo tibi posse dici: Si de imitatione peccati Apostolus loquebatur, nusquam congruentius diceret: Ideo pertransiit peccatum, quia primi hominis praecessit exemplum; et adderet: In eo transiit, in quo omnes illius unius imitatione peccaverunt. Aliquo enim duorum istorum modo loqueretur Apostolus hoc loco, si ad tuum vel meum loqueretur arbitrium. Quia ergo nec illud dixit quod tu, nec illud quod ego; numquid vis ut credamus in his eius verbis, nec originale secundum Catholicos, nec imitatorium secundum

de imitación, según el dogma de los pelagianos? Pienso que no quieres.

Deja, pues, a un lado las razones que se pueden alegar de una y otra parte, y, si quieres examinar, sin espíritu de contradicción, las palabras del Apóstol, advierte primero de qué trataba el Apóstol cuando pronunció estas palabras, y encontrarás que la ira de Dios vino sobre todo al género humano por el pecado de un solo hombre, y por un solo hombre vino la reconciliación entre Dios y el género humano para aquellos que son liberados gratis de la condenación que envuelve a todos los hombres.

El primer hombre fue Adán, formado de la tierra; el segundo es Cristo, nacido de una mujer. La carne del primero fue hecha por la Palabra; en el segundo, la Palabra se hizo carne para que nosotros viviéramos por su muerte, porque sin él aún permaneceríamos en la muerte. *Encarece Dios la prueba de su amor hacia nosotros en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros. Con mayor razón, justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira.*

78. De esta ira dice el Apóstol: *Eramos, por naturaleza, hijos de ira como los demás.* De esta ira dice el profeta Jeremías: *Maldito el día en que nací;* de esta ira dice el santo Job: *Perezca el día en que nací;* y de esta ira dice en otro lugar: *El hombre, nacido de mujer, vive breve tiempo y lleno de cólera; como flor de heno se marchita, huye como una sombra, sin pararse. ¿No tienes cuidado de él y le citas a juicio frente a ti? ¿Quién puede estar limpio de impureza? Ni uno solo, aunque su vida sea de un día sobre la tierra.* De esta ira habla el Eclesiástico cuando dice: *Toda carne envejece como un vestido, pues es ley eterna: morirás.* Y en otro lugar: *Por la mujer fue el comienzo del pecado. Por su causa todos morimos;* y de nuevo: *Para un gran trabajo ha sido creado el hombre y un yugo pesado hay sobre los hijos de Adán desde el día que salieron del vientre de su madre hasta el día de su sepultura en el vientre de la madre de todos.* De esta ira dice el Eclesiastés: *Vanidad de vanidades y todo vanidad. ¿Qué saca el hombre de la fatiga de sus afanes bajo el sol?* De esta ira habla la voz apostólica: *Toda criatura está sujeta a la vanidad.* De esta ira se queja el salmista: *Hiciste viejos mis días, y mi existencia como nada ante ti. Todo hombre vivo, pura vanidad.* De esta ira dice en otro salmo gimiendo: *Sus años son como nada; como hierba, brota al amanecer; a la mañana florece y pasa; a la tarde se amustia, se seca y cae. Por tu ira somos consumidos; por tu furor, atemorizados. Has puesto nuestros delitos ante ti; nuestra existencia, a la luz de tu semblante. Por tu enojo declinan nuestros días. Por tu cólera somos confundidos. Nuestros años son como tela de araña.*

79. Nadie se verá libre de esta cólera de Dios sino reconciliado con Dios por el Mediador. Esto es lo que hace decir al mismo Mediador: *El que no cree en el Hijo, no tendrá vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él.* No dice «vendrá»,

Pelagianos intellegendum esse peccatum? Puto quod nolis. Remove igitur ista quae possunt ex utraque parte momentis aequalibus dici, et si tibi placet sine contentione quid Apostolus dixerit intueri, adverte, ut hoc diceret, quid agebat; et invenies per unum hominem iram Dei super humanum genus, et per unum hominem reconciliationem Deo, eorum qui ex damnatione totius generis liberantui gratis. Ille est primus Adam factus ex terra, iste est secundus Adam factus ex femina. Sed ibi per Verbum caro facta est, hic autem ipsum Verbum caro factum est; ut per eius mortem vivamus, quo relicto mortui fueramus. *Commendat,* inquit, *suam caritatem Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est; multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum* (Rom 5,8.9).

78. De hac ira dicit: *Eramus et nos natura filii irae, sicut et ceteri* (Eph 2,3). De hac ira dicit Ieremias propheta: *Maledictus dies in quo natus sum* (Ier 20,14). De hac ira dicit sanctus Iob: *Pereat dies ille in quo natus sum* (Iob 3,3). De hac ira item dicit idem ipse: *Homo enim natus ex muliere, brevis vitae, et plenus iracundiae, sicut flos feni decidit, fugit autem sicut umbra et non stabit. Nonne et huius curam* **[870]** *fecisti, et hunc fecisti intrare in conspectu tuo in iudicium? Quis enim erit mundus a sordibus? Ne unus quidem, etiamsi unius diei fuerit vita eius super terram* (ib., 14,1-5, sec.LXX). De hac ira dicit liber Ecclesiasticus: *Omnis caro sicut vestis veterascit; testamentum enim a saeculo, morte morieris* (Eccli 14,18.12). Itemque ipse: *A muliere,* inquit, *initium est peccati, et propter illam morimur omnes* (ib., 25,33). Et alio loco: *Occupatio magna creata est omni homini, et iugum grave super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium* (ib., 40,1). De hac ira dicit Ecclesiastes: *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas. Quae abundantia homini in omni labore suo, quo ipse laborat sub sole?* (Eccle 1,2.3). De hac ira vox apostolica est: *Omnis creatura vanitati subiecta est* (Rom 8,20). De hac ira plangit Psalmus: *Ecce veteres posuisti dies meos, et substantia mea tanquam nihilum ante te; verumtamen universa vanitas omnis homo vivens* (Ps 38,6). De hac ira plangit et alius: *Quae pro nihilo habentur, eorum anni erunt. Mane sicut herba transeat, mane floreat et praetereat, vespere decidat, durescat et arescat. Quoniam defecimus in ira tua, et in indignatione tua conturbati sumus. Posuisti iniquitates nostras in conspectu tuo, saeculum nostrum in illuminatione vultus tui. Quoniam omnes dies nostri defecerunt, et in ira tua defecimus. Anni nostri sicut aranea meditabuntur* (Ps 89,5-9).

79. Nemo liberatur ab hac ira Dei, nisi per Mediatorem reconcilietur Deo. Unde dicit etiam ipse Mediator: *Qui non credit Filio, non habebit vitam; sed ira Dei manet super eum* (1 Io 3,36). Non dixit: Veniet; sed:

sino *permanece sobre él.* Por eso, los adultos creen en el Hijo, y lo confiesan con el corazón y con los labios, y los niños por medio de otros, a fin de ser reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, e impide que la ira de Dios permanezca sobre aquellos que un origen viciado hizo culpables. De esta realidad habla el Apóstol, y dice: *Cuando éramos pecadores, Cristo murió por nosotros. ¿Con cuánta más razón, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de su cólera? Si, cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con mayor motivo, reconciliados ya, seremos salvos por su vida! Y no solamente eso, sino que también nos gloriamos en Dios por Jesucristo nuestro Señor, por quien hemos recibido la reconciliación. Por tanto, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así pasa por todos los hombres, en el que todos pecaron.*

Venid ahora y exceptuad a los niños de esta reconciliación que ha lugar por la muerte del Hijo de Dios, que vino al mundo sin pecado. Privadles de esta gracia, para que la cólera de Dios permanezca sobre ellos a causa de aquel por el que entró el pecado en el mundo. Por favor, ¿qué tiene que ver la imitación cuando lees: *Porque la sentencia, partiendo de uno solo, lleva a la condenación; la gracia, partiendo de muchos delitos, lleva a la justificación?* ¿Cómo puede la gracia, partiendo de muchos delitos, llevar a la justificación sino porque, además del pecado original, encontró muchos otros delitos que borrar? De

manet super eum. Ideo ergo credunt atque confitentur et maiores per cor et os proprium, et parvuli per alienum, ut reconcilientur Deo per mortem Filii eius, ne ira Dei maneat super eos, quos etiam origo vitiata efficit reos. De hac itaque re loquens Apostolus: *Cum adhuc,* inquit, *peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est; multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius; multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius: non solum autem, sed et gloriantes in Deo per Dominum nostrum Iesum Christum, per quem et nunc reconciliationem accepimus. Propter hoc sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Nempe manifestum est, ut hoc diceret, quid agebat Apostolus. Ite adhuc, et huic reconciliationi, quae fit per mortem Filii Dei, qui sine peccato venit in mundum, subtrahite parvulos, ut propter eum per quem peccatum intravit in mundum, ira Dei maneat super eos. Quid hic facit imitatio, quaeso te, ubi audis: *Nam* **[871]** *iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem* (Rom 5,8-12.16)? Unde gratia ex multis delictis in iustificationem; nisi quia praeter unum illud originis, addita multa quae simul deleret invenit? Alioquin sic esset ex multis condem-

esta manera, si el juicio de condenación viene de muchos delitos cometidos a imitación de uno solo, sería necesario reconocer que la gracia se extiende a estos mismos delitos para su perdón y justificación de los pecadores. Un solo pecado bastó para hacer caer a todos los hombres en condenación; pero la gracia no se limita a perdonar aquel único pecado; era aún necesario que borrase también los muchos que hemos sumado al primero para justificación plena de todos nuestros pecados.

Por eso dice el Apóstol: *La sentencia por uno, para condenación; pero la gracia, partiendo de muchos delitos, lleva a la justificación.* Porque así como los niños, sin imitar a Cristo —no son capaces aún—, participan de su gracia espiritual, lo mismo los niños, sin imitar al primer hombre en el pecado, se encuentran atados a él con los lazos del pecado, contraído por contagio, en su nacimiento, por la generación carnal. Y si quieres exceptuar a los niños del pecado del primer hombre porque voluntariamente no le pueden imitar, por esta misma razón los excluyes de la justicia de Cristo, pues no son capaces de imitarlo por propia voluntad.

80. No quieres que los *muchos* de que habla después el Apóstol sean *todos,* de los que habla al principio. Piensas que dijo *muchos* para que entendamos que no son *todos.* Pero otro tanto pudieras decir de los descendientes de Abrahán, al que le fue hecha la promesa de entregarle *todos* los pueblos de la tierra; pero no serían *todos,* porque en otro lugar se dice: *Te constituí padre de muchos pueblos.* Es sano criterio pensar que la Escritura habla así porque a veces el vocablo *todos* no indica

natio, quae homines unum imitando commiserant; sicut ex eisdem multis iustificatio, quibus remissis in gratiam respirabant. Sed quia unum illud sufficiebat, propter quod etiam solum fieret condemnatio; gratiae vero non sufficiebat illud unum delere, sed et multa quae adiecta sunt, ut omnium remissione fieret iustificatio: ideo utique dictum est: *Iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Nam sicut non imitantur Christum parvuli, quia nondum possunt, et tamen ad eius gratiam spiritualem pertinere possunt: ita sine imitatione primi hominis, contagione tamen ex ipso carnalis generationis obstricti sunt. Si autem propterea vis eos a primi hominis alienos esse peccato, quia eum non sunt imitati propria voluntate; ista ratione alienabis eos et a iustitia Christi, quia nec ipsum imitati sunt propria voluntate.

80. Cum vero *Multos,* quod dixit postea, non vis intellegi *omnes,* quod prius dixerat; ideo existimans «dictum fuisse multos, ne omnes intellegerentur»: poteris hoc dicere et de semine Abrahae, cui promissae sunt omnes gentes (cf. Gen 22,18), non omnes gentes ei fuisse promissas; quia dictum est alio loco: *Patrem multarum gentium posui te* (ib., 17,5). Est autem sanus intellectus, ideo sic locutam Scripturam, quia possunt

que sean *muchos*. Decimos *todos* los evangelios, y su número es corto: cuatro. Y algunos pueden ser *muchos,* pero no *todos*. Así decimos: «Muchos creyeron en Cristo», pero ciertamente no creyeron *todos,* pues, como dice el Apóstol, *no todos tienen fe.* Cuando en la Escritura se lee: *En tu descendencia serán bendecidas todas las naciones;* y: *Te constituí padre de muchos pueblos, todos* son *muchos,* y estos *muchos* son *todos*. Y lo mismo cuando se dice: *Por un solo hombre, el pecado pasó a todos los hombres;* y poco después: *Por la desobediencia de uno solo, muchos han sido constituidos pecadores;* estos *muchos* son *todos*. Y cuando dice San Pablo: *Por la justificación de uno solo, todos los hombres reciben la justificación de la vida;* y luego: *Por la obediencia de uno solo, muchos serán constituidos justos,* por *muchos* se han de entender *todos,* sin una excepción. No que todos los hombres sean justificados en Cristo, sino que *todos* los que son justificados, sólo en Cristo lo pueden ser. Y lo mismo, cuando decimos que todos los hombres entran en casa por una puerta, no queremos decir que todos los hombres entren en una sola casa, sino que nadie entra en una casa sino por la puerta. Todos los hombres mueren en Adán y todos son vivificados en Cristo. Porque así *como en Adán todos murieron, así, en Cristo, todos son vivificados* [53]. Es decir, nadie para

esse aliqua omnia, quae non sunt multa: sicut omnia dicimus Evangelia, et tamen brevi numero, id est, quaternario continentur. Et rursus possunt aliqua esse multa, non tamen omnia: sicut multos dicimus credere in Christum, nec tamen omnes credunt. *Non enim omnium est fides,* ait Apostolus (2 Thess 3,2). Quod autem dictum est: *In semine tuo benedicentur omnes gentes;* et: *Patrem multarum gentium posui te;* easdem omnes, multas; et easdem multas, omnes esse monstratum est. Ita etiam cum dictum est: Per unum in omnes transisse peccatum; et postea: Per unius inoboedientiam peccatores constitutos multos: ipsi sunt multi, qui et omnes. Similiter cum dictum est: *Per unius iustificationem in omnes homines, ad iustificationem vitae;* et rursus dictum est: *Per unius oboedientiam iusti constituentur multi* (Rom 5,12.18.19); non aliquibus exceptis, sed eosdem multos, omnes oportet intellegi: non quia omnes homines iustificantur in Christo; sed quia omnes qui iustificantur, non aliter possunt iustificari quam in Christo. Sicut possumus dicere, in aliquam domum per unam ianuam intrare omnes; non quia omnes homines intrant in eamdem domum, sed quia nemo intrat nisi per illam. Omnes ergo ad mortem per Adam, omnes ad vitam per Christum. Quia *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivi*[872]-

[53] La interpretación pelagiana la conocemos. No todos son vivificados por Cristo, no todos mueren por Adán. Negación del pecado original y la tesis de la imitación. Agustín distingue entre universalidad numérica y causal. Agustín aduce los ejemplos de la comadrona y del maestro. Cf. *De pecc. mer. et rem.* 1,28,55: PL 44,140-141. A partir del 412 hasta el fin de su vida, repite Agustín idéntica explicación con los mismos ejemplos. Cf. *De nat. et grat.* 1,48: PL 44,270; *De nupt. et conc.* 2,28,48:

muerte sino por Adán, origen del género humano, y nadie viene al mundo por Adán sino para morir; nadie recibe la vida sino por Cristo, y nadie es regenerado en Cristo sin recibir la vida.

81. Vosotros, al no querer entender que los *muchos* que se condenan por Adán o son liberados por la gracia de Cristo son *todos,* con horrible perversidad os declaráis enemigos de la religión cristiana. Porque, si algunos se pueden salvar sin Cristo y ser justificados sin Cristo, en vano Cristo ha muerto. Existía, pues, en la naturaleza, según vosotros, en el libre albedrío, en la ley natural o escrita, algún medio por el que los justos que quisieran podían salvarse. ¿Y quién, sin ser injusto, podía prohibir la entrada en el reino de Dios a estas imágenes santas de Dios? Quizá digas: «Por Cristo, la entrada es más fácil». Pero ¿no puede decirse esto mismo de la ley: la justicia se adquiere por la ley, pero es más fácil adquirirla por Cristo? Sin embargo, el Apóstol dice: *Si la justicia viene por la ley, Cristo hubiera muerto en vano.* Y en otro texto: *Sólo hay un mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús;* y: *No hay, bajo el cielo, otro nombre por el que podamos salvarnos.* Por eso dijo: «En Cristo todos serán vivificados», *porque Dios confirmó la fe de todos levantándole de los muertos.*

Al proclamar vuestro dogma la excelencia de la naturaleza humana exenta de pecado, el poder del libre albedrío, de la ley

ficabuntur (1 Cor 15,22); id est, ex prima origine generis humani nemo ad mortem nisi per Adam, et nemo per Adam nisi ad mortem; et nemo ad vitam nisi per Christum, et nemo per Christum nisi ad vitam.

81. Vos autem dum non omnes, sed multos sive per Adam, condemnatos esse, sive per Christum liberatos vultis intellegi, horrenda perversitate christianae religioni estis infesti. Si enim salvi erunt aliqui sine Christo, et iustificantur aliqui sine Christo; ergo Christus gratis mortuus est. Erat enim et alius modus, sicut vultis, in natura, in libero arbitrio, in lege naturali, sive conscripta, quo possent salvi et iusti esse qui vellent. Iustas autem imagines Dei, quis nisi iniustus prohiberet a regno Dei? Hic forte dicis: Sed facilius per Christum. Numquid non posset etiam de lege dici: Est per legem iustitia, sed facilius per Christum? Et tamen ait Apostolus: *Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est* (Gal 2,21). Non est itaque praeter unum mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum (cf. 1 Tim 2,5), aliud nomen sub caelo, in quo oporteat salvos fieri nos (cf. Act 4,12). Et ideo dictum est: *In Christo omnes vivificabuntur;* quoniam in illo Deus definivit fidem omnibus, suscitans illum a mortuis (cf. ib., 17,31). Vestrum autem dogma id persuadere conatur, velut inculpatae praedicatione naturae, et potentiae li-

CSEL 42,304; PL 44,454; *Ep.* 217,6,19: PL 33,985; *C. Iul.* 6,34-44: PL 44,864s; *De praed. sanct.* 8,14: PL 44,971.

La doctrina pelagiana de Juliano es contraria al pensamiento de Pablo, vacía el misterio de la cruz, priva al cristianismo del misterio profundo de la salvación, rompe la solidaridad, evidente en el Apóstol y en el Evangelio.

natural o la escrita dada por Moisés, se esfuerza en persuadirnos que, si es buena, no es necesario venir a Cristo para conseguir la salvación eterna; porque si por el sacramento de la muerte y resurrección de Cristo, si todavía pensáis así, se puede con más facilidad llegar a la salvación, no es el único medio de obtenerla. Pensad cuánto os deben detestar los cristianos; renunciad a vuestro dogma sin necesidad de nuestras exhortaciones.

CAPITULO XXV

Interpretación de un pasaje de Ezequiel

82. Invocas como último y más robusto pilar de tu causa un testimonio profético de Ezequiel. Dice: *No será ya proverbio: «Los padres comieron el agraz y sus hijos padecen dentera». No morirá el hijo por el pecado del padre, ni el padre por el pecado del hijo. El que peque morirá.* Pero no comprendes que estas palabras contienen la promesa de una nueva alianza y de la herencia espiritual que nos está reservada en el siglo venidero. La gracia del Redentor borra y destruye la cédula escrita de la deuda de nuestros padres para que cada uno rinda cuentas de sus propias acciones.

Además, ¿quién podrá contar los innumerables pasajes de la Escritura en los que vemos se castigan en los hijos los pecados de los padres? ¿Por qué descarga la venganza por el pecado de Cam sobre su hijo Canaán? ¿Por qué, por el pecado de Salomón, en castigo, ve su hijo dividido su reino? ¿Por qué «el castigo que merecen los pecados de Ajab, rey de Israel, cae sobre sus descendientes»? ¿Por qué se lee en los libros santos: *Se cobra el pecado de los padres en los hijos, sus descendientes;* y: *Castigo el pecado de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación?* Expresión ésta que se puede tomar por un número indefinido de años.

¿Son, acaso, estos testimonios falsos? ¿Quién lo puede afirmar, si no es declarado enemigo de las Escrituras divinas? La generación carnal, perteneciente al Antiguo Testamento, engendra esclavos y hace a los hijos responsables de los pecados de sus padres; en cambio, la generación espiritual nos hace hijos de la herencia y da un giro de gracia y cambia las amenazas de castigos en promesas de recompensa. Esto fue lo que han previsto y vaticinado los profetas, inspirados por el Espíritu Santo. Con mayor claridad que los otros lo explica Jeremías. *En aquellos días no dirás: «Los padres comieron el agraz y los hijos sufren dentera», sino que cada uno morirá por su pecado, y quienquiera que coma uva agraz sufrirá dentera.*

Es, pues, evidente que estas palabras son proféticas y ocurre como en el Nuevo Testamento, oculto hasta que fue revelado por Cristo. En fin, para disipar dudas y turbaciones que pudieran producirnos los textos anotados y otros muchos más en los que se ve claro que se castiga en los hijos los pecados de sus padres, testimonios, sin duda, veraces, que parecen contrarios a esta profecía, da el profeta solución a este enojoso

beri arbitrii, et legis sive naturalis sive por Moysen datae, ut et si opus sit, necesse tamen non sit ad Christum pro aeterna salute transire: eo quod per sacramentum mortis et resurrectionis eius (si tamen vel hoc putatis) commodior via sit, non quod alia via esse non possit. Unde quantum vos detestari debeant Christiani considerantes, renuntiate vobis etiam tacentibus nobis.

Caput XXV.—82. Quod vero causae tuae postremum et quasi fortissimum firmamentum, propheticum testimonium esse voluisti, ubi per Ezechielem dictum legimus: Quod non erit parabola, qua dicebant, parentes uvas acerbas edisse, et dentes obstupuisse filiorum; nec morietur filius in peccato patris, nec pater in peccato filii, sed anima quae peccat ipsa morietur (Ez 18,2-4): non intellegis hanc esse promissionem Testamenti Novi, et spiritualis hereditatis ad alterum saeculum pertinentis. Id enim agit gratia Redemptoris, ut paternum chirographum deleat (cf. Col 2,14), et unusquisque pro se rationem reddat. Ceterum quam multa sint divinarum testimonia Litterarum, quae parentum peccatis obligant filios, numerare quis possit? Cur enim peccavit Cham, et in eius filium Chanaan vindicta prolata est (cf. Gen 9,22.24.25)? Cur pro peccato Salomonis filius eius diminutione regni punitus est (cf. 3 Reg 12)? Cur peccatorum Achab regis Israel in eius posteros poena dilata est (ib., 21)? Utquid legitur in sanctis Libris: *Reddens peccata patrum in sinum filiorum eorum post eos* (Ier 22,18); et: *Reddens peccata* **[873]** *patrum in filios usque in tertiam et quartam progeniem* (Ex 20,5)? Qui numerus etiam pro universitate accipi potest. Numquid haec falsa sunt? Quis hoc dixerit, nisi divinorum eloquiorum apertissimus inimicus? Sed carnalis generatio etiam populi Dei pertinens ad Testamentum vetus, quod in servitutem generat (cf. Gal 4,24), parentum peccatis obligat filios; spiritualis autem generatio, sicut hereditatem, ita poenarum atque praemiorum comminationes promissionesque mutavit. Quod Prophetae in spiritu praevidentes, ista dixerunt; sed apertius Ieremias: *In diebus illis,* inquit, *non dicent: Patres manducaverunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupuerunt; sed unusquisque in suo peccato morietur; et eius qui manducaverit uvam acerbam, obstupescent dentes ipsius.* Nempe manifestum est, ita hoc prophetice pronuntiari, sicut ipsum Testamentum novum, quod prius occultum fuit, et per Christum postea revelatum est. Denique, ne nos moverent ea quae commemoravi, et cetera huiusmodi plurima de reddendis in filios peccatis parentum, quae utique veraciter scripta sunt, et huic prophetiae contraria putarentur; continuo solvit istam molestis-

enigma y dice: *He aquí que vendrán días, dice el Señor, en que pactaré una nueva alianza con la casa de Israel, no como la alianza que pacté con sus padres.* En esta nueva alianza, la cédula suscrita por nuestros padres queda borrada por la sangre del Testador y empieza el hombre a verse libre de las culpas paternas mediante un renacimiento, a las que estaba obligado por nacimiento, según palabras del mismo Mediador: *No llaméis padre vuestro a nadie en la tierra.* Por El hemos recibido un nuevo nacimiento que nos desliga de nuestro padre terreno y nos hace vivir siempre con el padre del cielo.

CAPITULO XXVI

Epifonema

83. Creo, Juliano, que, si no eres un testarudo de marca, te darás cuenta que he dado respuesta cumplida a todo lo que has dicho, y has de reconocer que he refutado todos tus argumentos en los que tratas, a lo largo de tus cuatro libros, de convencer a otros de la inexistencia del pecado original y que no se puede condenar la concupiscencia de la carne sin condenar el matrimonio.

Demostré que no queda ligado por la antigua deuda paterna únicamente el que cambia de herencia y de padre; y, adoptado por gracia, se convierte en coheredero de aquel que es único heredero por naturaleza. Hice también ver que la concupiscencia de la carne da a todos los hombres, después de la muerte temporal, una muerte eterna; exceptuamos a todos los

simam quaestionem, coniungendo atque dicendo: *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et consummabo domui Israel et domui Iuda Testamentum novum, non secundum Testamentum quod disposui patribus eorum* (Ier 31,29-32). In hoc igitur Testamento novo per sanguinem testatoris deleto paterno chirographo, incipit homo paternis debitis non esse obnoxius renascendo, quibus nascendo fuerat obligatus, ipso Mediatore dicente: *Ne vobis patrem dicatis in terra* (Mt 23,9); secundum hoc utique, quod alios natales quibus non patri succederemus, sed cum patre semper viveremus, invenimus.

Caput XXVI.—83. Ad omnia me tibi respondisse, Iuliane, et omnia refellisse, quibus putasti et disputasti voluminibus quattuor credendum non esse originale peccatum, et concupiscentiam carnis non posse culpari sine damnatione nuptiarum; puto quod perspicis, si pervicax non sis. Demonstratum enim est, eum tantum paterno antiquo debito non teneri, **[874]** qui hereditatem patremque mutavit; ubi coheredem invenit unicum per naturam, adoptatus ipse per gratiam: eique tantum concupiscen-

que murieron en la muerte de Cristo, por la cual mueren al pecado y quedan libres de la muerte que los hizo nacer en pecado. *Uno murió por todos. Luego todos murieron.*

Por todos murió, y nadie puede tener vida si por él no murió el que, vivo, murió por los muertos. Si niegas o impugnas estas verdades, es que tratas de socavar los fundamentos de la fe católica y rompes las nervaduras de la religión cristiana y de la verdadera piedad. Y luego te atreves a decir: «He iniciado una guerra contra los impíos», cuando lo cierto es que empuñas las armas de la impiedad contra la madre que espiritualmente te amamantó. Y no sientes sonrojo por enfrentarte con toda una legión de santos patriarcas, profetas, apóstoles, mártires y sacerdotes. Porque te dicen los patriarcas que han ofrecido sacrificios por los pecados de los niños, pues nadie está exento de culpa, ni el bebé cuya vida es de un día sobre la tierra. Te dicen los profetas: *Hemos sido concebidos en iniquidades.* Te dicen los apóstoles: *Todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte, para que nos consideremos muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús.* Te dicen los mártires: «Todos los nacidos carnalmente de Adán contraen, en su nacimiento, el contagio de la muerte antigua; de ahí que se les perdonen a los niños, en el bautismo, los pecados ajenos, no los personales» [54]. Te dicen los sacerdotes de

tiam carnalem mortem non inferre post mortem, qui in Christi morte invenerit mortem, qua moriatur peccato, et evaserit mortem qua natus fuerat in peccato. Unus enim pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt (cf. 2 Cor 5,14): et pro omnibus mortuus est; nec aliqui poterunt vivere pro quibus non est mortuus, qui pro mortuis vivus est mortuus. Haec negans, his repugnans, ista convellere moliens catholicae fidei munimenta, ipsosque nervos disrumpere christianae religionis, veraeque pietatis; audes insuper dicere, quod contra impios bella susceperis: cum adversum matrem quae te spiritualiter peperit, armis impietatis induaris. Audes te agmini sanctorum Patriarcharum, Prophetarum, Apostolorum, martyrum, sacerdotumque miscere; cum tibi dicant Patriarchae: Etiam pro parvulis natis oblata sacrificia pro peccatis (cf. Lev 12); eo quod non sit mundus a sordibus nec infans diei unius super terram (cf. Iob 14,4, sec.LXX); cum tibi dicant Prophetae, in iniquitatibus concepti sumus (cf. Ps 50,7); cum tibi dicant Apostoli: *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus;* ut existimemus nos mortuos quidem esse peccato, vivere autem Deo in Christo Iesu (cf. Rom 6,3.11); cum tibi dicant martyres: Secundum Adam carnaliter natos contagium mortis antiquae prima nativitate contrahere, unde parvulis dimittantur in Baptismo, non propria, sed aliena peccata; cum tibi dicant sacerdotes: Carnali voluptate concretos prius subire delictorum

[54] Cipriano, *Ep.* 64.

Cristo: «Todos los que son fruto de la concupiscencia de la carne están contagiados de pecado antes aún de respirar el aura vital» [55].

Presumes asociarte a los que te empeñas en combatir. Te atreves a decir que te ves obligado a romper con los maniqueos, cuando los haces invencibles, a no ser que seas con ellos vencido. Te engañas, hijo mío; te engañas miserablemente, te engañas fatalmente. Cuando venzas esa animosidad que te arropa, podrás encontrar la verdad y serás, felizmente, por ella vencido.

contagium, quam vitae huius haurire munus. His te consociare praesumis, quorum fidem debellare conaris. Audes dicere, quod a Manichaeorum consortio vincaris, qui Manichaeos invictos facis, nisi cum eis et ipse vincaris. Falleris, fili, miserabiliter falleris, vel etiam detestabiliter falleris: quando animositatem qua teneris viceris, tunc veritatem poteris tenere qua vinceris.

[55] Ambrosio, *De sacramento regen.* 2,6.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] *La perfección de la justicia del hombre* (1,1 p.174).—El título de esta obra de San Agustín es como una síntesis que invita a conocer lo que dice Celestio y lo que dice San Agustín. Todo su contenido plantea la cuestión para estudiarla en profundidad, analizando las dos posturas: la del pelagianismo, adaptado por Celestio, que decía: *la perfección de la justicia del hombre* es posible en esta vida con sólo las fuerzas de la naturaleza, de tal modo que el hombre puede estar sin pecado alguno, y la doctrina de San Agustín, que refuta a Celestio y a todo el pelagianismo, probando que *la perfección de la justicia del hombre,* por la cual el hombre puede estar sin pecado alguno, es imposible sin la gracia de Dios, con sólo las fuerzas de la naturaleza, sobre todo viciada, y ningún hombre puede alcanzar la plenitud de la justicia en esta vida. Podía traducirse también como la justificación perfecta del hombre, porque *justicia* aquí equivale a la justificación, que por la fe hace a los enfermos sanos, y a los pecadores justos (Mt 9,12-13), texto que San Agustín utiliza seis veces.

[2] *Celestio* (1,1 p.174).—Celestio era un joven abogado despierto y ambicioso de una noble familia de la Campania. Se impresionó pronto con las ideas y ascética pelagianas; dejó el mundo y escribió cartas muy apremiantes a sus padres acerca de *El monasterio* (cf. Plinval, G. de, *Pélage,* etcétera, p.212), saliendo discípulo aventajado de Pelagio y su escudero, que se convierte en maestro y propagandista del error pelagiano. Menos diplomático y más fogoso que Pelagio, fue quien provocó la crisis pelagiana en Africa, adonde llegó el año 411, huyendo del saqueo de Roma por Alarico (año 410) y en busca de tranquilidad, con la intención de rehacerse en Cartago, capital del Africa cristiana. En seguida dio que hablar entre los cristianos de Cartago y sus obispos, fieles a la doctrina de San Cipriano sobre la necesidad de bautizar a los niños. Manifestó deseo de ser ordenado sacerdote, y entonces el diácono Paulino de Milán, familiar y secretario que había sido de San Ambrosio y su biógrafo a instancias de San Agustín, que estaba en Africa como administrador de las propiedades de la Iglesia de Milán, se le opuso enérgicamente y denunció su doctrina al obispo Aurelio de Cartago. Por este motivo tuvo que explicar su doctrina en un sínodo local de 411, siendo excomulgado; «condenado, no convencido», dice San Agustín en *La gracia de Jesucristo y el pecado original* (2.3.4: BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.289-292). Como se negó a retirar las proposiciones condenadas, tuvo que huir de Africa, retirándose probablemente a Sicilia, como se deduce de la carta 157 de San Agustín a Hilario de Siracusa en 414 (BAC n.99a vol.11a 2.ª ed. p.206), donde se refiere a la actividad de Celestio en esta época. La condenación, sin embargo, no impidió que las nuevas ideas comenzaran a propagarse por Africa, teniendo San Agustín que salir al paso el año 412 con su obra *Consecuencias y perdón de los pecados* (III 6,12: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.359-360). Según Paulo Orosio, Celestio anduvo vagando por varios sitios; en Efeso consiguió ser ordenado sacerdote; en 416 tiene que abandonar Constantinopla; en un sínodo de Lidda o Dióspolis, ciudad de Palestina, mal informado, Pelagio consigue la aprobación de su doctrina y de la de Celestio, que se apresuran a divulgar hasta Roma. En dos concilios del año 416, San Agustín y los obispos de Africa denuncian a Pelagio y a Celestio por sus

doctrinas perniciosas y consiguen su condenación oficial por el papa Inocencio I; pero en 417 le sucede el papa Zósimo, ante quien Celestio presenta su profesión de fe con una ortodoxia aparente y fingida sumisión, que llega a convencer al Papa, el cual trata de imprudentes y precipitados a los obispos de Africa. Esta situación da lugar al concilio de Cartago en 418, donde 214 obispos condenan la doctrina pelagiana con ocho cánones, que el Papa confirma en una circular llamada *Trac(ta)toria* (DENZ.-SCH., 222-230). Celestio entonces huye de Roma y vivió por el Oriente hasta el final de sus días. El concilio de Efeso en 431 anatematiza expresamente a Celestio (ibid., 267-268).

Celestio, propagandista peligroso del pelagianismo.—El pelagianismo tenía en este momento muchos seguidores, charlatanes de cuidado, a los que había que acallar. Y, según San Jerónimo, Celestio «era el maestro y cabecilla de todo ese ejército». Por eso, tanto San Agustín como San Jerónimo y San Próspero están de acuerdo en resaltar el peligro de Celestio por el entusiasmo y el protagonismo que tenían en la propaganda y difusión del pelagianismo, y que, según Mario Mercator *(Common. Caelestii* 4: PL 48,113), arrastró a muchos «gracias a su facundia» y a la agudeza y suavidad con que lo presentaba. A propósito de las *argumentaciones* de Celestio, San Jerónimo dice «que se paseaba no sobre las espigas del silogismo, sino sobre los espinos del solecismo» (CAMPELO, Moisés María, *Agustín de Tagaste. Un hombre en camino:* Estudio Agustiniano [Valladolid 1983] p.287).

Tesis fundamental de Celestio.—Celestio defiende que el hombre con su libre albedrío es capaz de conseguir la justicia perfecta o santidad sin la ayuda de la gracia sobrenatural, incluso fácilmente. El hombre puede estar sin pecado. Pelagio defiende esta *impecancia* para sacudir la pereza del hombre, porque es obra únicamente de su querer y de su propio esfuerzo; para conseguirlo y estar sin pecado no necesita la ayuda sobrenatural, porque identifica gracia con el don de la naturaleza o creación, algo natural y externo que ya se lo dio Dios al crear al hombre. Por lo tanto, el hombre es autosuficiente, aunque también responsable, según el uso bueno o malo de su libertad, y por sí mismo puede conseguir la perfección de la justicia, escalar las cimas de la santidad.

Los debates que sostuvo en Cartago sobre el origen del alma y la solidaridad de la humanidad en el pecado de Adán (carta 166 de San Agustín a San Jerónimo en 417, 4,10: BAC n.99a vol.11a 2.ª ed. p.310), junto con la obra de Pelagio sobre *La naturaleza,* forman la base o *capitula capitalia* de San Agustín *(Actas del proceso a Pelagio* 14,30: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.624) contra el pelagianismo. El radicalismo de aquellas seis proposiciones que se negó a retirar descubría la continuación lógica de su maestro, de quien era como su escudero (véase CAPÁNAGA, V., intr. a *Consecuencias y perdón de los pecados:* BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.166-177; LÓPEZ, E., intr. a *El espíritu y la letra:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.595ss).

San Agustín es muy objetivo en lo que impugna, porque ha leído de primera mano los escritos de Celestio y los va examinando textualmente.

Las definiciones «llamadas de Celestio».—Sin embargo, San Agustín, al conocer el escrito que le han traído desde Sicilia, examina con cuidado dos cosas: *el contenido del escrito* y su *titulación.* Por *el contenido* advierte en seguida que el pensamiento pelagiano que entraña se corresponde con la doctrina y el estilo de una obra bien conocida de Celestio, a la que cita en *Actas del proceso a Pelagio* 42 (BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.639s); así como se corresponde también con los pensamientos que San Jerónimo atribuye a Celestio en la *Carta* 133 *a Ctesifonte* 5. Por lo que no hay duda alguna de que Celestio había enseñado o escrito estas teorías, y a él hay que atribuírselas.

El estilo y la doctrina son argumentos válidos para atribuir esta obra a Celestio, que coincide en lo esencial con su maestro Pelagio, aunque existen diferencias de matiz como advierte San Agustín: «Ille (Celestio) apertior, iste (Pelagio) occultior; ille pertinatior, iste mendatior; vel certe ille liberior, iste astutior» *(La gracia de Jesucristo:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.362). «La tesis celestiana se identifica con la afirmación pelagiana. Las intemperancias de lenguaje, sí, son de Celestio o Juliano, pero la doctrina es idéntica en los tres corifeos del sistema» (Pelagio, Celestio y Juliano) (LUIS ARIAS ALVAREZ, *Pelagio y pelagianismo:* GER XVIII 190-193).

Titulación.—En cambio, la titulación *definiciones* o, mejor, *argumentaciones,* como prefiere San Agustín, *llamadas de Celestio,* no es de Celestio, sino de los que le han traído esta obra desde Sicilia, según cree; y por eso son *llamadas de Celestio.*

Malicia pelagiana (1,1 p.443).—San Agustín, en el preámbulo de esta obra (1.1), da a entender el encubrimiento que los pelagianos empleaban para difundir sus errores, sin que nadie se hiciera responsable de ellos. Esta malicia del anonimato fue denunciada por San Jerónimo. Y por esto no era fácil identificar quién era el autor de muchos escritos de la controversia pelagiana (SAN JERÓNIMO, *Dialog.* 3,16).

Pelagio había iniciado su «movimiento» en Roma y tenía un grupo de partidarios tenaces y bien situados (entre ellos, Celestio, Juliano, Turbancio, Oroncio y Floro), que conseguían hacer circular con rapidez y seguridad sus ideas; incluso habían formado «células» pelagianas en sitios lejanos, como Sicilia, Rodas (cf. S. HIERONIMUS, *Ep. «Honorificentiae tuae»* 5; en CASPARI, *Briefe*... [1894] 12); en Siracusa (cf. S. HIERONIMUS, *Ep.* 15). Ver estudios de MYRES, N. J. I., *Pelagius and the end of Roma Rule in Britain:* Journ. Rom. Studies 50 (1960) p.21-36; y la crítica de W. LIEBESCHIITZ en *Historia* 12 (1963) p.227-241. Y no era nada extraño, porque en el Bajo Imperio, a finales del siglo IV, tuvo una larga tradición la vida tranquila y seria del *otium* en las grandes fincas, como hizo Agustín en Casiciaco.

[3] 1.° *Justicia* (2 p.175).—La entiende San Agustín, sobre todo, en sentido bíblico y teológico: como justicia integral del hombre o santidad plena y perfecta recibida de Dios, que equivale a justificación.

El fondo de estas palabras *justicia-justificación* tiene un contenido ético y jurídico: *ético,* como rectitud-honradez, que cumple la voluntad de Dios (Mt 5,45; 19,13; Lc 1,6) y resume el amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37-39); *jurídico-judicial,* que da la razón al que la tiene y rehabilita al acusado, porque es inocente (Mt 5,6). Ambos sentidos, como virtud humana de la justicia, por la que el hombre se hace y es declarado bueno, justo, están bien patentes en el judaísmo, Antiguo Testamento; en Grecia, sobre todo en Aristóteles con su filosofía sobre la perfección *(Metafísica* 5,16), la virtud y la felicidad *(A Nicómaco* 1,10; 3; 5; 6 y 7), y en Roma (CICERÓN, 1 *Off.* 31; la fidelidad como fundamento del justo —*dicaios*— en *De amic.* 77; *De natur.* 38; 2 *Off.* 38).

San Agustín lo tiene muy en cuenta en todo el contexto de la controversia pelagiana para deshacer los razonamientos de Celestio y aplicar con los textos bíblicos la doctrina teológica de San Pablo sobre la justificación. Por esto en seguida es superado aquel contenido, e incluso

contrapuesto, por la intervención salvífica de Dios en favor del hombre, revelada en el NT y desarrollada por San Pablo. De este modo, al *orden recto* entre personas se sobrepone, ya en el AT, la justicia de Dios como fidelidad con su pueblo y como justicia o conducta fiel del hombre con la ley, que se traducen en la vida como protección del pueblo, por parte de Dios, y como fe y confianza en Dios, por parte del pueblo, sobre todo en las tribulaciones de cada día, como aparece en Job y Tobías, con la esperanza de un bien salvífico y plenitud final.

Además, es significativo el número abrumador de citas del AT, hasta 77, que San Agustín utiliza en un libro pequeño como éste, que se apoya en la teología de San Pablo. ¿Por qué? Porque está demostrando con agudeza que, por mucha rectitud, honradez, fidelidad... que tenga el hombre, nunca está justificado delante de Dios; pero, siendo Dios justo, el hombre como Job y Tobías no tienen nada que temer, porque Dios mismo hará triunfar su causa, haciendo al hombre justo y recto. De este modo plantea al pelagianismo la justificación del hombre ante Dios como una situación para la cual Dios hizo al hombre. Porque Dios sabe de qué barro le ha hecho y para qué; y por esto Dios no renuncia, en nombre de su justicia y con sus entrañas de misericordia como Creador, a hacer capaz al hombre de ser delante de él lo que exactamente debe ser, justo; porque Dios mismo hará triunfar su gracia. En este sentido, San Agustín incluye en las palabras *justicia-justificación* una visión más profunda *del orden*, que todo lo dirige a la salvación, como voluntad salvífica de Dios.

De este modo, San Agustín ataca con agudeza el apoyo naturalista de Celestio y Pelagio en su doble formula naturalista: racionalista-pagana con la metafísica de Aristóteles y racionalista-religiosa con la doctrina de los fariseos.

En efecto, el planteamiento pelagiano se apoya, con su terminología y método, en el pensamiento naturalista de Aristóteles sobre perfección *(Metafísica* 5,16: «to kata to eu meden elleipein» como *autosuficiencia)*, sobre justicia como rectitud natural del hombre conseguida con el ejercicio recto de las virtudes intelectuales y morales, porque el hombre puede ser suficiente por sí mismo *(A Nicómaco* 1,10 y 13; 2; 5; 6; 7). Contenido del todo anticristiano, que será necesario purificar para aprovechar bien sus elementos válidos como hizo Santo Tomás, pero esto no lo hizo ni Celestio ni Pelagio. Por eso, San Agustín desenmascara y ataca su peligroso naturalismo pagano.

Por otra parte, San Agustín está advirtiendo constantemente a Celestio que con sus raciocinios no ha descubierto nada. Lo único que ha hecho es replantear con términos metafísicos las mismas dificultades de los fariseos sobre la observancia exterior escrupulosa de las prescripciones y obras de la ley. Es decir, de la misma manera que los fariseos atribuyen la justificación a las obras externas y en ellas hacen consistir la conversión, mientras que el interior queda podrido (sepulcros blanqueados), prototipo de la hipocresía, así Celestio y Pelagio, con su doctrina de la autosuficiencia del hombre, dejan a éste en el fondo incapaz y hundido.

Contra esta interpretación racionalista de la justicia perfecta del hombre por sus obras, San Agustín apoya su doctrina de la justicia en todo el NT porque discute con cristianos, defendiendo la justificación por la fe. Así, en San Mateo (del que utiliza 43 textos) resalta la justicia como don de acción de Dios y reino de las bienaventuranzas por Jesucristo (Mt 5,6). En San Pablo (del que utiliza 106 textos), como acción reveladora de Dios que salva por medio de Jesucristo (Rom 10,3).

San Pablo coincide además con San Mateo y formula teológicamente la vida, enseñanza y actividad salvífica de Jesucristo con el espíritu de las bienaventuranzas: la pura y perfecta voluntad de Dios con su amor universal a todos los hombres (Mt 5,45; 9,13), que no vino a llamar a los justos, sino a los pecadores.

2.° *Justicia, justificación, perfección de la justicia del hombre.*—Estas palabras tienen, tanto en Celestio como en San Agustín, un sentido religioso, porque se refieren a las relaciones del hombre con Dios, pero con un contenido muy amplio, que abarca no solamente el sentido de *juez justo,* sino también el de *plenitud* (n.8 14 16 17 18 19 38 43), la que Dios dio al hombre cuando le creó: poseer plenamente la justicia junto con la inmortalidad. «Estamos llamados al ideal de la perfecta naturaleza humana, tal cual la hizo Dios antes de pecar nosotros; y nos retrae del amor de aquella que nosotros reformamos con nuestro pecado» *(La verdadera religión* n.88: BAC n.30 vol.4 3.ª ed. p.158).

Libertad plena y *vida recta e impecable* (n.9), *resurrección a la vida eterna* (n.10), *justicia plena, curación plena, caridad plena* (n.8 11 15 18 27), *perfección moral* (n.11 16 23 31 32 39), *vida de fe* (n.18), *fidelidad-veracidad* (n.30), *rectitud* (n.33), *honradez-limpieza* (n.36), *santidad* (n.38), son aspectos y matices que declaran el contenido de lo que quiere decir justicia-*dicaiosine.* Es la justicia de Dios participada, que equivale a gracia santificante o justificante, sanante, renovante, etcétera, con todas las virtudes que perfeccionan al hombre continuamente, cuya plenitud se alcanza en la vida gloriosa.

3.° *Justicia de Dios.*—San Agustín distingue además muy bien *la justicia de Dios,* como la caridad con la que él mismo nos ama y justifica, y *la salud de Dios,* como aquella por la que nos hace sanos y justos y es don o gracia del espíritu: «La caridad de Dios, en efecto, se ha dicho que fue derramada en nuestros corazones; no aquella con que Dios nos ama a nosotros, sino aquella por la cual él nos hace amadores suyos; del mismo modo que la justicia divina, por la cual nos hace justos mediante su gracia; y la salud del Señor, por la cual nos hace salvos; y la fe de Jesucristo, por la cual nos hace fieles. Tal es la justicia de Dios, la cual no solamente nos enseña por medio de los preceptos de la ley, sino que también nos la otorga mediante los dones del Espíritu Santo» *(El espíritu y la letra* 32,56: BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.693).

4.° *Pelagianismo y fariseísmo en la interpretación de la justicia del hombre.*—Las ideas de autoliberación de Celestio y del pelagianismo siempre están presentes en el hombre tentado de complejo de superioridad, como si su ser y su vida estuviese en su mano y pudiese conseguir algo por sí mismo. En realidad, esta concepción viene del hondo rechazo del mensaje cristiano por la soberbia del hombre, que interpreta la redención como una utopía intramundana, en vez de valorar la humanización de Dios por Jesucristo como el camino definitivo para restaurar las cosas con Dios y al hombre también consigo mismo. Pensar en la autojustificación es falsear radicalmente la esencia de la justicia de Dios, como si fuera un ídolo, una realidad puramente intrahumana que manipula el hombre por sí mismo con determinadas contribuciones u obras religiosas o morales. Y esto es paganismo, idolatría o impiedad.

5.° *Interpretación agustiniana.*—Frente a todo esto está la justificación por la fe personal en Jesucristo, cuya acción salvadora hace a los hombres justos, borrando completamente la distinción entre justos y pecadores (Rom 5,19). Sólo se es justo por la participación en la redención de Jesucristo (cf. CAPÁNAGA, V., notas a *La ciudad de Dios* n.28 y 32

sobre *las virtudes paganas:* BAC n.171 vol.16 3.ª ed. p.824.825; nota 55, sobre la *sabiduría pagana;* 62, sobre la *justicia,* y 63, sobre *las virtudes de los antiguos romanos:* BAC n.172 vol.17 3.ª ed. p.994.1002ss).

[4] *Naturaleza del pecado* (2,1 p.176).—Celestio plantea la cuestión de la naturaleza del pecado por el método de los contrarios, para resolver, por exclusión, que el pecado puede ser evitado, porque es potestativo y voluntario del hombre. De este modo deduce que la característica específica del pecado está en un acto y no en una sustancia. Así define el pecado como algo accidental y rechaza el materialismo maniqueo, que afirma que el pecado es «una sustancia» o participación de la sustancia del principio del mal (n.9-11). Todo su razonamiento se apoya en la doctrina de Pelagio, que adapta y formula hábilmente (n.5-8) con el axioma «nadie es responsable de lo que no puede» (cf. *La naturaleza y la gracia* n.21-24 y 50; *El pecado no es sustancia:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.741-748 y 825; PELAGIO, carta *Qualiter,* en CASPARI, C. P., *Briece, Abhandlungen und Predigten aus dem II Jhdt. des Kirchlichen Altertums:* Christiana [1890] p.116-117), y con el razonamiento de Pelagio sobre la divina justicia: «No se puede aceptar que Dios, que perdona al hombre los pecados personales, le impute los ajenos» (PELAGIO, *Expos...* Rom 5,15).

San Agustín coincide con Celestio, lo mismo que con Pelagio, en que el pecado no es una sustancia, una cosa... Para Pelagio, el pecado es: «Y aquí, ante todo, hay que definir qué es el pecado; si es alguna sustancia o un simple nombre sin ningún contenido real; si expresa no un ser, ni una existencia, ni un cuerpo cualquiera, sino la acción de una cosa mal hecha» *(La naturaleza y la gracia:* ibid., 741). San Agustín dice: «Análogamente, tampoco es sustancial el pecado; la soberana y auténtica sustancia es Dios, el único y verdadero alimento de la criatura racional» (ibid., n.22 p.744). Y cita a San Juan Crisóstomo, que también afirma que el *pecado no es sustancia, sino acto malo* (ibid., n.76 p.810).

San Agustín en las *Confesiones* tiene la definición exacta de pecado: «E indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera sustancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma sustancia que eres tú, ¡oh Dios!, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades, y se hincha por de fuera» *(Conf.* 7,16,22: BAC n.11 vol.2 5.ª ed. p.291-292).

Concepto, como mal moral, que tiene reminiscencias de un texto que había conocido ya antes en Plotino: «El principio del mal para ellas (las almas) es la audacia, la generación, la diferencia primera y la voluntad de ser ellas mismas. Felices de su independencia, creen servirse de la responsabilidad de sus movimientos para correr a lo opuesto de Dios; llegando al punto más alejado, ignoran hasta que ellas vienen de él...» (PLOTINO, *Enneada* V c.1 n.1; véase *El concepto de sustancia según San Agustín,* por NICETO BLÁZQUEZ, en Rev. Augustinus [1970] XV 369-383).

[5] *Terminología pelagiana* (2,4 p.177).—Toda esta terminología era bien conocida por los estudiosos de los primeros siglos del cristianismo, en especial por los neoplatónicos, y fue muy utilizada en el antropomorfismo de los maniqueos y en la antropología de los pelagianos (BOUILLET, N., *Les Ennéades de Plotin* III [Hachette, 1861] p.630-632). San Agustín la conocía perfectamente desde joven, que a los veinte años, estudiante en Cartago y enredado por los maniqueos, leyó y entendió por sí solo las *Categorías* de Aristóteles, a pesar de que maestros muy competentes las presentaban como difíciles *(Conf.* 4,16,28).

Tal vez leyó la traducción en latín de Mario Victorino. Aristóteles estudia las diferentes formas del ser; San Agustín reconoce diez, entre ellas la sustancia, el acto...

Cosa se entiende aquí como realidad que existe en sí sin depender de otro, lo que en las categorías aristotélicas se llama sustancia (SOLIGNAG, A., *Les Confessions* 13: BA [Desclée, 1962] 87-88; PLINVAL, G. de, *Sur la perfection de la justice de l'homme* 21: BA [París 1966] p.130-131).

[6] *Presunción de Celestio* (4 n.9-12 p.182).—La doctrina pelagiana supone que la inclinación al mal priva al hombre de su libre albedrío, porque hace que obre por necesidad. Poniendo Pelagio la moralidad de las acciones solamente en la voluntad, se comprende la importancia capital del libre albedrío para poder estar sin pecado, como algo inherente a la naturaleza racional del hombre, que es capaz por sí mismo de elegir el bien y el mal (véase *La gracia y el libre albedrío* n.50: BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.222 y 262).

Celestio, escudero fiel de Pelagio, pero más avanzado que él, no admite que el libre albedrío pueda estar inclinado al mal más que al bien (n.9), ni que sea incapaz de obrar por sí solo el bien (n.10). Argumenta con la distinción tradicional de preceptos positivos y preceptos negativos; pero como le responde San Agustín: todos los preceptos son para que cumplamos el doble precepto del amor *ut duo ista compleamus* (n.11). Acentúa la presunción de la voluntad para que el hombre pueda fácilmente estar sin pecado: *perfacile potest voluntas voluntate mutari* (n.12). De esta facilidad de Celestio trata San Agustín en *Actas del proceso a Pelagio* (n.54-55: BAC n.79 2.ª ed. p.651-655). Porque Pelagio en el número 16 admite alguna intervención de la gracia *proprio labore et Dei gratia (ea, in qua creati sumus a Deo cum libero arbitrio:* n.22). *Possit esse sine peccato* (ibid., p.606); y en el número 26 (ibid., p.619); sin embargo, reprueba la doctrina de Celestio sobre la existencia de hombres sin pecado antes de la venida de Cristo.

[7] *El pecado de fragilidad* (6 n.15 p.188).—San Agustín sostiene firmemente que la voluntad no es capaz por sí sola de evitar cualquier pecado, ni la imperfección sin la gracia, según la célebre fórmula que tanto irritó a Pelagio: *Da quod iubes et iube quod vis (Conf.* 10,29,40ss: BAC n.11 vol.2 7.ª ed. p.426). La definición que aquí da de pecado comprende no sólo el pecado grave: *cum vel non est caritas,* y el pecado venial: *vel minor est,* cuando puede ser evitado, sino también el pecado de fragilidad: *sive vitari voluntate non possit,* porque falta la *caritas quae esse debet;* lo cual no es una simple imperfección, sino un desorden moral y una falta de la voluntad. Por lo tanto, es verdadero pecado en cuanto voluntario, aunque la inclinación al mal sea un castigo heredado de la primera desobediencia de Adán que se ha hecho «crónica»: *praeterita voluntas* en sus descendientes; que necesitan la gracia de Dios para evitarlo y tienen que pedir perdón humildemente cada día: *dimitte nobis debita nostra.* Idea muy frecuente en los sermones sobre el padrenuestro. Véase *Serm.* 58,10: BAC n.441 vol.10 p.154s, etc., y la aclaración detallada de THONNARD, F. J., en Revue des Etudes Augustiniennes 7 (1961) p.250. Véase nt.2 a *Los efectos del vicio:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.822; nt.5 a *La tiranía del pecado:* BAC n.79 vol.9 3.ª ed. p.151; pecados leves, de fragilidad, en *Serm.* 77B n.8: BAC n.441 vol.10 p.427; *Diferencia de los pecados contra los estoicos* nt.4 a *La ciudad de Dios* (1.º): BAC n.171 vol.16 3.ª ed. p.817.

[8] *Resumen de toda la controversia* (7 n.16 p.188).—De una forma breve, ágil y brillante trata Celestio de cautivar a sus lectores con conclusiones aparentemente evidentes. La finalidad está clara: conseguir la aceptación de su doctrina. Y este método sutil por medio de preguntas cortas debió de traer al pelagianismo algunos éxitos. Por otra parte, es la misma táctica empleada por Pelagio (cf. CASPARI, carta *Qualiter,* en ibid., 118-119). San Agustín trae un ejemplo en *La naturaleza y la gracia* n.63: BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.793.

Dialéctica pelagiana.—«Cualquiera que haya sido la conciencia cristiana del movimiento pelagiano, éste descansaba firmemente sobre el lecho de antiguos ideales éticos del paganismo, en especial los del estoicismo» (BROWN, Peter, *Biografía de Agustín de Hipona:* Revista de Occidente [Madrid 1967] p.491). Existía una colección de dichos paganos que adquirieron enorme popularidad en una edición cristianizada, y que utilizó Pelagio (véase el excelente estudio de CHADWICK, H., *The Sentences of Sixtus...* [textos y estudios, 5] p.118-122.138). San Jerónimo ya señaló esta influencia del estoicismo en la *Carta* 133 *a Ctesifonte* n.2 (PL 32,1148); incluso con Tertuliano exagera al llamar a los filósofos *patriarchae haereticorum,* porque Pelagio atribuía al papa Sixto II ideas sacadas del pitagórico Sexto. Y el mismo San Agustín se lo creyó hasta que descubrió la falsedad, como dice en *Revisiones* 2,42: PL 32, 647. Cf. PORTALIÉ, E., *Le fond du système pélagien...:* DTC 1,2381.

[9] *La penitencia y las obras buenas. Conversión continua* (8 n.18-19 p.190).—San Agustín ha rectificado a Celestio sobre el cumplimiento de los preceptos para estar sin pecado, porque para alcanzar la plenitud de la justicia hay que correr hacia ella con hambre y con sed. En los números 18-19 señala el modo como la Escritura enseña al hombre a correr en esta vida hacia la perfección de la justicia con rectitud. Apoyado en el ejemplo del apóstol San Pablo (1 Cor 9,27: *in servitutem redigo... ne ipse reprobus efficiar;* y Flp 3,12-15: *Non quod... iam perfectus sim, persequor... ad destinatum persequor...),* propone el remedio contra la fragilidad humana: la penitencia con las obras buenas sostenidas por la oración humilde.

La penitencia como conversión interior (Mt 6,1) o *metanoia* continua a Dios, que es fruto de la reconciliación con Dios y con los hombres en cuanto hermanos (Mt 5,12). De este modo, la justificación se manifiesta como la dimensión fundamental de toda la existencia humana, porque toca las mismas raíces del ser humano y cristiano. San Agustín, en las *Confesiones* y en toda su vida después de convertido, se muestra un gran penitente. Y aquí escribe como vive. Véase CAPÁNAGA, V., *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana:* BAC Maior n.8 (Madrid 1974) 189-406.

[10] *Ayuno, limosna, oración* (8 n.18 p.191).—Son tres formas de correr hacia la justicia con acciones voluntarias y como referencias vitales a Dios en el modo de vivir del hombre, y sobre todo del cristiano, porque «la limosna y la oración nos purifican de los pecados, siempre que no se cometan aquellos que nos separan necesariamente del pan cotidiano, es decir, evitando aquellas deudas a las que se debe una condena segura y severa» *(Serm.* 56 n.12: BAC n.441 vol.10 p.122). En ellas se manifiesta el correr, dirigirse o «convertirse» a Dios, *conversio,* y, a la vez, el «separarse», desprenderse de las criaturas, *aversio,* sobre todo en cuanto impiden la perfección como unión con Dios. Paralelamente, se sigue la apertura del hombre a los demás con la comunicación de bienes: *limosna.* Contra el «pecado estructural» como acto libre de la persona, la dimensión del ayuno-limosna-oración aparece en San Agustín como reconciliación con Dios *(Serm.* 45,5: BAC n.53 vol.7 p.603) y como reconciliación-justificación (ibid., n.9 p.610-612). El ayuno como expiación y señorío de la carne *(Regla* c.3,1: *Someted vuestra carne con ayunos y abstinencia en el comer y en el beber cuanto lo permita la salud).* La oración como aliento del alma debe ser continua (ibid., c.2: *dedicaos a la oración,* etc.). Sobre la práctica de la oración véase *San Agustín, pastor de almas* p.224ss y 630. Oración que purifica nuestro caminar a la perfección (n.20).

La limosna forma un todo con la oración y con el ayuno, y debe ejercitarse con el más noble sentimiento de amor (Mt 6,1-4), causa el perdón de los pecados (Tob 4,7-11; Dan 4,24), y permite participar luego en el reino de los cielos (Mt 25,34ss). «El ayuno —dice San Agustín— roba a la carne, pero aprovecha al espíritu. Lo que sustraemos a la comida ha de aprovechar a los pobres. El que no pueda ayunar, que dé limosna, y el que tampoco esto pueda, que perdone, pues para esto no hay pretexto posible. Lo que el cristiano ahorra por el ayuno ha de ir a parar a Cristo, que sufre hambre en sus pobres». Véase la obra de San Agustín *La utilidad del ayuno.* Cómo lo practicaban los cristianos de Hipona con San Agustín, en VAN DER MEER, F., *San Agustín, pastor de almas* (ed. Herder, Barcelona 1965) 241ss. La limosna además es parte indispensable del amor al prójimo según las posibilidades de cada uno. Es muy frecuente en la predicación de San Agustín hablar del deber de la limosna y del uso recto de las riquezas. Véanse notas complementarias n.34 y 53 del n.53 vol.7 p.756 y 762 y *Serm.* 53A n.5: BAC n.441 vol.10 p.91; *Serm.* 56,11; 58,10, donde habla de la doble limosna: el perdón y el don; *Serm.* 177,4; 178: BAC n.443 vol.23 p.726ss; 207, 208, 209, etc.: BAC n.447 vol.24 p.106-118, etc. Y acentúa este deber, tanto más apremiante cuanto más se posea y mayor sea la necesidad, pero regido siempre por la prudencia como cualquier ejercicio de virtud: «Sude en tus manos la limosna antes de que sepas a quién das», dice la *Didaché* (1,16); y San Agustín habla de sacarle el mayor provecho con alegría para que haya progreso en todo. «Pensemos, más bien, que una limosna puede apagar como agua el fuego que se enciende en nuestra paja; alegrémonos de que podemos dar esa limosna. Porque no vamos a ser tan necios que creamos que un pedazo de pan es mejor limosna que la palabra de Dios». Cf. *La catequesis a principiantes* (14,28) y oración-limosna en *Serm.* 56,11 y *El trabajo de los monjes;* sobre todo en los Sermones de la cuaresma 205-211 A. BAC n.447 vol.24 p.102-144, etc.

[11] *La perfección es obra de la gracia divina* (8 n.19 p.194).—San Agustín insiste en la práctica de la ascética cristiana: mortificación-ayuno, limosna-perdón, oración, porque conoce con San Pablo (Rom 7,23) y por propia experiencia (cf. *Confesiones)* que el hombre está inclinado al mal y le es imposible cumplir los mandamientos y hacer el bien (n.19). Por esto no debe descuidarse. A la facilidad para evitar el pecado, de la que presume Celestio, le opone la realidad del desorden en nuestros miembros, que le hace amar desordenadamente (n.28). Pero quien desea desordenadamente es el alma, porque la carne sola no tiene deseos; y así, en esta vida no puede cumplir a la perfección el mandamiento del amor por causa de esta secreta inclinación al pecado, que es efecto del primer pecado (DENZ., 792). Y así no puede conseguir la caridad perfecta. La perfección es obra de la gracia de Dios, *que nos hace perfectos* tanto cuando acaricia como cuando castiga *(Serm.* 55

n.4 y 6: BAC n.441 vol.10 p.108 y 111), porque no tiene en cuenta nuestros pecados (n.44). Véase nota complementaria [7]: *La gratuidad de la gracia,* en BAC n.445 vol.25 p.779.

Celestio defiende un naturalismo de influencia estoica que inquietó a no pocos cristianos, convencidos de que ésta era una ascética orgullosa que difícilmente se compagina con el mensaje evangélico. Porque si la naturaleza es buena y suficiente por sí sola, ¿qué sentido tiene la obra redentora de Cristo? Estas teorías novedosas inquietaron a la opinión pública de Africa, que hizo que San Agustín interviniera en el año 412, a instancias del tribuno Marcelino, para responder a las cuestiones insidiosas de Celestio y sus partidarios. Véase *Consecuencias y perdón de los pecados:* BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.166ss).

[12] *Los ejemplos de los justos (Job:* n.23 25 28 29 37; *Tobías:* n.31; *Zacarías e Isabel:* n.38 (9,23 p.200).—Son modelos de santidad. *Job,* hombre temeroso de Dios, es ejemplo de justicia y perseverancia (Sant 5,11) en la prueba de grandes desdichas y padecimientos (Ez 14,14.20), como tipo del justo paciente (Tob 2,12) ante el mal y el dolor en el mundo. Pero Job se reconoce culpable en algo, aunque grite que es inocente. San Agustín demuestra que es posible en esta vida un grado de santidad tal que casi llegue a la perfección, pero no que ya no pueda pecar, porque no hay nadie que esté «sin tacha», aunque sea sin una queja justa, porque no hace todo el bien, y así nadie está del todo sin pecado (n.28).

Tobías el misericordioso (n.31); refiriéndose a él, San Agustín demuestra que una cosa es que se pueda hacer el bien alejándose cada vez más del pecado, y otra muy distinta conseguir aquella perfección libre de todo pecado: *non deest homo unde peccet,* dice en *Serm.* 56 n.12 (BAC n.441 vol.10 p.122), y señala no pocos modos de cometer faltas, aunque muchas veces sean tan insignificantes como gotitas de agua o granos de arena.

San Agustín acepta el valor didáctico y ejemplar de Job, temeroso de Dios; de Tobías el limosnero (cf. *Serm.* 91 n.4: BAC n.441 vol.10 p.598), que caminó por los senderos de la verdad y de la justicia todos los días de su vida (1,3), que acudía a la oración y hacía el bien (12,7); además resalta la limosna (n.31), porque tiene una dimensión salvífica, en cuanto que libra del pecado con el temor de Dios (cf. *Serm.* 88 n.16: BAC n.441 vol.10 p.552).

Zacarías e *Isabel* (n.38): los dos eran justos ante Dios, irreprochables. Véase BA 21,198 nt.4. En esta vida ha habido justos y los hay con la gracia de Dios; pero, «a pesar de eso, no hay ni uno solo sin pecado». En los justos son los *cottidiana,* las faltas de la fragilidad humana, compatibles con la amistad de Dios, y los *venialia sine quibus vita ista non est (La fe y las obras* 26). Véase nt.4 a *La ciudad de Dios:* BAC n.171 vol. 16 p.817; y *Serm.* 9,18: BAC n.53 vol.7 p.170s; 57,12: BAC n.441 vol.10 p.142s); Sermón 169 n.6: BAC n.443 vol.23 p.670.

[13] *La predestinación, explicada por la presciencia* (13,31 p.209).—El pasaje *genere hominum, quod praedestinatum est ad interitum,* raza de hombres que está predestinado a la perdición, lo comenta San Fulgencio en su obra *A Mónimo* (1,5) en este sentido: «Creo que, cuando San Agustín afirma que algunos están predestinados a la perdición, no hay que entenderlo del delito, sino del suplicio; no al mal que admiten inicuamente, sino al tormento que sufren con toda justicia; no al pecado por el que o no reciben o llegan a perder el beneficio de la primera resurrección, sino al tormento que a la propia iniquidad les engendra como malditos y la equidad divina les da según su merecido» (S. FULGENTIUS, *Ad Monimum* 1,3: PL 65,154-155, y en SAN AGUSTÍN, *La predestinación de los santos* 10,19: BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.460s). Ver BA 24,522. Véase *Presciencia, predestinación y pecado* nt.26 a *La corrección y la gracia:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.202, y Sermones 165 n.5ss: BAC n.443 vol.23 p.620-626; 174 n.7 p.704-707; 176 n.2 p.719.

[14] *La réplica de San Agustín* (15 n.33-34 p.212).—Celestio utiliza textos de los Salmos y del Eclesiástico para probar sus ideas sobre el hombre recto y justo por la bondad de sus obras bien cumplidas; sin embargo, las citas son incompletas, porque hay otros textos donde no es la propia justicia, sino la misericordia de Dios la que justifica. Como todo el pelagianismo, Celestio se empeña en exaltar la naturaleza humana y su posibilidad —para Celestio facilidad— de estar sin pecado y de conseguir la perfección. San Agustín insiste una y otra vez en la debilidad de la carne no sólo física, sino también moral, donde arraiga el pecado (Rom 7,25) y es fuente de pasiones y deseos (Ef 2,3); su antítesis es el espíritu de Dios (Gál 5,17). Por este desorden profundo que ha causado el pecado, el hombre muchas veces, sin ser culpable, comete faltas o desórdenes que se llaman materiales, porque no son deliberados (n.36), pero que afean e impiden conseguir la perfección en esta vida. Cf. PORTALIÉ, E., *Augustin (saint):* DTC 1,2605; *Serm.* 9,18: BAC n.53 vol.7 p.170s; 57,12: BAC n.441 vol.10 p.142-143.

[15] *Perfección de la Iglesia gloriosa (aspecto escatológico)* (15 n.35-36 p.213).—A la espiritualidad pelagiana sobre la conciencia recta y las obras buenas bien cumplidas opone San Agustín el tremendo contraste entre el aspecto escatológico y la santidad moral de los miembros de la Iglesia con sus virtudes, a la que se ordena la santidad ontológica como institución divina. Dios llama a todos a la santidad. El concilio Vaticano II lo resume en la *Lumen gentium* (n.40). La santidad de la Iglesia se refiere a la santificación de los hombres y a la ordenación del mundo a Dios hasta que consiga la plenitud al final de los tiempos, pero mientras tanto «sus miembros sufren en su propia carne las consecuencias y las miserias del pecado. El aspecto escatológico de la santidad de la Iglesia se refleja también en la santidad de cada uno de sus miembros, que sólo alcanzará su plenitud en la vida futura cuando haya desaparecido completamente el pecado» (LG 48). Este carácter escatológico aparece ahora velado por el pecado en las miserias de sus miembros. Y aquí recoge la *Lumen gentium* (n.40) un pensamiento muy repetido por San Agustín en este libro y en otros escritos contra el pelagianismo: «Pero como todos ofendemos a Dios en muchas cosas (cf. Sant 3,2), tenemos una necesidad continua de su misericordia y todos los días debemos orar: *Perdónanos nuestras deudas* (Mt 6,12)», que repite hasta doce veces en esta obra (cf. *Revisiones* 2,18). Tremendo contraste que obliga al hombre a la renovación continua para reconocer la debilidad y corregir la imperfección (n.36), disminuyendo día a día las reliquias del pecado (n.39). De este modo corrige el humanismo natural de Celestio. La plenitud y perfección de la *Iglesia sin arruga ni mancha* será ciertamente cuando sea gloriosa después de la renovación (TURRADO, A., *Dios en el hombre:* BAC n.325 [1971] 232ss y bibliografía).

[16] *La obra de Dios en el hombre es la santidad* (18 n.39 p.218).—La santidad es iniciativa de Dios. Dios es quien hace participar al hombre de la filiación divina, pero el hombre responsable participa en la realización y conservación de la acción divina que lo justifica. La adhesión o el alejamiento depende del hombre. Sin embargo, solamente el alejamiento voluntario es exclusivo del hombre y la raíz del pecado: *excepto peccato, ab illo habes quidquid aliud habes (Serm.* 21,2: PL

38,143), porque interrumpe la operación divina continuada de la gracia, que lo hace justo y santo. Dios es quien realiza en el interior del hombre bien dispuesto la renovación, que no sólo perdona los pecados, sino que también ayuda continuamente para no cometerlos, y que San Agustín llama gracia sanante, justificante, santificante o justicia, cuya perfección se obtendrá en la dedicación final de la gloria, porque entonces no permanecerá ninguna debilidad ni interior ni exterior. Por esta razón, San Agustín replica a los textos aducidos por Celestio con otro de San Juan (1,8): *Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros.* En efecto, el hombre se hace santo no por sí mismo, sino creyendo en él e invocando a aquel que hace santos a sus santos mientras progresan y crecen día a día (n.39). Cf. TURRADO, A., ibid., 169ss).

[17] *El libre albedrío y la gracia* (19 n.40-41 p.221).—Celestio, siguiendo a su maestro Pelagio, intenta demostrar con textos de la Escritura, especialmente del AT, que los santos y justos realmente estuvieron sin pecado y que vivieron en perfección completa por su propia libertad (cf. SAN AGUSTÍN, *Las consecuencias del pecado...* 3,1,1: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.346). La consecuencia era inmediata: si la perfección es posible, es obligatoria, y una palabra ociosa hace al hombre inicuo y pecador; la Iglesia sería únicamente la sociedad de los perfectos, de aquellos que con la soberanía de su voluntad consigan la perfección, etc. San Agustín, a la vez que defiende el poder de decisión del hombre ante el bien y el mal, demuestra también con textos de la Escritura que, a causa del pecado, el hombre ha perdido la perfección original de la voluntad sin concupiscencia alguna y que era la verdadera libertad: «Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam... Nam liberum arbitrium usque adhuc in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime homines, qui cum delectatione peccant» (*Contra las dos cartas de Pelagio* I n.5: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.398s). Por esto, apoyado en textos de San Pablo (Rom 9,16 y Gál 5,17), hace ver la realidad del hombre actual y la necesidad que tiene de pedir a Dios su ayuda que es la gracia para que le libre del mal y no le deje caer en la tentación. Véase *Libertad y libre albedrío* nt.25 a *La ciudad de Dios* (1.º): BAC n.171 vol.16 3.ª ed. p.823.

[18] *Fina ironía de San Agustín* (21 n.44 p.229).—En el año 414, San Agustín escribió a Hilario de Siracusa la misma idea con que acaba este libro: «Hemos de tolerarlos a ésos cuando afirman que, fuera del Santo de los santos, hay o hubo aquí alguien exento de todo pecado. Pero en absoluto hemos de anatematizar y detestar con las mayores imprecaciones esa afirmación de que le basta al hombre la libertad para cumplir los preceptos de Dios, aunque la gracia divina y el don del Espíritu Santo no le ayuden a ejecutar el bien. Los que tal afirman se apartan del todo de la gracia de Dios» (*A Hilario* 4: BAC n.99a vol.11 2.ª ed. p.208).

San Agustín valora profundamente la peligrosidad de la doctrina pelagiana propagada por Celestio. Respeta el título, que resume la idea de justicia y perfección del hombre. Ha aceptado también la misma terminología que el pelagianismo toma de Aristóteles (acto, sustancia... contra el maniqueísmo). Sin salirse del planteamiento de Celestio, primero ha deshecho una por una sus argumentaciones, pero a la vez ha profundizado con agudeza y con fina ironía en el contenido. Sin subestimar la sutileza del adversario, le ha ido indicando constantemente que en realidad no ha descubierto nada. Porque la teoría de la autosuficiencia del hombre para hacer obras buenas y ser perfecto, además de paganismo, es la misma teoría de los fariseos y judaizantes del NT que rechaza San Pablo teológicamente en la carta a los Romanos y en la carta a los Gálatas, probando machaconamente la necesidad de la gracia salvífica de Jesucristo para que el hombre sea justo. Lo único que Celestio ha hecho ahora es plantear la misma cuestión con el método de su maestro Pelagio.

[19] 1.º *Juliano Pelagiano.* Véase Introducción a *Réplica a Juliano* (RJ p.381). *El conde Valerio. El obispo Vindemial y el presbítero Firmo* (1.1 p.241).—*El conde Valerio* es un personaje no bien conocido. Algunos datos sobre su identidad y cargos que desempeñaba nos los da San Agustín, pero los historiadores no están de acuerdo en cómo atribuir a un solo sujeto las dignidades y empleos públicos que en el Bajo Imperio ejerce un conde llamado Valerio a partir del año 425 hasta el 435, y que no tiene nada que ver con la carrera militar a la que se refiere San Agustín en este libro (2.1). Sí debía de ser un alto personaje, a juzgar por los títulos que le da San Agustín, y muy influyente, tanto en la corte imperial de Ravena como en la eclesiástica de Roma (véanse las diversas hipótesis en BA 23 nt.1: «Comes Valerius», p.661ss). Es probable que perteneciese a la familia *Valeria* cristiana y asceta, con la cual tenían relación los pelagianos (cf. *Carta* 126,6: BAC 69 vol.8 2.ª ed. p.860s), San Jerónimo, Firmo y San Agustín.

San Agustín habla del conde Valerio en las *Cartas* 200, 206 y 207; en esta obra *El matrimonio y la concupiscencia,* dedicándole los dos libros (1.2; 2.1); en RJ (1.10; 2.14; etc.); en las *Revisiones* (2.53), donde únicamente destaca la personalidad intelectual, moral y religiosa del conde, y le pone en guardia contra las falsedades de los nuevos herejes, los pelagianos (RJ 1.42).

2.º *Tiempo en que San Agustín escribió el libro primero.*—La *Carta* 200 al conde Valerio, enviándole el libro primero de *El matrimonio y la concupiscencia,* debió de escribirla entre finales del año 418 y principios del 419. Y, por lo tanto, el libro primero ya lo tenía escrito en el año 418. Además le indica que le ha escrito otras cartas sin haber recibido la respuesta; sólo le han llegado tres: una por medio del obispo *Vindemial* y dos con el presbítero *Firmo;* la *Carta* 206 no está aún claro si es anterior o posterior. ¿Por qué San Agustín mantenía esta correspondencia? Tampoco está muy claro, pero parece ser que San Agustín, ya bien curtido con más de veinte años de lucha contra las herejías (RJ 1.9), tomó la iniciativa en el año 417 contra los «nuevos herejes» o pelagianos, a raíz de la situación provocada con la muerte del papa Inocencio (12 marzo 417) y actúa con gran prudencia en dos frentes a la vez, sirviéndose sobre todo del fidelísimo Alipio. En efecto, San Agustín no sólo trabaja con los obispos africanos ante el papa Zósimo, sino también en la corte imperial de Ravena, donde los pelagianos le acusaban ante el conde Valerio de condenar el matrimonio porque defendía que la generación transmite el pecado original (*Revisiones* 2.53; *El matrimonio y la concupiscencia* 1.2). Al escribir así da a entender que el conde Valerio ya está bien enterado, pero que él no le conoce personalmente, sino por otros *alia et ab aliis,* sobre todo por medio del presbítero *Firmo,* amigo íntimo del conde y de San Agustín. Como en el año 411 el donatismo solamente pudo ser reducido con el apoyo militar (OROSIUS, *Historia* 7.42,16: CSEL 5,558), para no perder tiempo ni dejar libre el error, San Agustín re-

curre ahora a las mismas medidas contra Pelagio y Celestio, porque sus partidarios habían promovido graves tumultos en Roma (PRÓSPERO, *Crónicas* a.418: PL 51,592A).

De hecho, el prefecto pretoriano Paladio recibió una ley el 30 de abril de 418 contra los nuevos perturbadores de la fe católica, expulsándolos de Roma (PL 48,379-386 y 392-394), que favoreció la condena de la herejía por el papa Zósimo con la famosa epístola *Tractoria*, firmada por los obispos de Italia, promulgada y aplicada técnicamente como ley imperial en todo el mundo romano. Es muy probable que el conde Valerio apoyase estas leyes: *Tu*, dice San Agustín, *potestate curando et instando efficaciter restitisti* (I 2), porque da a entender claramente que es antipelagiano por convicción (I 2; II 1), que lee sus obras contra los herejes (*Carta* 200,3).

Por otra parte, el papa Zósimo murió en diciembre del mismo año, y esta circunstancia favoreció a los partidarios de Pelagio en Roma para revisar su causa. Es cuando entra en la lid el joven Juliano, obispo de Eclana, proclamando con el pequeño grupo de seguidores el famoso mensaje de «las cinco alabanzas»: de la naturaleza y la creación, del matrimonio, de la ley divina, del libre albedrío y de los méritos de los santos» (DE PLINVAL, *Pélage* 336s), que dará ocasión a San Agustín para refutarlas en otras tantas obras. Esta apelación pelagiana no fue oída en Ravena, y Juliano se refiere a esto en *Contra las dos Cartas de los pelagianos* 4,12,34: BAC n.79 vol.9 3.ª ed. p.579), porque el conde Valerio bloqueó la apelación y facilitó la promulgación de una ley represiva contra las ideas pelagianas (véase el edicto en la *Carta* 201), y San Agustín parece referirse a esta actitud de Valerio en la frase anterior: *tu potestate curando et instando efficaciter restitisti*. De este modo se comprende mejor que tanto San Agustín como los pelagianos recurran a la influencia del conde Valerio en la corte imperial de Ravena. Juliano y sus pelagianos acuden con una acusación rápida (n.4,9) al libro primero de San Agustín (n.4,9), haciendo llegar al conde Valerio un extracto. Este demuestra que está enterado suficientemente (II 1), y por medio de Alipio le envía una carta con el encargo de responder a Juliano cuanto antes. Lo que hace con el libro segundo que el mismo Alipio entrega al conde Valerio en 420 ó 421 (II 1). A partir de estas fechas no hay datos seguros sobre él, porque hacia el 420 se exilió al Oriente y murió en Sicilia hacia el año 454. Agustín había terminado siendo aclamado por San Jerónimo como campeón de la «fe antigua» (*Carta* 195).

3.° *El obispo Vindemial.*—No hay más dato seguro que esta referencia de San Agustín, donde se ve que tenía alguna relación con el conde Valerio y con San Agustín, a quien entrega una carta de su parte.

4.° *El presbítero Firmo.*—Aparece como un fiel amigo del conde Valerio (para más detalles BA 33,767) y a la vez confidente familiarísimo de San Agustín, que le llama santo varón (*Carta* 200,1) y hombre de Dios (I 40 al final). Fue portador de dos cartas del conde Valerio a San Agustín y actuó además de agente confidencial entre los dos y con San Jerónimo (*Carta* 172,2). Se le menciona en las *Cartas* 191 y 194 de San Agustín a Sixto (septiembre de 418) y estuvo con San Agustín antes de volver a Italia. Fue un viajero infatigable por Palestina el año 415; por Italia: Roma, Ravena y Sicilia en 416 y por Africa en 416-417. Goza de intimidad con el conde Valerio por sus muchas cualidades. Algunos quieren ver en *Firmo* un enlace entre la familia senatorial de los *Valerio*, que dirige San Jerónimo (*Carta* 172,2): Eustoquio, Paula y su madre Leta, grandes ascetas cristianos; así como Valeria, Melania la joven y su esposo Valerio Piniano, tan apreciados de San Agustín y San Alipio, y el conde Valerio, a quien se atribuye al menos lazos de afinidad con la familia de los Valerio; lo cual explica mejor la influencia y la actuación del conde en este asunto de los pelagianos. Para más detalles ver BA 23,767. Este *Firmo* quizá pueda ser la misma persona de la que habla San Posidio en la *Vida de San Agustín* XV: BAC 10 vol.1 p.365s y en la *Carta de San Agustín sobre «La ciudad de Dios»*: BAC n.171 vol.16 3.ª ed. p.118 *.

[20] 1.° *Los nuevos herejes. El pecado original. Rom 5,12 y 7,24* (1,1).—«Los nuevos herejes», «novedades sacrílegas», con estas expresiones San Agustín califica a los pelagianos y a sus ideas contra la gracia de Cristo. En la *Carta* 179,1 del año 416 ya denuncia el peligro de este movimiento: *Algunos adolescentes de buena familia y educados en las artes liberales, discípulos de Pelagio* (entre ellos los más notables son Celestio y Juliano), *abandonaron por él las esperanzas que tenían en el siglo y entraron al servicio de Dios* (véase *Ascética pelagiana* nt.1 a *La naturaleza y la gracia:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.822). *Pero se descubrió que en algunos puntos contradecían a la sana doctrina que se contiene en el Evangelio del Salvador y se declara en las cartas apostólicas. Se descubrió, digo, que disputaban contra la gracia de Dios, por la que somos cristianos y en la cual esperamos la justicia por medio del Espíritu en virtud de la fe, y empezaron a corregirse por mis recomendaciones. Me entregaron un libro, afirmando que era de Pelagio, y me rogaron que más bien contestase al libro. Cuando comprendí que debía hacerlo para arrancar de ese modo más perfectamente de sus corazones el nefasto error, lo leí y contesté* (*Carta* 179,1: BAC n.99a vol.11a 2.ª ed. p.411-412). Este texto ha sido mal traducido y peor interpretado en BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona:* Revista de Occidente (Madrid 1979) p.481: «La nueva herejía, hostil a la gracia de Cristo que está tratando de levantarse contra la Iglesia de Cristo y que todavía, sin embargo, no es claramente separada de esta Iglesia».

Son llamados «nuevos herejes», «novedades sacrílegas» porque hasta entonces se entendía por herejes a los que defendían errores sobre la naturaleza de la Santísima Trinidad, como eran los arrianos y otros errores griegos sobre la divinidad. Ahora las ideas eran totalmente *nuevas* y de otra naturaleza: sobre la gracia y el libre albedrío (cf. *Carta* 188,1,3 del año 417). Juliano se revuelve contra esta denominación, y se atreve a acusar de hereje maniqueo al propio Agustín, que le rebate en toda la línea, cf. RJ I 9.

2.° *El pecado original.*—Véase *El pecado original según los pelagianos* nt.4 a *La naturaleza y la gracia:* BAC n.50 vol.6 3.ª ed. p.823, y *El pecado original es propio de cada uno; La solidaridad con Adán; Objeción pelagiana,* nt.28.29.30 a *Consecuencias y perdón de los pecados:* BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.389; *Pecado original y generación humana,* le rebate en toda la línea, cf. RJ I 9.

3.° *El texto de Rom 5,12 y 7,24.*—San Agustín utiliza estos textos como firme apoyo de su doctrina sobre el pecado original y la concupiscencia: el primero lo emplea catorce veces, y el segundo, once. El texto de Rom 5,12 es el fundamento bíblico para probar la transmisión del pecado original según el magisterio y la tradición de la Iglesia. En cuanto a la interpretación de San Agustín, el sujeto de *pertransiit* es el pecado y no la muerte, como interpretaban los pelagianos (véase *Consecuencias y perdón de los pecados* I 10,11 y *Contra las dos cartas de los pelagianos* IV 4,6-7: BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.190-193; 127-129). Con él

refuta la interpretación de Juliano, que en esta obra conoce solamente por el resumen que le ha enviado el conde Valerio; poco tiempo después conocerá el texto completo de Juliano y le refutará por extenso en los libros *Réplica a Juliano,* donde a la vez expone la doctrina sobre el pecado original con todo el contexto escriturístico y gramatical. Puede verse la nota complementaria [38] p.969; *Interpretación agustiniana de Rom 7,* nt.6 a *Sermones* (3.º): BAC n.443 vol.23 p.828. En cuanto al contexto general de la carta a los Romanos, nt.8 a *Diversas cuestiones a Simpliciano:* BAC n.79 vol.9 2.ª ed. p.152.

[21] 1.º *La concupiscencia vergonzosa y los desvergonzados de Juliano (1,1 p.245).—Concupiscencia, para San Agustín, no es sólo la libido carnal,* sino primeramente el orgullo de la vida y también la concupiscencia de los ojos o curiosidad malsana, en sentido joánico (1 Jn 2,11): «Toda curiosidad ilícita no es otra cosa que una pestilente carencia de la verdad» *(Sermón* 112 A, n.3; BAC n.441, vol.X p.806). Aunque la *libido carnal* está siempre presente en esta controversia, uno de los problemas es la relación entre el pecado original y la concupiscencia vergonzosa, como un mal moral, vicio o reato, no identificado simplemente con el pecado, si no se consiente; pero que actúa sobre todo en el acto conyugal, y en algún sentido es el pecado original, aunque en los bautizados no es pecado formal. Véanse precisiones sobre el tema en BA 23 nt.8,690, y *La concupiscencia no es pecado en los regenerados* nt.6.7.8 a *Cuestiones diversas a Simpliciano:* BAC n.79 vol.IX 2.ª ed. p.152. Clases de concupiscencia en *Sermón* 112: BAC n.443 vol.23 p.795-804 y en RJ, nota complementaria [41]: *La concupiscencia es un mal* p.970.

2.º *Regla firmísima de fe o «fundatissima fides»* (2,18,33 p.345) lo declara San Agustín cuando, hablando de la Trinidad, dice: «No olvides que hablas como católico y que hablas a católicos. Nuestra fe, es decir, la fe verdadera, la recta, la fe católica, así lo profesa; fe que no se funda en opiniones o conjeturas, sino en el testimonio de la lectura escuchada; fe que no duda ante la temeridad de los herejes, sino que se cimienta en la verdad de los apóstoles. Esto lo sabemos y lo creemos. Y aunque no lo vemos con los ojos y ni siquiera con el corazón, mientras nos purificamos mediante la fe, a través de esa misma fe mantenemos con toda verdad y firmeza...» *(Sermón* 52, n.2: BAC n.441 vol.X 51s). Para los «nuevos herejes», el pecado original era algo elegible por el hombre, superficial, que se resuelve con el dominio individual de sí mismo, eligiendo lo bueno y rechazando lo malo, simplemente, con no seguir, no imitar el mal ejemplo de Adán el primer pecador. San Agustín, con la Iglesia católica, la Escritura y la tradición, conoce la naturaleza del pecado como algo accidental a la naturaleza creada buena por Dios, pero que yace profundamente en el mal como un inválido, herida y agonizante, como el semimuerto de la parábola del Buen Samaritano, que necesita ser curada por el bautismo, y ser cuidada hasta el fin de sus días en la «posada» de la Iglesia *(Sermones* 131,6; 151,4-5: BAC n.443 vol.XXIII 161s p.380-384 y 174 n.9 p.707, y nota complementaria [39]: *El bautismo de los niños* p.970.

3.º *Concupiscencia, placer carnal* (RJ 3,21,42 p.620) (1,8,9 p.258).—En la controversia pelagiana surge este punto al defender San Agustín la santidad del matrimonio del pecado original y del mal de la concupiscencia. La concupiscencia carnal, como reato del pecado original, lucha contra el espíritu (Gál 5,17). En primer lugar, concupiscencia, para San Agustín, no es la pasión humana que lleva a un placer sensitivo, sino una tendencia morbosa como actividad propia del hombre, que debe ser controlada y moderada por la castidad a través del pudor con la ayuda imprescindible de la gracia, porque la revelación y la experiencia de vencidos (cf. *Confesiones)* demuestran que en el hombre hay un mal moral profundo congénito que inclina al hombre hacia el placer, haciendo caso omiso de Dios. Por eso el hombre necesita que la fe ilumine su experiencia para que sea consciente de esta situación. Dios creó al hombre bueno y libre para el amor siempre en orden a Dios; apartarse de este fin para vivir el placer según la carne es un desorden moral llamado pecado. Por lo tanto, la concupiscencia como mal moral no puede consistir únicamente en el movimiento sensible y carnal. La concupiscencia o libido carnal es para San Agustín las tres cosas de que habla San Juan en su primera carta (2,16), y que San Agustín traduce por soberbia u orgullo a la concupiscencia de la vida, curiosidad malsana a la concupiscencia de los ojos y concupiscencia de la carne al desorden de la capacidad progenitora de los hombres, que vicia el recto uso del matrimonio. Esta cuestión la trata a fondo en el libro cuarto de la controversia pelagiana *Réplica a Juliano,* pero ya la ha afirmado muy claramente en el libro primero de *El matrimonio y la concupiscencia* y la ha demostrado con profundidad de argumentos en el libro segundo.

No afirma que la concupiscencia sin más sea pecado, porque todo pecado queda aniquilado por el bautismo, sino que está como una enfermedad crónica, que molesta también a los bautizados, pero que no es pecado más o menos grave si no se consiente libremente a sus malas inclinaciones o reliquias del pecado original. En este sentido, la concupiscencia es pecado, porque su raíz viene del pecado e inclina al pecado, cf. Rom 5,12 y concilio de Trento, sess.V 5.

Concupiscencia y libido son prácticamente sinónimos en San Agustín para significar la pasión carnal, consecuencia del primer pecado como mal moral que afecta tanto al alma como al cuerpo. Consiste en una falta de dominio y control de la razón y de la voluntad sobre los movimientos de la capacidad generadora y se necesita la gracia para vencerlos o usar bien de ellos en el matrimonio. Una cosa es la fisiología y el instinto natural bueno, y otra el prurito desordenado como enfermedad crónica. No obstante, el acto matrimonial es honesto en sí como medio querido por Dios para la generación, primer bien del matrimonio *(proles),* a pesar de que la libido o concupiscencia carnal esté presente como consecuencia del pecado, no del matrimonio (I 5,6), bien como actividad transitoria, bien como reliquia permanente (reato) que obliga a la conciencia del hombre a ser responsable para evitar la culpabilidad, no consintiendo en la inclinación al mal. La concupiscencia no es un pecado actual, sino más bien un hábito heredado, como enfermedad congénita (II 34,57) o inclinación pecaminosa, que exige el consentimiento personal para ser pecado, y aquí es donde aparece como curiosidad malsana o placer carnal contra la ley de Dios. Unicamente admite San Agustín una concupiscencia carnal buena antes del pecado bajo el control de la voluntad, contra los pelagianos que con Juliano defendían las excitaciones libidinosas como naturales y moralmente buenas *(Contra las dos cartas de los pelagianos* I 17,34: BAC n.79 vol.IX 2.ª ed. p.438s; *Réplica a Juliano* IV 11,17; 13,62; 14,65 y 69); pero después del pecado la concupiscencia carnal es o un vicio congénito *(Réplica a Juliano* [obra inacabada] III 177) o una reliquia del pecado (ibid., II 42; 45; VI 22 y en *Sermón* 128 n.8, como pecado por haber sido fruto del pecado: BAC n.441 vol.23 p.129, etc.).

En cuanto al *placer lícito e ilícito,* véase RJ VI 16,50.

[22] *El equilibrio ideal para los hombres de gobierno* (I, 2,2).—

La expresión *otiosa dignitate* la formuló Cicerón como programa de vida: *otium cum dignitate*, en su discurso *De orat.* I 1,1. Apuleyo se refiere a ella en su *Metamorph.* 6,29: *otium* profundum... *dignitas* gloriosa. Casiodoro también la emplea en *Variae* I 4,13: *dignitatem* suscipiens *otiosam,* cf. *Thesaurus linguae latinae* 5,1134. San Agustín la emplea señalando el deseo tan acariciado siempre por él de un programa de vida tranquila, muy común entre los filósofos para buscar la sabiduría, y entre las personas pudientes del Bajo Imperio desde finales del siglo IV como retiro bucólico; pero que es difícil de realizar cuando se tiene la responsabilidad de cargos públicos, tanto en bien del Estado para el conde Valerio como en bien de la Iglesia para San Agustín. Armonizar ambas cosas es un ideal, como el equilibrio entre la vida mixta de acción y contemplación. Véase *otium-negotium, otium-dignitas* en *Réplica a Fausto* 22,56-58; y *La Ciudad de Dios* 19,19: BAC n.172, vol.XVII, 3.ª ed., p.606. En la *Carta* 101,3 a Memorio (año 408-409), cuando le envía los seis libros de *La música* escritos en el retiro de 387-389, San Agustín se refiere a este difícil o imposible equilibrio en hombres de gobierno. En cuanto a las distintas interpretaciones de esta frase, véase FOLLIET, G., *Otiosa dignitas:* Révue des Études Augustiniennes 18 (1971) 59-67.

[23] *La moral del matrimonio cristiano* (1,8,9 p.257, 268, 282).—San Agustín, frente a la malicia de la nueva herejía pelagiana, trata de distinguir el bien esencial del matrimonio del mal accidental de la concupiscencia para ayudar a evitar en los esposos el peligro de hacer mal uso del matrimonio sustituyendo el fin de la procreación por el placer carnal. Por eso acentúa los principios de la perfección conyugal mediante la castidad de los esposos, idea preferida en la ascética pelagiana. Pero San Agustín demuestra también que esta castidad conyugal es un don de Dios que presupone el don de la fe para que sea verdadera virtud, informada por la caridad, que es el vínculo espiritual que santifica y perfecciona el amor humano de los esposos.

[24] *Los deseos de perfección* (1,27,30 p.286).—San Agustín es constante en enseñar el progreso del hombre para unirse a Dios. Ya desde las *Confesiones* 13,9, y con la influencia neoplatónica, distingue varios pasos o grados que, con la fe, esperanza y caridad cristianas, desarrolla según la división aristotélica en su libro *La dimensión del alma* 33,70-76: BAC n.21 vol.III p.554-562, hasta alcanzar la unión con Dios, Verdad increada y eterna y gozo sempiterno en la patria *(El orden* 2,51: BAC n.10 vol.I 5.ª ed. p.687). Pero en la tierra esta vida espiritual se desarrolla progresando cada día en la perfección. Es un constante deseo de perfección. Pensamiento que San Agustín expone con toda claridad. La tesis pelagiana sostiene que el hombre por sí solo puede evitar el pecado, cumplir, hasta fácilmente, los mandamientos y alcanzar la perfección en esta vida; y se apoya en la Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento. San Agustín demuestra en el libro anterior, *La perfección de la justicia del hombre,* que el hombre, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, solamente puede guardar los mandamientos, practicar la virtud y progresar en la santidad con la gracia de nuestro Señor Jesucristo. No ha existido, no existe ni existirá un solo hombre en la tierra, a excepción de Jesucristo y su Madre Santísima *(La naturaleza y la gracia* 36,42: BAC n.50 vol.VI 3.ª ed. p.767s), que sea perfecto o esté sin pecado. La profesión del cristiano es practicar la virtud, como arte de vivir bien, que es amar a Dios sobre todas las cosas y cada cosa, según sus méritos, por amor a Dios. Sin embargo, la concupiscencia hace guerra a este deseo del espíritu, porque es un mal

moral con el que nace todo hombre por el pecado original, origen de las malas inclinaciones, de las imperfecciones y de pecados, aunque sean de fragilidad; únicamente en la vida gloriosa, por la renovación y transformación en hijos de Dios, será posible vivir sin pecado y conseguir la perfección. Mientras tanto, hay que tender, progresar día a día mediante las virtudes, confesando las imperfecciones con humildad y perseverancia: «Perdónanos nuestras deudas». Jesucristo, con el bautismo, da al hombre la gracia y fortaleza para luchar y vencer la concupiscencia con sus reliquias, purificando y progresando a la vez por medio de la caridad, que consiste *en amar más lo que vale más, en amar menos lo que vale menos (La verdadera religión* 48,93: BAC n.30 vol.IV 3.ª ed. p.162 y nota complementaria 56: *El orden del amor* p.195), porque «la virtud es la caridad con que se ama aquello que se debe amar... y en ninguno es tan perfecta que no sea susceptible de aumento mientras se vive en este mundo. Ahora, mientras puede crecer, si es menor de lo debido, a un vicio se debe. Por ese vicio no hay un justo en la tierra que haga el bien y no peque» *(Carta* 167,15: BAC n.99a vol.XIa 2.ª ed. p.340). Por eso la vida espiritual busca la perfección de la justicia, que está solamente en Dios, y que se llama menor o pequeña en comparación de lo que falta. «Pero la verdad es que esta justicia menor produce el mérito, la mayor es el premio. Así que quien no corre en pos de ésta, no alcanza aquélla» *(Contra las dos cartas de los pelagianos* 3,7,23: BAC n.79 vol.IV 2.ª ed. p.512). Las preocupaciones, necesidades, tentaciones, concupiscencia y faltas diarias de fragilidad impiden la perfección, pero a la vez estimulan también la vigilancia y el deseo de ser cada día mejores practicando la caridad *(La naturaleza y la gracia* 70,84: BAC n.50 vol.VI 3.ª ed. p.820).

[25] *Significación de «sacramento»* (2,4,12).—Este término hace referencia al mundo religioso helenista, cuyo concepto del misterio influyó en las acciones rituales de la Iglesia primitiva, sobre todo para significar el carácter sacramental del bautismo y de la eucaristía. En cuanto a la forma de los sacramentos, está influida por las formas del culto judío. En la vinculación con los efectos pertenecientes de la gracia (Hech 19,5-7) se reconoce la religiosidad helenista y su concepción de los cultos de los misterios, donde hay que evitar cuidadosamente la interpretación errónea de los sacramentos, como señales misteriosas de la salvación actual y presente.

San Agustín ha profundizado en el significado de «sacramento», distinguiendo el *signo* visible y la *realidad* espiritual. Sobre el «signo» puso los elementos para una doctrina profunda y preciosa desde su libro *El maestro,* que él aplica a la función del lenguaje para enseñar. Idea que desarrolla luego en cuanto al «sacramento». En efecto, *signo* es lo que lleva al conocimiento de algo. Y Dios, adaptándose a los hombres, les da signos para salvarlos, a veces maravillosos para significar su poder y su amor (como en los milagros, los acontecimientos del AT, los ritos, las predicciones de los profetas, como muestras visibles de la presencia de Dios en su pueblo); y sobre todo en la encarnación y vida de Jesucristo, como prueba suprema del amor del Padre a los hombres. Jesucristo, cumpliendo la promesa divina, multiplica los signos maravillosos para que los hombres crean que el Padre le ha enviado.

Jesucristo instituye el «sacramento» como *signo visible* por el cual se comunica al hombre la gracia divina, fruto de su Redención. El hombre no puede crear el «sacramento» que tenga efectos, sólo es obra

de Dios en línea con la Encarnación del Verbo y de la Iglesia. Dios ofrece la salvación al hombre ordinariamente por los sacramentos. Son necesarios para salvarse, aunque no lo sea cada uno para todos. Y puesto que Dios respeta la propia determinación del hombre, el «sacramento» sólo se realiza en quien es capaz de decisión propia y quiere recibirlo (*Los matrimonios adulterinos* I 33), y que se quiera administrar, según la ordenación de Dios, que encomendó su administración a la Iglesia.

Por lo tanto, el ministro debe poner dignamente el *signo* visible; y parte esencial es la palabra del ministro unida a la acción indicadora: *Se une la palabra al elemento, y se realiza el sacramento (Comentario a San Juan* sermón 80,3). Por esta fórmula de San Agustín, desde el siglo XIII (Guillermo de Auxerre, Santo Tomás de Aquino) se llamó «materia» al elemento, y «forma», a la palabra, como *signo* externo visible. El ministro es el mediador y partícipe del misterio de Cristo (instrumento ministerial) y su representante visible, pero es Cristo mismo quien realiza el «sacramento».

Por esto, la *realidad* y fruto espiritual del sacramento no depende del ministro *(ex opere operantis)*, sino de la acción recta *(ex opere operato)* por la cual Dios quiere otorgar los dones de su gracia *(Comentario a San Juan*, serm. 5,18): *con razón preferimos el bautismo de Cristo al de Juan, aun cuando éste haya sido administrado por un Judas*, comenta San Agustín.

La institución del matrimonio es desde el principio un sacramento como signo visible de su indisolubilidad *(Réplica a Juliano* V 12,46) en cualquier matrimonio que sea verdadero. Es la idea que San Agustín resalta en *El matrimonio y la concupiscencia* I 10.11, de tal modo que la *fidelidad* no es la esencia del vínculo matrimonial, sino una exigencia perdurable que procede de la *realidad* objetiva del sacramento. Por esto, cuando San Agustín habla del sacramento del matrimonio, más que a su celebración se refiere al estado matrimonial como comunidad de vida y amor, y a la necesidad constante de la gracia de Dios contra las desviaciones del egoísmo humano. Sin embargo, no todo matrimonio verdadero prefigura la unión de Cristo y de la Iglesia (el gran sacramento de San Pablo), sino solamente el matrimonio de los esposos cristianos por su bautismo, aunque engendren hijos de pecado que necesitan de la regeneración (ibid., I 18,20).

En cuanto al sacramento del matrimonio y su significación en San Agustín, no debe olvidarse que habitualmente tiene sentido de signo y de misterio, y no de rito, que es aportación de la teología posterior sobre el sacramento del matrimonio.

En el fondo de toda esta doctrina sobre «el sacramento» está presente la teoría agustiniana de la interioridad a través del *signo-realidad*. El signo, como elemento visible del sacramento, en el matrimonio sería el consentimiento expresado por el pacto o contrato con la mutua entrega para significar la realidad sacramental que es la nueva comunidad de vida y amor que realizan, y que entre cristianos prefigura el gran misterio: la unión de Cristo y de su Iglesia (I 10,11). Por lo tanto, el consentimiento no se apoya en la «fides» como esencia del vínculo, sino en la realidad espiritual, que es el estado matrimonial que nace con la comunidad de vida y amor. Esto es una aplicación práctica del signo-exterioridad, que lleva a la significación o interioridad del estado matrimonial. Y la Encarnación del Verbo, con la economía de la salvación, ha restaurado el matrimonio al llevar a los esposos a través de la condición actual de exterioridad *(signo)* a la condición de interioridad *(realidad espiritual)* y de verdad del principio. Véase este punto y la bibliografía, actualizados en SCHMIDT, E.: *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale:* Études Augustiniennes (París 1983) p.213ss.

[26] 1.° *Manés-Joviniano-Pelagio* (2,5,15 p.318).—Manés (o Mani) nació en Babilonia del Norte el 216, de la familia de los Arsácidas, dentro de un ambiente religioso extremista. Desde niño perteneció a una secta baptista muy rigurosa, y a los doce años recibió la primera «revelación» de la verdad total. Predicó sus revelaciones en la India, donde convirtió al rey a su religión, y consiguió además el apoyo del rey sasánida de Persia Sapor I, al que acompañó en la campaña del 242-244 contra los romanos. Su actividad religiosa se extendió por el Occidente y norte de Africa, sobre todo Egipto e Irán. El 274-277, la corte persa le persiguió duramente debido a los sacerdotes-magos de Zoroastro, que lo acusaban de revolucionario y hereje. Entonces fue detenido y encarcelado, donde murió el año 277, desatándose la persecución contra el maniqueísmo, que huyó hacia el Oriente, sobre todo China, donde ejerció gran influencia hasta el siglo XIV. Manés tuvo gran sensibilidad artística y escribió varias obras. San Agustín se refiere frecuentemente a los libros *Tesoro de la vida*, donde revela la lucha entre los dos reinos: de las tinieblas y de la luz; y al *Libro de los misterios*, sobre las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo.

2.° *Joviniano* (MC 2,5,15 p.318; RJ 1,2,4 p.446).—Monje hereje de finales del siglo IV, que se declaraba contra todo ascetismo cristiano. Logró atraer a unos cuantos partidarios. Se le conoce principalmente por San Jerónimo, que le combatió en su obra *Adversus Iovinianum;* por San Ambrosio *(Carta* 42 *Ad Siricium Papam)*, donde le acusa de maniqueo porque negaba el nacimiento de Cristo de madre virgen, y hacía a Cristo un fantasma; y por San Agustín, *Réplica a Juliano* I 2,4, donde recoge las cinco máximas de su credo, y en *Las herejías* 82.

3.° *Pelagio* (MC 2,5,15 p.318).—De origen inglés, tuvo una formación clásica superficial con influencias notables de los Padres de Occidente; vivió largo tiempo en Roma como monje ejemplar, donde presentaba su ascética y doctrina austera con ingenio y misterio, y consiguió captar a jóvenes de la aristocracia y a clérigos de Roma, conmovidos por las circunstancias catastróficas del hundimiento del Imperio y del saqueo de Roma. Entre los jóvenes que siguen y defienden a Pelagio con ardor destacan Celestio y Juliano de Eclana. El ideal ascético de Pelagio se relaciona con los estoicos, maniqueísmo, etc. Escribió diversas obras, algunas de las cuales reconoció, y otras, siéndolo, negó que fueran suyas en el Sínodo de Jerusalén. Fue condenado repetidas veces, sobre todo por los concilios africanos, hasta que fue excomulgado oficialmente. Pelagio se esfuma desde entonces de la vida activa, y ya no se sabe nada de él con certeza.

[27] *Apetito natural de la voluntad* (2,7,17 p.323).—San Agustín, cuando habla de la voluntad, se refiere a la inclinación fundamental del apetito racional hacia el bien, muy distinto de la concupiscencia de la carne o libido, potencia de los miembros de Joviniano. Apetecer, querer estar en todo acto de la voluntad, sea bueno, sea malo (cf. *La Ciudad de Dios* XIV 7,2: BAC n.172 vol.17 3.ª ed. p.78), constituye el principio activo de la voluntad, como inclinación o tendencia natural hacia su propio objeto: «mi amor es mi peso» *(Confes.* XIII 9,10, p.561). Juliano se empeña en defender la *libido* como una inclinación natural y, por lo tanto, buena, confundiéndola con el apetito natural de la voluntad. Para Juliano, voluntario y libre se contrapone a natural y necesario.

Por eso toda inclinación natural no sólo es buena, sino que no puede ser pecado, porque ni es voluntaria ni libre. San Agustín le corrige este error, demostrando que la *libido* es un mal debido al pecado original (Gál 5,17), y esta inclinación al mal no es de la naturaleza, sino del pecado, que está también en los niños, aunque naturalmente sean incapaces de una acción voluntaria, porque la naturaleza original ha perdido su integridad por el pecado, que hace incapaz al hombre para el bien sin la gracia de Jesucristo.

[28] *Concupiscencia y pecado original* (RJ 2,9,32 p.559).—Nunca identifica Agustín la concupiscencia con el pecado original. En el bautismo se perdonan todos los pecados —*fit tota et plena remissio peccatorum*—; permanece la concupiscencia. Los textos son numerosos. Cf. *De pecc. mer. et rem.* (c. a.412) 2,7,9: PL 44,156; *De gest. Pelag.* (a.417) 12,28: PL 44,336; *De nupt. et conc.* (a.419) 1,26,29: PL 44,430; *Ench.* (a.421) 31,119: PL 40,288; *C. duas ep. Pelag.* (a.420) 1,13,40: PL 44, 570; *Serm.* 131,6; 152,3: PL 38,132.816.

J. Cross reúne otra serie de textos en los que Agustín llama a la concupiscencia pecado. Cf. J. G., *Entstehungsgeschichte des Erbündendogmas* (München 1960) I p.326ss.

La concupiscencia se llama pecado porque es madre e hija del pecado —*mater et filia peccati*—. Según una conocida figura retórica, metonimia, damos el nombre de la causa al efecto, y el nombre de efecto a la causa. Cf. *De nupt. et conc.* 1,23,25: CSEL 42,237-238; PL 44, 428; *De perfect. iust. homin.* 21,44: PL 44,316; *De pecc. mer. et rem.* 2,28,45: PL 44,178; *C. duas ep. Pelag.* 1,13,27: PL 44,563; *Op. imp. c. Iul.* 2,226: PL 45,1235.

El concilio de Trento nos da la interpretación exacta del pensamiento agustiniano. La concupiscencia se llama pecado: *quia ex peccato est et ad peccatum inclinat* (CONC. TRID., sess.6 can.15: DENZ.-SCHÖNMETZER [1963] 1515).

La concupiscencia sí es canal transmisor del pecado de origen, pero signo, no causa. Se transmite por generación, no por imitación, como enseña Juliano; *Hoc propagationis est non imitationis.* Cf. *De pecc. mer. et rem.* 1,9,10: PL 44,115. Para Agustín, ésta es una verdad de fe.

[29] *Los bienes del matrimonio* (RJ 3,16,30 p.607).—El matrimonio es, para Agustín, un bien en sí, un bien natural, un bien en relación con la virginidad, un bien sin la procreación de los hijos. Cf. *De bon. coniug.* 8,8: PL 40,379; *De s. virg.* 18,18: PL 40,404; *Ep.* 220,12: PL 33,997.

Un bien por sus frutos: *proles, fides, sacramentum.* El matrimonio en su esencia está ordenado a la procreación, que incluye la *caritas coniugalis.* Cf. *De Gen. ad litt.* 9,11,19: PL 34,400; *C. Faust.* 30,6: PL 42,494. Entraña el *bonum fidei,* mutua fidelidad hasta la muerte, y exige un *ordo amoris.* Cf. *De bon. coniug.* 6,6,7; 15,17: PL 40,377.385; *De coniug. adulterinis* 2,8,7: PL 40,475; *Serm.* 153,5,6: PL 38,828; *Serm.* 392,2: PL 39,1710; *Enarr. in Ps.* 55,17: PL 36,656.

Finalmente, el *bonum sacramenti* exige la indisolubilidad, que Agustín defiende con toda firmeza como prerrogativa del matrimonio cristiano. Excluye el divorcio y exige estabilidad en la familia. Cf. *De coniug. adulterinis* 6,6,7: PL 40,377; *De serm. Dni. in monte* 1,16,43-49: PL 34,1251-1253; *De coniug. adult.* 1,11: PL 40,458.

Y estos tres bienes subsisten en su integridad ético-objetiva aun después del pecado de Adán. Cf. *De nupt. et conc.* 2,21,36: CSEL 42,290; PL 44,448-449. La bibliografía es inmensa. Cito a THONNARD, F., *La morale conjugale selon s. Augustin:* RevEtAug 15 (1969) 113-131; BLÁZQUEZ, N., *Psicoética de la intimidad conyugal según San Agustín:* Augustinus 15 (1970) 113-149; SAMEK LODOVICI, E., *Sessualità e matrimonio e concupiscenza nel cristianesimo delle origini:* Studia Patristica Mediolanensia (Milano 1976) (interesan las p.218-233); COVI, D., *El valor y fin de la actividad sexual matrimonial según San Agustín:* Augustinus 19 (1974) 113-126.

[30] *La recta intención* (4,3,21).—Enuncia Agustín un principio con validez universal: *Noveris non officiis, sed finibus... discernendas esse virtutes.* Este principio lo aplicará Agustín a la moral conyugal. En el uso del matrimonio, la recta intención de los esposos se manifiesta en el fin de los hijos y de la amistad conyugal, que dan a la unión rango de virtud. Cf. F. J. THONNARD, *La morale conjugale selon saint Augustin:* Rev. des Etudes Augustiniennes 15 (1969) 113-131. La intención es el alma de las obras buenas: *Bonum opus intentio facit, intentionem dirigit fides (Enarrat. in Ps.* 31,4: PL 36,259).

[31] *Luces y sombras de las virtudes romanas* (RJ 4,3,26).—Ampliamente trata Agustín el tema de las virtudes, con frecuencia heroicas, de los romanos ilustres. Desde la perspectiva cristiana, estas virtudes, por no tender al bien supremo del hombre, sólo son virtudes en apariencia. Estaban inspiradas por el amor a la gloria y la pasión por la patria. Pero al no estar inspiradas por la piedad auténtica, más que virtudes eran vicios. En *La Ciudad de Dios* V c.12 al 20, está desarrollado en profundidad este tema.

Cayo Frabricio Luscino es el más notable de los *Frabricios* y al que se refiere aquí Agustín. Vivió en el siglo III a. C. y ocupó todos los puestos de la república. Le encomendaron delicadas misiones que supo llevar a cabo con suma honradez y acierto. Jamás se aprovechó de su situación para enriquecerse, muriendo en la más honrada pobreza. Siempre aplicó la ley con suma equidad y sin miramientos. Cf. *La Ciudad de Dios* V 18: BAC n.171 vol.16 p.345.

Marco Atilio Régulo es uno de los ejemplos más eminentes de la virtud romana, realzada después por la leyenda. Fue cónsul dos veces. En la segunda (256 a.C.) cae prisionero de los cartagineses, quienes en el año 250 le envían al frente de la famosa y legendaria embajada para recabar la paz, bajo el juramento de volver, cualquiera que sea el resultado. El sabía que le iba la vida en lograr el cese de las hostilidades. Pero prefirió perderla incitando más a Roma contra Cartago y cumpliendo su juramento de volver a sus enemigos, rechazando todas las ofertas de evasión. Naturalmente fue atrozmente martirizado. Cf. *La Ciudad de Dios* I 15,1-2; V 18: BAC, ib., p.36-39 y 344. Horacio inmortalizó su gesta en sus *Carmina* III 5.

Quinto Fabio Máximo Verrucoso, apellidado *Cunctator,* es al que se refiere Agustín entre los muchos *Fabios* de la ilustre familia. Vivió en el siglo III a.C., descollando por su constancia a toda prueba en contra de Aníbal. El mismo hizo el elogio fúnebre de su propio hijo, muerto en batalla contra Aníbal. Cf. *La Ciudad de Dios* I 6: BAC, ib., p.15.

Publio Cornelio Escipión Nasica, en el que sin duda piensa aquí San Agustín, contemporáneo de la segunda guerra púnica, declarado el hombre más honrado de la república y como tal comisionado para recibir de Frigia la imagen de la *Diosa Madre* Cibeles y traerla a Roma. Cf. *La Ciudad de Dios* I 30-33: ib., p.67-74. Hace mención también de Escipión *El Africano* en II 9-13: ib., p.93-101; II 21: ib., p.119-124, etc.

El más famoso de los Camilos es *Marco Furio Camilo,* de excepcional importancia en la vida política de la Roma del siglo IV a.C., repe-

tidas veces elegido *tribuno* con potestad consular y *dictador*. Recordado por Agustín a causa de su generosidad con la patria, a la que supo salvar a pesar de las ingratitudes con que había sido pagado por ella de sus anteriores hazañas. Cf. *La Ciudad de Dios* III 17: ib., p.187; IV 7: ib., p.233-234; V 18: ib., p.342.

[32] *Pudor y pecado original* (4,13,62 p.406).—El pudor no es, para Agustín, efecto de la cultura, sino efecto de la naturaleza, postrada por el pecado. Lo prueba la conducta de la primera pareja humana (Gén 1,27.28). Pecaron, se miraron, se taparon. Los movimientos pasionales escapan al dominio de la voluntad. La experiencia de cada uno excusa la prueba. En los efectos de la libido en la mujer no habla Agustín intencionadamente en este pasaje por ser interiores. Y este pudor es universal, ni los cínicos pudieron hacer triunfar el destape en las plazas. En *La Ciudad de Dios* encuentra el lector un estudio pormenorizado de la libido. Cf. *De civ. Dei* 14 c.16-26: PL 41,425-434. Sobre el mismo tema ver *De nupt. et conc.* 1,6,7; 22,24; 2,9,22; 21,36; 30,52: CSEL 42,219 237 275 290 309; PL 44,417 428-429 457 467; *C. duas ep. Pelag.* 1,15,31: PL 44,564.

Sobre la psicología de las pasiones ver F.-J. THONNARD, *La psychologie des passions:* BA 35 p.536-539.

[33] *La suerte de los niños sin el bautismo* (5,11,44).—Sobre la suerte de los niños que mueren sin el bautismo, Agustín, en carta a San Jerónimo, escribe el año 415: «Soy presa de grandes angustias, créeme, cuando se toca este punto del castigo de los niños y no sé en absoluto qué responder» *(Ep.* 166,6,16: PL 33,727).

En *Serm.* (294,3-4: PL 38,1337) y en su obra *Opus imperfectum c. Iulianum* (3,199: PL 45,1333) se inclina por un rigorismo sin atenuantes. Hablar del cielo para ellos sería una herejía. Pero vemos cómo en otros escritos habla de una pena *omnium mitissima.* Cf. *De pecc. mer. et rem.* 1,16,21: PL 44,121; *Enchir.* 24,93: PL 40,275. Santo Tomás interpreta las expresiones duras de San Agustín en sentido amplio, con exclusión de toda pena de sentido. Cf. *De malo* q.5 a.2; *In 2 Sent.* d.33 q.2 a.1 *sed c.* N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (París 1931) p.415-425; F. CAYRÉ, *Une rétractation de saint Augustin: les enfants morts sans baptême:* L'Anné Théol. August. (1952) 131-143. *Damnatio,* en el vocabulario agustiniano, puede significar privación, separación, alienación de un bien. Cf. *Ep.* 193,2,4: PL 33,871.

[34] *El divorcio entre paganos* (5,12,46).—Agustín ni condena ni aprueba el divorcio entre paganos. Constata un hecho, pero se guarda bien de aprobarlo. Lo que sí está claro es que el matrimonio entre fieles es indisoluble, porque es *aliquid sacramentum nuptiarum.* En *De fide et operibus* (a.413) se muestra hesitante. En el 419 sus dudas han desaparecido. Cf. *De nupt. et conc.* 1,10,11: CSEL 42,222-224; PL 44,120. R. Kuilers es de parecer contrario, basado en el análisis de los vocablos *pactum et foedus.* Cf. *S. Augustin et l'indissolubilité du mariage:* Augustiniana 9 (1959) 3-11. A. de Veer nos dirá que Agustín, cuando habla del sacramento del matrimonio, es rico en intuiciones y parco en precisiones, excepción hecha de cuando habla de la indisolubilidad. Cf. B. Aug. t.23 (1974) nt.4 p.683. Cf. M. F. BERROUARD, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée:* Rech. Augustiniennes 5 (1958) 139-155; A. REUTER, *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii* (Roma 1942).

[35] *Falta leve en el matrimonio* (5,12,46).—Véanse notas complementarias [21, 3.°] y [23], p.960 y 962, respectivamente.

[36] *Origen del alma* (5,15,63).—Sobre el origen del alma tiene

Agustín sus certezas y sus vacilaciones. Está seguro de que el alma del primer hombre fue creada por Dios a su imagen. Cf. *De Gen. c. manich.* 1,17,27: PL 34,186; *De lib. arb.* 3,21,61: PL 32,1301.

Y sabe con certeza que fue creada de la nada, no de la sustancia de Dios. Cf. *Ep.* 166,2.3: PL 33,721-722.

Esta alma creada por Dios de la nada es simple, espiritual e inmortal.

Las dudas de Agustín principian cuando plantea el problema no del alma del primer hombre, sino de la de sus descendientes. Critica y rechaza la hipótesis emanacionista, de origen neoplatónico, común a gnósticos y maniqueos. Cf. *De Gen. ad litt.* 2 c.3-6: PL 34,265-267; *Ep.* 166,3: PL 33,722; *De nat. et orig. animae* 1,19,33; 2,3,6: PL 44,493.497; *Ep.* 140,7: PL 33. Rechaza también la hipótesis traducianista-materialista de Tertuliano —*e corpulentis seminibus exoriri*—. Es un absurdo. Cf. *De Gen. ad litt.* 7 c.9-17: PL 34,272.278. Y, por último, rechaza la metempsicosis. Cf. *Ep.* 166,20: PL 33,720.

Sus dudas se limitan al traducianismo espiritual y al creacionismo. Esta cuenta con la simpatía de Agustín. Sus reservas son teológicas. ¿Cómo explicar entonces la existencia del pecado original? Escribe a San Jerónimo: «Si esa sentencia acerca de la creación de almas nuevas no se opone a esta fe tan fundamentada —el pecado original—, sea también mía; pero si se opone, tampoco lo sea tuya». Cf. *Ep.* 166,25: PL 33,731. No se atreve a inclinar la balanza en favor del creacionismo hasta descubrir el camino por el que se introduce en el alma el pecado original. Cf. *Ep.* 190,21: PL 33,864. Sciacca sienta esta conclusión: «La doctrina de Agustín es creacionista sin dudas ni vacilaciones». Pero se trata de un creacionismo-traducianista, no de un creacionismo sin calificativos. Cf. SCIACCA, *San Agustín* (Barcelona 1951) p.409.

[37] *Solidaridad con Adán y con Cristo* (6,4,8).—Tema de especial relevancia este de la solidaridad. Agustín, siguiendo a San Pablo, profundiza, a través de la controversia pelagiana, acerca de la solidaridad de todos los hombres con Adán y con Cristo: *unus et unus.* Uno para muerte, uno para vida. El hombre primero para muerte, el hombre segundo para vida. ¿Por qué éste para vida? Porque es Dios y hombre. Cf. *Serm.* 151,5: PL 38,817. La solidaridad en el mal se funda en la unidad de naturaleza: *Omnes in illo uno, quando omnes fuimus ille unus (De civ. Dei* 13,14: PL 41,386); cf. *De pecc. mer. et rem.* 1,10,11: PL 44,115; *De nupt. et conc.* 2,5,15: CSEL 42,266; PL 44,414. En Adán todos los hombres son *massa damnata;* en Cristo, *massa redempta.* El influjo de estos dos hombres resume la historia humana. Nace la teología de la solidaridad humana: *Omnis homo Adam... omnis homo Christus (Enarrat. in ps.70* serm.21,1: PL 36,891).

[38] *Romanos 5,12* (6,4,10).—Los concilios de Cartago XVI, Orange y Trento fundan en Rom 5,12 su definición sobre la existencia del pecado original. Agustín apela a toda la Biblia, y, si insiste en Rom 5,12, es para rechazar la interpretación de Juliano. Cf. *De pecc. mer. et rem.* 1,27,40ss: PL 44,131ss; *De nupt. et conc.* 2,27,45-47: CSEL 42,298-302; PL 44,462-463; *C. duas ep. Pelag.* 4,4,6-8: PL 44,612-615; *C. Iul.* 6, 24,75: PL 44,868.

Cita Agustín Rom 5,12 según una versión latina que no concuerda con la Vulgata. No repite la palabra *mors* antes del verbo *pertransit.* El sujeto es *peccatum* en Agustín, *mors* para Juliano. Cf. *C. duas ep. Pel.* 4,4,7: PL 44,614.

Para Agustín, ἐφ' tiene sentido relativo; para Juliano, causal. Consulta su códice griego, y encuentra que θάνατος = *mors* es masculino y

ἁμαρτία femenino, y como ἐφ' ᾧ en sentido relativo es masculino, renuncia a ver en *peccatum* el antecedente de este anacoluto y lo ve en el hombre: *In quo omnes peccaverunt (C. duas ep. Pelag.* 4,4,7: PL 44, 614). Leer *mors* es un absurdo. El pecado es el aguijón de la muerte. La picadura provoca la muerte, no la muerte la picadura. Desde el 411 sabía Agustín que los pelagianos fundaban en Rom 5,12 su teoría del pecado-imitación. Cf. *De pecc. mer. et rem.* 1,9,9: PL 44,114. Para Agustín, Rom 5,12 es luz. *Si Apostolus imitationem hic intellegi voluisset, non per unum hominem sed per diabolum potius in hunc mundum peccatum intrasse... dixisse: Si el Apóstol hubiera querido significar la imitación, no habría dicho «por un hombre», sino más bien «por el diablo» entró el pecado en este mundo (De nup. et conc.* 2,27,46: CSEL 42,300-302; PL 44,462). La doctrina de los dos Adanes sintetiza su teología del pecado. Cf. *Ep.* 157,3,11. La autoridad del Ambrosiáster confirma su exégesis y relaciona Rom 5,12 con 1 Cor 15,22.

Cf. L. LIGIER, *In quo omnes peccaverunt:* NRTh 82 (1960) 337-348; ST. LYONNET, *Rom 5,12 chez St. Augustin.* Note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne de péché originel: Mélanges H. de Lubac I (París 1963) p.327-339.

[39] *El bautismo de los niños* (6,5,14).—Uno de los argumentos decisivos para probar Agustín la existencia del pecado original es el bautismo de los niños. *Constat parvulos, ut remissionem indigeant peccatorum, non nisi originale contraxisse peccatum: Está fuera de duda que la única causa por la que los niños necesitan el perdón de los pecados es por haber contraído el pecado original (De anima et eius origine* 1,12,15: PL 44,482).

Para Agustín, la tradición apostólica es regla de fe. *Consuetudo matris Ecclesiae in baptizandis parvulis nequaquam spernenda est neque ullo modo superflua deputanda, nec omnino credenda, nisi apostolica esset traditio: La costumbre que tiene la Madre Iglesia de bautizar a los niños, de ningún modo hay que menospreciarla ni tenerla como inútil; ni tampoco habría que creerla si no fuera una tradición recibida de los apóstoles (De Gen. ad litt.* 10,23,39: PL 34,426). Cf. *De nupt. et conc.* 1,20,22; 2,2,4; 18,33; 29,50: CSEL 42,235.256.287.306; PL 44,426. 438.455.465; *C. duas ep. Pelag.* 1,22,40; 2,4,7; 4,4,8: PL 44,570.576. Es significativo el título de una de sus obras contra los pelagianos: *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum:* PL 44,109-200. El bautismo fue instituido por Cristo para el perdón de los pecados *—in remissionem peccatorum—* y la Iglesia exorciza y bautiza a los niños que no tienen pecados personales. Cf. *Serm.* 294 íntegro: PL 38,1327-1355; *De grat. Christi et pecc. orig.* 2,40,46: PL 44,808; *Serm.* 293,8-12: PL 38,1333-1335. Idéntico argumento en sus obras antipelagianas y, sobre todo, *Contra Iulianum,* libros II y III. El concilio de Cartago del 418 sanciona la doctrina de Agustín. Cf. MANSI, III 811; THONNARD, F.-J., *L'argument du baptême des petits enfants et le dogme du péché originel:* BA 23 p.698-702.

[40] *La voluntariedad del pecado original* (6,9,24) constituye la *crux theologorum.* Agustín no intenta explicarlo; afirma, sí, nuestra solidaridad con Adán: *Todos pecaron en Adán cuando eran una sola cosa con él y estaban contenidos en la virtualidad de su naturaleza que era capaz de engendrarlos (De pecc. mer. et rem.* 3,7,14: PL 44,194). Cf. *De civ. Dei* 13,14: PL 41,386. Voluntario = *voluntate Adae,* según lo explican los teólogos del Medievo. Cf. S. THOMAS, 1-2 q.81 a.1; *In* 2 d.30 q.1 a.2. Hoy los esfuerzos toman otra dirección. Cf. A. VILLALMONTE, *El pecado original.* Veinticinco años de controversias, 1950-1975 (Salamanca 1979).

[41] *La concupiscencia es un mal* (6,16,49).—Es la tesis de Agustín. Cuestión trenzada de problemas teológicos, éticos y antropológicos. Bebe su doctrina en fuentes bíblicas. Cita Ex 20,17; Dt 5,21; Eclo 18,30; Mt 5,28; Rom 5,15; 7,7-25; Gál 5,17; 1 Jn 2,16.

Se extiende la concupiscencia a todo el hombre y no se limita al sexo. Cf. *Op. imp. c. Iul.* 4,28: PL 45,332; *De Gen. ad litt.* 10,12,20: PL 34,416; *C. Iul.* 6,14,41: PL 44,815. Navega Agustín entre arrecifes maniqueos y dunas pelagianas. La concupiscencia, dice a los maniqueos, no es sustancia mala; a los pelagianos les dice que no viene del Padre. Que no es sustancia lo repite en todos los tonos. Cf. *Op. imp. c. Iul.* 6,14,16: PL 45,1525-1535; *De civ. Dei* 12,8: PL 41,355-356; *De nupt. et conc.* 1,7,8: CSEL 42,220; PL 44,418.

¿Por qué es la concupiscencia un mal? Porque introdujo la división en el hombre, porque es una lucha de la carne contra el espíritu, porque rompe la armonía interior, porque es una lucha inevitable, un drama doloroso, una desordenada debilidad, una languidez, una desobediencia, una enfermedad. Cf. *De nupt. et conc.* 1,25,28: CSEL 42,240; PL 44, 430; *C. Iul.* 4,13,64: PL 44,769; *De civ. Dei* 13,13; 14,15: PL 41,386. 424; *Enarrat. in ps.70* serm.2,1: PL 36,891.

Se impone la conclusión: la concupiscencia *qualis nunc est* es un mal que viene del pecado original. Cf. *Op. imp. c. Iul.* 6,14: PL 45,1532.

*INDICE BIBLICO**

ANTIGUO TESTAMENTO

* El significado de las siglas es como sigue: PJ: *La perfección de la justicia del hombre;* MC: *El matrimonio y la concupiscencia;* RJ: *Réplica a Juliano.* El primer número indica el libro; el segundo, el capítulo; el tercero, el párrafo. Las señales con asterisco son citas implícitas.

NUEVO TESTAMENTO

Marcos

Lucas

Juan

Hechos de los Apóstoles

Romanos

1 Corintios

2 Corintios

Gálatas

Efesios

Filipenses

Colosenses

*INDICE ONOMASTICO**

* Los números indican libro, capítulo y párrafo de RJ: *Réplica a Juliano.*

INDICE DE NOTAS COMPLEMENTARIAS

INDICE DE MATERIAS

PJ = *La perfección de la justicia.* MC = *El matrimonio y la concupiscencia.* RJ = *Réplica a Juliano.* La numeración indica: libro, capítulo, número.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE TRIGÉSIMO QUINTO VOLUMEN DE LAS «OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTÍN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 24 DE OCTUBRE DE 1984, FESTIVIDAD DE SAN ANTONIO MARÍA CLARET, OBISPO Y FUNDADOR, EN LA IMPRENTA FARESO, S. A., PASEO DE LA DIRECCIÓN, 5, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTÍN

Edición bilingüe

A) Volúmenes ya publicados

I. ESCRITOS FILOSOFICOS: Introducción y bibliografía general.—Vida de San Agustín escrita por San Posidio.—Soliloquios.—La vida feliz.—El orden (5.ª ed.).

II. CONFESIONES (7.ª ed.).

III. ESCRITOS FILOSOFICOS: Contra los académicos.—El libre albedrío.—La dimensión del alma.—El maestro.—Naturaleza y origen del alma.—Naturaleza del bien (5.ª ed., corregida y mejorada).

IV. ESCRITOS APOLOGETICOS: La verdadera religión.—Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos.—Manual de fe, esperanza y caridad.—Carta a los católicos sobre la secta donatista (La unidad de la Iglesia) (pasa al t.34).—La fe en lo que no vemos.—Utilidad de la fe (3.ª ed.).

V. ESCRITOS APOLOGETICOS: La Trinidad (4.ª edición, corregida y mejorada, de próxima aparición).

VI. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (1.º): Tratados sobre la gracia.—El espíritu y la letra.—La naturaleza y la gracia.—La gracia de Jesucristo y el pecado original.—La gracia y el libre albedrío.—La corrección y la gracia.—La predestinación de los santos.—El don de la perseverancia (3.ª ed.).

VII. SERMONES (1.º) 1-50: Sobre el Antiguo Testamento (nueva edición completa).

VIII. CARTAS (1.º) 1-140 (de próxima aparición, 3.ª ed., corregida y mejorada).

IX. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (2.º): Tratados sobre la gracia.—Cuestiones diversas a Simpliciano.—Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños.—Réplica a las dos cartas de los pelagianos.—Las actas del proceso a Pelagio (2.ª ed.).

X. SERMONES (2.º) 51-116: Sobre los evangelios sinópticos (nueva edición completa).

XIa. CARTAS (2.º) 141-187 (2.ª ed.).

XIb. CARTAS (3.º) 188-270 (2.ª ed.; próxima 3.ª ed., aumentada con las 27 cartas recientemente descubiertas).

XII. ESCRITOS MORALES: La bondad del matrimonio.—La santa virginidad.—La bondad de la viudez.—La continencia.—Las uniones adulterinas.—La paciencia.—El combate cristiano.—La mentira.—Contra la mentira.—El trabajo de los monjes.—El Sermón de la Montaña (2.ª ed.).

XIII. ESCRITOS HOMILETICOS: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1.°) 1-35 (Jn 1-8,14) (2.ª ed.).

XIV. ESCRITOS HOMILETICOS: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (2.°) 36-24 (Jn 8,15-final) (2.ª ed.).

XV. ESCRITOS BIBLICOS (1.°): La doctrina cristiana.—Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos.—Comentario literal al Génesis (incompleto).—Comentario literal al Génesis.

XVI. ESCRITOS APOLOGETICOS: La ciudad de Dios (1.°) (3.ª ed., corregida y mejorada).

XVII. ESCRITOS APOLOGETICOS: La ciudad de Dios (2.°) (3.ª ed., corregida y mejorada).

XVIII. ESCRITOS BIBLICOS (2.°): Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos.—Exposición incoada de la Carta a los Romanos.—Exposición de la Carta a los Gálatas.—Tratados sobre la primera Carta de San Juan. Indice temático de los 18 primeros tomos. (En próxima edición): Varios pasajes de los evangelios.—Diecisiete pasajes del evangelio de San Mateo.

XIX. ESCRITOS HOMILETICOS: Comentarios a los salmos (1.°): 1-40.

XX. ESCRITOS HOMILETICOS: Comentarios a los salmos (2.°): 41-75.

XXI. ESCRITOS HOMILETICOS: Comentarios a los salmos (3.°): 76-117.

XXII. ESCRITOS HOMILETICOS: Comentarios a los salmos (4.°): 118-150.

XXIII. SERMONES (3.°) 117-183: Sobre el Evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los apóstoles.

XXIV. SERMONES (4.°) 184-272 B: Sobre los tiempos litúrgicos.

XXV. SERMONES (5.°) 273-338: Sobre los mártires.

XXXV. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (3.°): La perfección de la justicia del hombre.—El matrimonio y la concupiscencia.—Réplica a Juliano.

B) Volúmenes de próxima aparición

XXVI. SERMONES (6.°) 339-396: Sobre temas diversos. Indice general bíblico, litúrgico y temático de los *Sermones.*

XXXVI. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (4.°): Réplica a Juliano (obra inacabada). (Libros I-III.)

C) Volúmenes en preparación

XXVII. ESCRITOS BIBLICOS (3.°): Expresiones de la Sagrada Escritura.—Espejo de la Sagrada Escritura.—Ocho pasajes del Antiguo Testamento.

XXVIII. ESCRITOS BIBLICOS (4.°): Cuestiones sobre el Heptateuco.

XXIX. ESCRITOS BIBLICOS (5.°): Anotaciones al libro de Job.—Concordancia de los evangelistas.

XXX. ESCRITOS ANTIMANIQUEOS (1.°): Las dos almas del hombre.—Actas del debate contra el maniqueo Fortunato.—Réplica a Adimanto, discípulo de Manés.—Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento».—Actas del debate con el maniqueo Félix.—Respuesta al maniqueo Secundino.

XXXI. ESCRITOS ANTIMANIQUEOS (2.°): Réplica a Fausto, el maniqueo.

XXXII. ESCRITOS ANTIDONATISTAS (1.°): Salmo contra la secta de Donato.—Réplica a la carta de Parmeniano.—Tratado sobre el bautismo.—Resumen del debate con los donatistas.

XXXIII. ESCRITOS ANTIDONATISTAS (2.°): Réplica a las cartas de Petiliano.—El único bautismo (Réplica a Petiliano).—Mensaje a los donatistas después del debate.—Sermón a los fieles de la Iglesia de Cesarea.

XXXIV. ESCRITOS ANTIDONATISTAS (3.°): Carta a los católicos sobre la secta donatista (La unidad de la Iglesia).—Réplica al gramático Cresconio, donatista.—Actas del debate con el donatista Emérito.—Réplica a Gaudencio, obispo donatista.

XXXVII. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (5.°): Réplica a Juliano (obra inacabada). (Libros IV-VI.)

XXXVIII. ESCRITOS ANTIARRIANOS Y OTROS HEREJES: Las herejías, dedicado a Quodvuldeo.—Sermón de los arrianos.—Réplica al sermón de los arrianos.—Debate con Maximino, obispo arriano.—Réplica al mismo Maximino, arriano.—A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas.—Réplica al adversario de la Ley y los Profetas.—Tratado contra los judíos.

XXXIX. ESCRITOS VARIOS (1.º): La inmortalidad del alma.—Sermón sobre la disciplina cristiana.—La música.—La fe y el Símbolo de los apóstoles.—La Catequesis a principiantes.—La fe y las obras.—Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles.

XL. ESCRITOS VARIOS (2.º): Ochenta y tres cuestiones diversas.—La adivinación diabólica.—Respuesta a las ocho preguntas de Dulquicio.—La piedad con los difuntos.—Regla a los siervos de Dios.—Las Revisiones.—La utilidad del ayuno.—La devastación de Roma.

XLI. ESCRITOS ATRIBUIDOS: Principios de dialéctica.—La fe, dedicado a Pedro.—El espíritu y el alma.—El amor a Dios.—Soliloquios.—Meditaciones.—Manual de elevación espiritual.—La escala del Paraíso.—Combate entre los vicios y las virtudes.—Salterio (compuesto para su madre).—Tratado sobre la Asunción de María.—Diálogo sobre la contienda entre la Iglesia y la Sinagoga.—Los dogmas de la Iglesia.—Defensa de Agustín por Próspero de Aquitania.—Sentencias de San Agustín recopiladas por Próspero de Aquitania.—Catálogo de los libros, tratados y cartas de San Agustín editado por San Posidio.